



Diálogos

ISSN 2177-2940



Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v27i2.65677>

Carlos Gustavo Nóbrega de Jesus

 <https://orcid.org/0000-0002-1377-8829>

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo-SP, BR E-mail: cnobregadejesus@yahoo.com.br

Modernism and decolonialism in official policies for the preservation of Brazilian cultural heritage: narratives of exclusion and evidence of contributions of African culture in architecture of colonial tradition in São Paulo (18th-19th centuries)

Abstract: The objective of the article is to bring reflections on the influence of modernist thought on public policies and practices for the preservation of cultural heritage in Brazil from a historicized reflection of SPHAN (National Historical and Artistic Heritage Service), a federal body created for these purposes in 1937. By mobilizing theoretical issues of decolonial epistemology and the African diaspora, we seek to demonstrate the hypothesis that such a “modern” influence may have contributed to a colonialist reading that excelled in dissimulating the marked presence of African ways of doing things in Brazilian cultural heritage., mainly in the architecture of São Paulo's colonial tradition.

Key words: modernism; decolonialism; Brazilian cultural heritage; culture and African diaspora.

Modernismo y decolonialismo en las políticas oficiales de preservación del patrimonio cultural brasileño: narrativas de exclusión y evidencias de aportes de la cultura africana en la arquitectura de tradición colonial en São Paulo (siglos XVIII - XIX)

Resumen: El objetivo del artículo es traer reflexiones sobre la influencia del pensamiento modernista en las políticas y prácticas públicas para la preservación del patrimonio cultural en Brasil a partir de una reflexión historicizada del SPHAN (Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional), organismo federal creado para estos fines en 1937. Al movilizar cuestiones teóricas de la epistemología decolonial y la diáspora africana, buscamos demostrar la hipótesis de que tal influencia “moderna” puede haber contribuido a una lectura colonialista que se destacó en disimular la marcada presencia de formas africanas de hacer las cosas en Patrimonio cultural brasileño, principalmente en la arquitectura de tradición colonial paulista.

Palabras clave: modernismo; decolonialismo; patrimonio cultural brasileño; cultura y diáspora africana.

Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Resumo: O objetivo do artigo é trazer reflexões acerca da influência do pensamento modernista nas políticas públicas e nas práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil a partir de uma reflexão historicizada do SPHAN (Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), órgão federal criado para esses fins em 1937. Ao mobilizar questões teóricas da epistemologia decolonial e da diáspora africana, busca-se demonstrar a hipótese que tal influência “moderna” pode ter contribuído para uma leitura colonialista que primou pela dissimulação da presença marcante dos modos de fazer africano no patrimônio cultural brasileiro, principalmente na arquitetura de tradição colonial paulista.

Palavras-chave: modernismo; decolonialismo; patrimônio cultural brasileiro; cultura e diáspora africana.

Recebido em: 02/11/2022

Aprovado em: 14/08/2023

O presente artigo visa analisar como a leitura modernista presente nas políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil, desde a criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) em 1937, contribuiu para que as evidências da herança africana nos bens culturais brasileiros fossem, por tanto tempo, ignoradas.

Dessa forma, pretende-se apresentar uma proposta de leitura instrumental da epistemologia decolonial para sugerir soluções que amenizem os efeitos excludentes dessa política de preservação no Brasil, o que ajudará a evidenciar a presença marcante da cultura especializada oriunda da diáspora africana no patrimônio cultural brasileiro. Para tanto, tomou-se como exemplo a influência africana na arquitetura de tradição colonial paulista, sobretudo nas chamadas casas bandeiristas. Esses bens foram privilegiados pelas políticas de preservação porque são símbolos de um modelo de paulistanidade colonial requerido nas práticas preservacionistas da superintendência regional paulista do SPHAN.

O texto foi dividido em quatro partes: (1) A criação do SPHAN, o (s) modernismo (s) e a narrativa da miscigenação racial; (2) A exclusão das contribuições da cultura africana nas políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil; (3) A cultura africana e os estudos da decolonialidade em prol das contribuições da cultura africana no patrimônio cultural brasileiro.

É importante destacar que as considerações apresentadas aqui fazem parte dos resultados da pesquisa de pós-doutorado sobre a contribuição africana na arquitetura de tradição colonial paulista, realizada como Pesquisador Colaborador no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Investigação que continua em andamento no CEAD- Centro de Estudos do Atlântico e da Diáspora Africana, no Departamento de Filosofia e Ciência Humanas e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ilhéus, Bahia. A pesquisa visa refletir sobre o “Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro”, definido como “toda expressão cultural que remete à experiência da escravidão, bem como aos significados e simbologias relacionados à ancestralidade africana”. (LIMA, 2012, p.16)

A criação do SPHAN, o(s) modernismo (s) e a narrativa da miscigenação racial

Dada a complexidade do tema, não é nossa intenção aprofundar a análise crítica sobre o vício que afeta a maioria dos que propõem discutir o conceito de moderno e o tema do modernismo a partir da generalização paulista. O objetivo é posicionar a discussão no tempo e espaço, a fim de explorar esse panorama e compreender o papel do movimento e das suas especificidades nas políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil. Para isso, é imprescindível estabelecer a

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

conexão dos modernistas com o SPHAN e suas práticas. Maria Cecília Londres Fonseca, em *Patrimônio em Processo* (1997), salientou o contexto cultural em que o SPHAN surgiu e o papel relevante do movimento modernista nessa realização. Ao estabelecer duas fases fundamentais na história da repartição, a fase heroica, que compreende as três décadas seguintes à criação do SPHAN, e a fase moderna, que se inicia na década de 1970, a autora ressalta que, na primeira, Rodrigo Melo Franco de Andrade se sobressaiu por manter na linha de frente do órgão os intelectuais, os técnicos e as ideias que mantinham estreitas ligações com o modernismo.

Dessa forma, pode-se dizer que o movimento e seus intelectuais foram fundamentais para a institucionalização da política de preservação, o que levou Mariza Veloso Motta Santos (1996) a designar o órgão como "a Academia SPHAN", uma vez que era um local privilegiado que reunia os modernistas para discutir quais os bens representativos da nação deveriam ser preservados.

O SPHAN foi consolidado em 30 de novembro de 1937, por força do Decreto-Lei n.º 25, que definiu o Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como “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”.¹ A presente lei representou um avanço na institucionalização da atividade de preservação de bens culturais, ao mesmo tempo, em que abriu brechas para que o contexto histórico e a política centralizadora do Estado Novo (1937 – 1945) interferissem em tal prática. (CHUVA, 2009, p.313; FONSECA, 2005, p.81 – 130). Naquele momento a ideia de uma nação brasileira era então partilhada e estruturada por intelectuais e artistas que estavam reunidos sob tutela estatal e divulgavam propostas claras a respeito de representações de “passado”, “identidade” e “diversidade”. Em sua análise, Silvana Rubino (1998) destacou a ligação dos atores ao Movimento Modernista, que observava na arte e na arquitetura colonial a expressão de uma “verdadeira identidade nacional”. Aracy Amaral (1998) também salientou a ligação do SPHAN com o Movimento Modernista, que carregava consigo o nacionalismo e a ânsia pelo “rompimento da intelectualidade no século XIX e a ascensão do academismo nas artes” (AMARAL, 1998, p. 22). A autora também lembra a viagem dos modernistas com o Blaise Cerdras para Ouro Preto, em 1924, como o ponto de partida para a relação entre esses intelectuais e o patrimônio cultural brasileiro (AMARAL, 1975, p. 86) Mas é Tarcila Guedes (2000) quem apresenta essa relação de forma mais clara, mostrando o diálogo entre as diretrizes da formação da “Academia SPHAN” e o Modernismo, de forma clara, aproximando as propostas do movimento com as políticas públicas do órgão de preservação (GUEDES, 2000, p.27).

1 BRASIL. Decreto-lei n. 25 de 30 de novembro de 1937. Artigo 1.º. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm Acesso em 29 out.2022.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Entretanto, em todas essas pesquisas, uma hipótese pouco discutida é que a participação dos modernistas nas políticas de preservação teve um significado político e ideológico. A leitura que permanece normatizada pela historiografia especializada é aquela que considera o movimento modernista na totalidade, limitando-o à experiência paulista e ao grupo que participou da Semana de 1922. Um eco, sem a devida análise crítica, de uma narrativa antiga e difusa de um projeto político-ideológico que visava manter São Paulo como sinônimo de nacionalidade. Ainda é comum entre os especialistas uma visão simplista e anacrônica do modernismo, limitando-se a conceituá-lo apenas nas amarras do grupo ligado à ilustre semana de arte paulistana, que, segundo Rafael Cardoso (2022, p.18), "tem o seu status de lenda".

O estudo apresentado é fruto de uma análise crítica dessas generalizações que cercam o conceito de modernismo no Brasil, pois se acredita que tal leitura não contribuiu para o aprofundamento crítico e historiográfico do tema, uma vez que dificulta a compreensão da diversidade do movimento em escala nacional e do representante paulista, que teve a heterogeneidade como uma de suas características. Dessa forma, acredita-se que a melhor maneira de dimensioná-lo é com estudos que considerem o papel dos intelectuais modernistas de forma alinhada ao seu tempo e lugar social, contrapondo às leituras inconfessáveis a respeito das “verdades inabaláveis” presentes no movimento e na supervalorização do impacto da Semana de Arte Moderna.² Para isso, é preciso considerar que é possível confirmar a ligação entre os pressupostos do modernismo e as políticas nacionais oficiais de preservação cultural, desde que se esclareça o peso da experiência particular paulista nessa equação. Isso fica ainda mais evidente se considerarmos que o Decreto 25 de 1937 foi inspirado no anteprojeto de Mário de Andrade, que, conjuntamente com Paulo Duarte, havia criado o Departamento de Cultura de São Paulo e idealizado a Sociedade de Etnografia e Folclore, introduzindo, dessa forma, “o popular no debate da cultura nacional” (FERREIRA, 2019, p. 451). Tal constatação não exclui a possibilidade de que outras visões políticas e ideológicas sobre a cultura nacional tenham contribuído para a formação do SPHAN (como, por exemplo, a influência do nacionalismo conservador, sobretudo católico). Situação que, inclusive, tenha concorrido para afastar as propostas mais populares do anteprojeto de Mário do Decreto de 1937.³

2 Nesse sentido, vale destacar, por exemplo, o estudo de Monica Pimenta Veloso, *Entre Turunas e Quixotes- O modernismo no Rio de Janeiro* (1996), no qual ela salienta o relevante papel de um movimento modernista na então Capital Federal e *Modernidade em Preto e Branco* (2022), no qual Rafael Cardoso aponta, com propriedade, o problema de não levar em conta outras formas de modernismo conforme as diversas regiões do país, como Rio de Janeiro, Minas Gerais e regiões do Norte e Nordeste.

3 O Ministro Capanema, que era próximo de Mário de Andrade, encomendou o projeto a ele, no entanto, quando da oficialização do Decreto 25 de 1937, já em pleno Estado Novo, Mário, e parte de suas propostas populares, foram deixadas de lado em prol de uma narrativa histórica conservadora e elitista, baseada no civismo, na excepcionalidade artística, na visão histórica alicerçada em “grandes feitos”, “grandes figuras” e na produção artística não como fruto

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Logo, diante de todas essas considerações, o que se pode afirmar é que a primeira legislação que se pronunciou sobre a preservação do patrimônio cultural nasceu sem uma leitura social ampla e plural, se aproximando das proposituras conservadoras que faziam eco no movimento modernista de São Paulo.⁴ Elas foram responsáveis por estabelecer uma prática oficial de preservação que só pode ser compreendida se for baseada no discurso homogeneizador e aparentemente democrático da miscigenação e no mito da democracia racial.

Mário de Andrade, em seu clássico *Macunaíma*, de 1928, chamou o personagem-título de “o herói sem nenhum caráter”. A ideia era partir de uma suposta indefinição: nem branco, nem negro, nem indígena, situação que seria resolvida ao combinar esses três elementos, por meio de um discurso homogêneo. Essa era a base do discurso que Roberto da Matta (2000) denominou como “a fábula das três raças”.

A necessidade de se forjar uma identidade nacional pacificadora não era recente, pelo contrário, era um subproduto de uma política de consolidação do Estado-Nação no Brasil desde o século XIX. Contudo, principalmente a partir de 1870, ela também foi tema de outras narrativas, que tiveram origem no período histórico de formação e disseminação do cientificismo e sua influência nas nascentes ciências sociais no Brasil. De acordo com Lilia Schwarcz (1994, p.139), é interessante notar que:

[...] tendo em mente essa representação mestiça do país, entender a relevância e originalidade desse tipo de teoria que, no Brasil, conheceu seu momento de maior influência no período que vai de 1870 a 1930. Modelo de sucesso na Europa de meados dos oitocentos, as teorias raciais chegaram tardiamente ao Brasil, recebendo, porém, uma entusiástica acolhida, em especial nos diversos estabelecimentos de ensino e pesquisa, que na época congregavam boa parte da reduzida elite pensante nacional. (SCHWARCZ, 1994, p.139).

Sílvio Romero, da prestigiada Escola de Recife, foi um dos intelectuais que mais se apegaram a essas ideias. “Formamos um paiz [sic] mestiço (...) somos mestiços se não no sangue, ao menos na alma” (ROMERO, 1969, p. 61). Mas, o que nos interessa é um detalhe na sua narrativa: a ideia de uma hierarquia racial, na qual a “raça” branca-europeia se sobressaía em detrimento da contribuição de negros e indígenas na formação da identidade brasileira, o que para ele era um sinal de evolucionismo. Tal leitura de Romero era a ponta do iceberg da narrativa sobre

do trabalho humano, mas como testemunho do “gênio da raça”. Neste sentido, a ênfase dada à arquitetura explica-se pelo fato de se pretender dotar a população de uma identidade coletiva a partir de um ‘passado exemplar, livre de tensões e conflitos. (Cf. ANDRADE, 2002. p. 271-287)

4 Esse é o caso da vertente que deu origem, em 1926, ao *Movimento Verde Amarelo* de Cassiano Ricardo e Plínio Salgado. Os verde-amarelos valorizaram a integração das diversidades culturais, o maior exemplo disso é que valorizavam o fato de o índio ter se deixado absorver pelo colonizador, atuando “como o mediador dos conflitos, aplainando as arestas de um povo formado pela intensa imigração e reunião de indivíduos procedentes de diversas nacionalidades”. (EL-DINE, 2019, p.456)

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

o branqueamento e a mestiçagem, que ganhava força entre os intelectuais brasileiros na época. O que contribuiu para que ele atribuísse à raça branca “ideias mais fortes em detrimento da contribuição da raça negra e indígena para interpretar a cultura brasileira” (FILHO, 2009, p.2).

Nesse momento, como nos lembra Lilia Schwarcz (1993, p.140) o Brasil passou a ser visto como um verdadeiro “laboratório das raças”, palco de discussão acerca não só sobre a mestiçagem, mas também a respeito das suas múltiplas leituras em torno do Evolucionismo, Determinismos e do Darwinismo Social. Situação que se espalhou para as primeiras décadas do século XX, quando a suposta hierarquia da “raça” branca, presente na narrativa da mestiçagem, ganhou um teor mais decisivo, já que, de acordo com tal interpretação os atributos do europeu seriam alterados pelos traços indígenas e africanos do brasileiro. Nessa chave além do imigrante europeu ser o elemento fundamental nas práticas de aperfeiçoamento racial e no gradual branqueamento da nação, eram considerados mais produtivos e eficientes tecnicamente quando comparados aos “ex-escravos”. Dessa forma, juntaram-se estigmas raciais e sociais para definir as supostas deficiências culturais dos negros diante das exigências das novas relações de trabalho. De acordo com Jerry Dávila:

[...] a raça passou a ser entendida nesse momento como um Processo em desenvolvimento, uma etnicidade comum a que todos os brasileiros iriam pertencer assim que removessem as condições culturais e higiênicas inferiores [...], na prática, isso significava o branqueamento comportamental: ou seja, descartar as práticas culturais africanas e indígenas (DÁVILA, 2006, p. 56)

Tais leituras passaram a ser contagiadas pelo discurso que imputava à mistura das raças um viés negativo, ou seja, um mal que travava o desenvolvimento da ideia de identidade nacional brasileira. De Conde Arthur de Gobineau à Nina Rodrigues, passando por João Batista Lacerda (1911): “o conjunto dos modelos evolucionistas não só elogiava o progresso e a civilização, como concluíam que a mistura de raças heterogêneas era sempre um erro, e levava à degeneração não só do indivíduo como de toda a coletividade”. (SCHWARCZ, 1994, p.139)

Essa visão da miscigenação como ponte para a degeneração da identidade brasileira, juntamente as teorias sobre o clima e o solo, tiveram grande trânsito no horizonte cultural do pensamento intelectual brasileiro, no entanto, passou a ser questionada. Com base na noção de aperfeiçoamento racial, a elite intelectual brasileira adaptou a noção de eugenia para explicar as “ideias de inferioridade racial e definir estratégias a fim de lidar com ela, ou aperfeiçoá-la” (DÁVILA, 2006, p. 55). Segundo Lima (2012, p. 26) “é nesse momento que a visão da negritude como uma patologia incurável é superada em favor de uma abordagem que considerava possível o aperfeiçoamento dos negros por meio da educação e da higienização de suas práticas”.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Aos poucos, tais nuances foram substituídas pela opção homogeneizadora da mistura coesa das raças e pelo mito da democracia racial difundido, sobretudo, por Gilberto Freyre nos anos 1930. No entanto, essa noção continuou a não permitir a compreensão de todas as “raças” em um mesmo nível de relevância em termos culturais, políticos e sociais, o que significava que o ideal “de branqueamento ainda era o pano de fundo para a interação entre as diferentes raças e o pressuposto da superioridade branca permanecia intacto”. (LIMA, 2012, p. 29)

Dessa forma, a miscigenação tornou-se uma solução para os obstáculos ao progresso do país, sem deixar de lado a questão da hierarquia racial. Mas, quando se trata dos modernistas, essa situação ainda gera divergências de interpretação. Por exemplo, em *Macunaíma* de Mário de Andrade, o discurso das “três raças formadoras” surgiu de um diálogo do escritor modernista com Sílvio Romero. Essa aproximação não é nova e já foi percebida pela historiografia, que frisou que “Mário de Andrade é um herdeiro, por um lado, e um modernizador, por outro”, enfatizando o cuidado do escritor modernista em não cair no racismo romeriano a partir de sua nacionalidade (SCHNEIDER, LIMA, 2022, pp. 191 – 194). Conforme os propósitos da reflexão aqui sugerida, essa isenção em relação ao racismo dos escritos do modernista deve ser melhor problematizada. Na verdade, a escusa racial do modernismo e principalmente de Mário de Andrade não é aceita com tanta facilidade por parte da historiografia que se debruça de forma mais específica sobre o tema. Rafael Cardoso (2022, p.26 – 27), por exemplo, afirma que,

[...] Independente das intenções de cada artista, o procedimento de configurar o subalterno por meio da folclorização e/ou da paródia teve o efeito de perpetuar estereótipos. Em última análise, logrou excluir da modernidade, à qual aspiravam os agentes que conduziram esse processo, os objetos de suas incursões etnográficas. O exemplo mais célebre, entre muitos, é a famosa cena da macumba na casa da Tia Ciata, no romance *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade. O deboche com que o autor retrata uma conjuntura fulcral para a identidade cultural afro-brasileira não contrasta bem com a seriedade atribuída ao mesmo tema, quase em paralelo, por um comentarista estrangeiro como o poeta Benjamin Péret. A falta de cerimônia com que diversos integrantes do grupo da Semana se apropriaram de heranças africanas e indígenas trai um senso de prerrogativa não muito distante do modo como as autoridades coloniais europeias encaravam os nativos sob sua proteção.

Posicionamento semelhante é compartilhado por Renato de Souza Porto Gilioli, que na sua obra *Representações do negro no Modernismo Brasileiro: artes plásticas e música* (2017) desmistificou a ideia de que o projeto modernista tratava de maneira igualitária as diversas etnias na constituição da cultura brasileira. Ao abordar a representação do negro no modernismo, considerou a maneira de pensar da época, na qual o negro era visto como um “tabu” pela sociedade. Desse modo, “se é verdade que os modernistas portavam valores típicos daquela época” (GILIOLI, 2017,

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

p.15), representar o negro de forma “exótica” pouco contribuiu para englobá-los na cultura brasileira.

Ainda que anos mais tarde, alguns artistas modernistas, como Mário de Andrade, acabassem por fazer uma autocrítica de tal posicionamento, a não observância das tensões que cercavam essas relações étnico-raciais, que também eram sociais, dava o tom da narrativa modernista paulista, que aceitava os elementos vindos de outras tradições, desde que não fossem ameaçadores ao seu projeto homogeneizador.⁵

Se realmente houve uma suposta tentativa de isenção do pensamento racista no que tange o discurso da miscigenação, tal situação não surtiu efeitos práticos em iniciativas específicas que dependiam de um posicionamento inclusivo mais firme por parte dos modernistas. Por isso, analisar o pensamento modernista dentro SPHAN e sua relação com a preservação e com a divulgação da cultura africana é uma tarefa que exige uma abordagem realmente crítica no tratamento não só da questão da miscigenação dentro de todo grupo e do seu “mito de origem” a Semana de Arte Moderna de 1922, mas também nas diversas apropriações e usos da cultura africana ou afro-brasileira feitas em nome de outras iniciativas, pois no SPHAN o ato de preservar e/ou de esquecer era uma ação essencialmente política.

Exclusão das contribuições da cultura africana nas políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil

O período entre 1930 e 40 de governos populistas na América Latina foi marcado pela tentativa de aproximar política e cultura popular, o que permitiu o surgimento de iniciativas ligadas ao movimento folclórico, que, por sua vez, ajudaram a propagar as tradições afro-brasileiras. (ABREU, 2003, p. 85).⁶ Ao estudar o *Museu de Folclore Edison Carneiro*, Elaine Cristina Ventura

5 Aqui vale salientar a famosa palestra de 1942 em que Mário de Andrade afirma: “Eu creio que nós, modernistas da Semana de Arte Moderna, não devemos servir de exemplo a ninguém. Mas podemos servir de lição.” (ANDRADE, 1974, pp.253 – 254). Isso não nos possibilita a afirmar que Mário tivera, em algum momento, um posicionamento de intolerância ou de total desprezo pela política de afirmação da cultura africana em suas reflexões a respeito de uma identidade nacional. Ao pesquisar o *Fundo Mário de Andrade* no IEB, da USP, Angela Grillo teve acesso ao material de estudo do intelectual a respeito da cultura negra, dos africanos e afro-brasileiros do Brasil. Ao seguir uma subdivisão feita pelo próprio intelectual, o Dossiê de 371 documentos, denominado *Preto*, Grillo revelou encontrar uma crítica à discriminação do negro, da mulher e da cultura negra. Salienta, ainda, nesse sentido, a presença do manuscrito “Cinquentenário da Abolição”, evento que Mário, enquanto Diretor do Departamento de Cultura, estava organizando com a presença de membros de movimentos como a *Frente Negra Brasileira*, quando foi exonerado em 9 de maio de 1938 por questões políticas ligados ao novo estado de exceção de Vargas, o Estado Novo. De qualquer forma, a partir da leitura crítica de tal material, a pesquisadora mostra que o modernista realmente reconhecia e se contrapunha “ao preconceito de cor no Brasil” (GRILLO, 2016, p.36 – 45) e nota-se que isso se dava em justaposição temporal de escrita do anteprojeto de 1936 e da criação do SPHAN, em 1937.

6 Em 1947 a Comissão Nacional de Folclore — CNFL foi institucionalizado junto a Unesco por iniciativa do Diplomata Renato Almeida, advogado e folclorista nascido na Bahia em 1895, participou da Semana de 1922 e na época era Secretário do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura — IBECC. (FERREIRA, 2020, p.27). Deve-se destacar, também, a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, entre 1947 e 1958, respectivamente, que buscava ampliar os

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Ferreira (2020) afirma que foi possível averiguar que o Folclore esteve à frente de um programa de inclusão das religiões de matrizes africanas na brasilidade. Mas, com postura semelhante à empregada no SPHAN, ao hierarquizar culturas e silenciar os conflitos étnicos raciais, acabou por marginalizar a identidade negra perante o nacional quando o país legitimou a sua identidade como mestiça.

No entanto, no SPHAN, a situação foi um tanto mais grave, pois enquanto as Igrejas eram um símbolo da arquitetura brasileira, tendo sido objeto de diversos processos de preservação, por quase setenta anos, não foram tombados bens religiosos de matriz cultural africana. A justificativa para essa postura é atribuída ao fato de que os seus técnicos aplicaram nas políticas de preservação pressupostos caros à leitura da miscigenação elaborada por uma parcela de intelectuais do modernismo paulista. Esse grupo utilizava o discurso positivo da mistura das raças para encobrir tensões, diferenças sociais, culturais e étnico raciais. Tudo em prol de um ideal homogeneizador nacional. Postura condizente com o lugar social que a maioria dos membros do movimento ocupava: a alta classe social, branca, católica, ligada à oligarquia cafeeira local. As desigualdades presentes no Brasil eram interessantemente omitidas por tal classe dominante paulista, pois a sua sobrevivência como classe e não como grupo, dependia e se alimentava de tais mazelas que também eram de ordem étnico-culturais.

Com isso, é possível chegar ao ponto nodal da narrativa modernista que por tantos anos direcionou a política oficial de preservação: a exclusão da verdadeira contribuição de algumas culturas étnico-raciais, principalmente às de cunho africano, e a predominância de valores de influência eurocêntrica, branca e católica. Preferências que eram mascaradas por um discurso que buscava forjar uma identidade nacional brasileira baseada no caldeamento das três “raças”, que contribuiu e ajudou a solidificar o mito da “democracia racial”, justificando assim, aparentemente, a exclusão das matrizes culturais subalternizadas das representações da nacionalidade.

Nesse contexto não podemos deixar de mencionar como exemplo a arte social de Cândido Portinari. Um dos pintores modernistas mais reconhecidos dentre os seus pares e também pelas esferas do poder, como bem afirma Maria de Fátima Morethy Couto (2021, p.24).

Aclamado em vida pela crítica e pelo público, sobretudo durante os anos 1930/1940, o artista carrega a fama de ter sido o pintor oficial do modernismo brasileiro, já que recebeu grande apoio, não apenas de boa parte dos intelectuais modernistas, como também de diferentes governantes, e participou de vários projetos financiados, apoiados ou concebidos pelo Estado.

estudos folclóricos por meio de “congressos e festivais, entre outras ações que tinham como objetivo consagrar um ramo de saber científico, de atuação educativa e político-cultural.” (TRAVASSOS, 2002, p. 93)

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

No meio acadêmico, Portinari ainda carrega tal reconhecimento.⁷ No entanto, para a reflexão da representação do negro nas práticas preservacionistas de inspiração modernista, a situação se torna um pouco mais delicada. Com isso pode-se afirmar que pinturas como: *Mestiço* (1934), *Preto* (1934) e *Preto de Enxadada* (1934), auxiliaram na consolidação da visão estereotipada do negro no Brasil, qual seja, a de que o africano contribuiu só e especificamente com a sua força de trabalho para construir o país. “As figuras representadas nessas obras são apresentadas aos espectadores como tipos e não como indivíduos, chegando a ser desconcertante quando consideramos a habilidade inegável de Portinari como retratista” (CARDOSO, 2022, p.256 – 257).

A afirmação de Rafael Cardoso acerca das obras de Portinari vem de encontro com a leitura feita pelo SPHAN e depois o IPHAN acerca do negro na cultura brasileira, ou seja, como um tipo, um modelo alijado de identidade, de especificidades, subjetividades e conhecimentos especializados. Tal narrativa se fez sentir, não só nas políticas de preservação, mas também na educação, cultura e relações sociais, espaços dos quais a cultura trazida pela diáspora dos escravizados africanos se reduziu a um discurso excludente e determinista. Situação que relegou muitas memórias e histórias ao esquecimento ou ao desaparecimento por completo, devido assimilações e/ou destruições de práticas, experiências, bens culturais que hoje não existem mais ou foram ressignificados por uma chave de leitura eurocêntrica branca, europeia e/ou miscigenada.

É preocupante que a ideia de Brasil tenha completado duzentos anos sustentada em tal narrativa excludente, que cultua como sua principal marca a supressão dos direitos básicos de grupos étnico-culturais e sociais específicos, como negros, indígenas e todo um número de cidadãos vulneráveis alijados de seus direitos sociais básicos de sobrevivência. Essa realidade colocou em risco a própria existência desses grupos e os limitou a ter uma maior participação na vida política, social e cultural brasileira. Desta forma, à supressão de seus direitos básicos, se somaram a desvalorização e negação das suas heranças, histórias e conhecimentos específicos, situação que levou ao que Sueli Carneiro (2005) denominou de “Epistemícidio”, ou seja, o silenciamento do conhecimento de grupos étnico-sociais não europeus.

Tal realidade é tributária dos diversos projetos de nação ao longo da história brasileira que, na maioria das vezes, foram forjados pela classe social dita dominante, representada por uma minoria branca e cristã que sempre visou manter seus benefícios historicamente adquiridos, via exploração econômica e social. Assim, não é surpresa afirmar que esses projetos refletiram diretamente nas políticas públicas oficiais de preservação do patrimônio cultural a partir de 1937.

7 Para Sérgio Miceli (2016, p. 116), ele foi o “artífice [...] de uma saga pictórica da história do país, agenciada por gente anônima do povo”. Já para Annateresa Fabris, “Portinari não é um artista brasileiro por pintar o Brasil: é brasileiro por pintar criticamente o Brasil” (Fabris, 1990, p. 39). Finalmente, para Antonio Callado (2003, p.80), o chamado pintor oficial de Vargas foi “um crítico do Brasil, um acusador da injustiça social entre nós” (CALLADO, 2003, p. 80).

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Na teoria, a criação do órgão deveria surgir para suprir justamente uma demanda de preservação cultural do país até então não sistematizada. No entanto, seguindo o modelo do processo de preservação patrimonial que ganhou notoriedade após a Revolução Francesa (Cf. CHOAY, 2001, p.95 – 173) e que se projetava nas ideias que permeavam a construção do Estado-Nação, o SPHAN foi criado para forjar a ideia de uma brasilidade. Dessa construção a discussão cultural e étnico-racial era uma variável imperiosa, leitura que refletia a ideologia estado-novista (1937 – 1945) de integração nacional, na qual o Ministério de Educação e Saúde (MES), dirigido por Gustavo Capanema e órgão ao qual o SPHAN era subordinado, tinha um papel central: adotar a missão educativa de formação do povo brasileiro utilizando a cultura e a arte. Na verdade, o que se buscava era forjar um modelo para identidade nacional a fim de encaixar o cidadão brasileiro num “ideal abstrato de coletividade”, do qual não fazia parte as posturas afirmativas a respeito da diversidade racial. (CARDOSO, 2022, p.259).

Havia a consciência de que solidificar essa proposta de comunidade imaginada (ANDERSON, 2008) era um desafio, haja vista a característica do país marcada por tantas diferenças e desigualdades. Assim, Capanema buscou amparo numa “constelação de intelectuais” (BOMENY, 2001), que o assessorou no período em que esteve à frente do Ministério da Educação e Saúde (1934 a 1945).⁸ Ligados direta ou indiretamente ao modernismo paulista, esses intelectuais trouxeram seus valores para o projeto de identidade nacional a ser cunhada no Ministério. O que se refletiu na natureza do Decreto n.º 25, de 1937, e direcionou a aplicação de suas diretivas, que, não por acaso, era feita tecnicamente por membros deste mesmo grupo. Tal situação é mais um dado que corrobora a hipótese de que as políticas públicas e a natureza do processo de preservação do patrimônio refletiam os valores de tais homens, que eram historicamente privilegiados e que representavam um dentre os vários grupos que compunham o país. Nesse sentido:

[...] Sem dúvida, a memória nacional construída no Estado Novo com a presença dos “modernistas na repartição” implicou esquecimentos (por exemplo, de certas ideias muito fecundas de Mário de Andrade) e certas posturas centralizadoras e canônicas, responsáveis, entre outros efeitos, por uma imagem do Brasil via patrimônio e artística exclusivamente branca, senhorial e católica. (LONDRES, 2001, p.100)

⁸ Gustavo Capanema foi assessorado pelo poeta Carlos Drummond de Andrade que foi seu chefe de gabinete. Além disso, contou com apoio de Mário de Andrade, Cândido Portinari, Manuel Bandeira, Heitor Villa-Lobos, Cecília Meireles, Lúcio Costa, Vinícius de Moraes, Afonso Arinos de Melo Franco e Rodrigo Melo Franco de Andrade. Entendia-se que “[...] a cultura era um ‘negócio oficial’ do Estado, e não só do ministro”. Além disso, Capanema necessitava de quem executasse projetos, donde o seu esforço para manter as relações estreitas com a intelectualidade modernista e a comunidade artística e literária, além de representantes de associações civis, críticos, pensadores católicos e membros do corpo diplomático do país e do estrangeiro. O ministro frequentemente consultava esses personagens, quando desejava formular uma nova diretriz de política cultural federal. Havia, assim, uma rede de relações que interligava os projetos de política cultural e alcançava o organograma do Estado (WILLIAMS, 2000, p. 257).

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Ou seja, não estava na expectativa desse grupo e automaticamente também na do SPHAN, formular políticas que privilegiassem bens que não os representassem, ou seja, àqueles ligados à cultura afro-brasileira e indígena. Assim, conforme a lógica do discurso modernista para os técnicos do órgão tais culturas estavam absorvidas pela miscigenação que operou a hierarquia branca europeia sobre as demais.

Isso fica claro ao se observar que o primeiro tombamento de bens culturais afro-brasileiro feito pelo SPHAN foi a da “Coleção do Museu de Magia Negra”, em 1938. O processo foi fundamentado em juízo de valores que preconizava a cultura africana a partir de um olhar estereotipado. Segundo o pesquisador Alexandre Fernandes Corrêa “essas coleções foram criadas historicamente a partir da ação repressiva estatal, ação policial e sanitária que coincide com a ascensão do Estado Novo autoritário e centralizador” (CORRÊA, 2006, p. 32). Por isso tal iniciativa deve ser entendida sob a perspectiva da proteção do exótico e não a partir de uma preocupação em difundir a tradição e herança afro-brasileira. Desta forma, deve-se entender o processo de tombamento da “Coleção do Museu de Magia Negra”, não como um processo de reconhecimento, como ocorre atualmente nos terreiros e quilombolas:

[...] mas como uma representação negativa das práticas populares e negras, que seriam eliminadas por meio da repressão e da higienização. Um retrato que correspondia à imagem criada pela intelectualidade para as populações negras: como um grupo caracterizado por práticas “fetichistas” e pela crença na “feitiçaria” [...] a coleção sugere uma articulação entre a religiosidade afro-brasileira e o mal. Ainda que seja fruto do contexto de criação do acervo, essa associação ainda possui ressonâncias no campo das religiões de matriz africana, colaborando para a estigmatização do culto e de seus praticantes (LIMA, 2012, p.46-47)

O segundo tombamento de bens ligados à cultura afro-brasileira só ocorreu após quase cinquenta anos, em um contexto completamente diferente, de transição política da sociedade brasileira recém saída do Regime Civil-Militar (1964 – 1985), da articulação de movimentos sociais negros e do próprio processo de revisão da gestão do órgão de preservação nacional que buscava uma “identificação social mais abrangente com o patrimônio”. (FONSECA, 2005, p.143).⁹ O ato ocorreu no Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, na Bahia e foi finalizado em 1986. O primeiro bem cultural vinculado ao universo religioso afro-brasileiro aconteceu após várias Igrejas Cristãs terem sido alvo dessa figura de preservação. Em seguida, mais cinco terreiros da Bahia e um do Maranhão foram inscritos no acervo dos bens culturais do Brasil. Apesar de serem um indício de mudança de olhar, esses processos de tombamento significaram um número ínfimo se compararmos

⁹ Segundo Antônio Gilberto Ramos Nogueira, o movimento negro utilizou o patrimônio como um espaço privilegiado para a criação de novas identidades coletivas (NOGUEIRA, 2008, p. 243), uma vez que permitiu a conexão entre a luta contra a discriminação racial e a valorização da cultura afro-brasileira.

que na mesma época já havia mais de cinquenta Igrejas tombadas.¹⁰

Durante tantos anos, a ausência completa da cultura afro-brasileira nas políticas de preservação do Brasil foi justificada pelo órgão por uma suposta carência de testemunhos materiais desses agentes, o que levou os técnicos a valorizarem as edificações representativas a partir de formas estéticas e arquitetônicas europeias. (FONSECA, 2005, p. 107). Para tanto, destacavam objetivos e critérios estéticos e artísticos que apontavam para monumentos grandiosos e singulares. Na verdade, é possível afirmar que essa importância dada às características aparentemente objetivas acerca do patrimônio material pelo órgão revelava a ideia de que a presença portuguesa predominava sobre as influências negra e indígena, que supostamente “não haviam deixado vestígios materiais significativos” (FONSECA, 2005, p. 107).

No entanto, tal argumento utilizado deixou de se sustentar com a institucionalização da política nacional de patrimônio imaterial que se deu entre os anos 2000 e 2011. A iniciativa ajudou a promover a inserção de novos atores e demandas até então excluídas das políticas públicas oficiais de preservação, permitindo que “os diferentes grupos se reconhecessem nesse repertório” (FONSECA, 2003).

Na verdade, o conceito de patrimônio imaterial auxiliou a revelar que o patrimônio de pedra e cal guardava, por trás de seus muros e por dentro de suas paredes, também indícios de uma “imaterialidade” representada pelas técnicas construtivas advindas de experiências e culturas várias, que não somente a branca europeia. Assim, ficava ainda mais claro que os sinais dessas práticas culturais sempre estiveram lá e o que faltava era a boa vontade política ou epistemológica para enxergá-los.

De acordo com tal interpretação, a partir de então passaram a ganhar espaço e voz os sujeitos históricos como os afro-brasileiros e indígenas, que compõem e compuseram a cultura brasileira, mas que, até então, por serem alvos de uma política de dominação de poder, ficaram marginalizados de tal leitura de construção da identidade nacional. Essa guinada (ou essa mudança de perspectiva) contribuiu para enxergar, por meio do patrimônio cultural já constituído, um Brasil ainda imperceptível, no qual as culturas africanas e dos povos originários começaram a ser vistos para além do discurso da mistura das raças.

Especificamente no que se refere a cultura africana e afro-brasileira, as evidências passaram a ser compiladas por meio de indícios da herança dos modos de fazer dos africanos, encontrados, mesmo que dissolutos, naqueles bens edificados da elite branca e católica escolhidos para representar a cultura brasileira oficialmente. Até então, em virtude de uma leitura rasa e objetiva de

10 Conferir tais informações no Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão (SICG). Disponível em: <https://sicg.iphan.gov.br/sicg/login>. Acesso em 19 ago.2023.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

suas características morfológicas, tais “sinais” ficaram no plano dos “não ditos” (CERTEAU, 2000).

O exemplo bem-acabado de tal questão são as moradas de tradição colonial paulistas, denominadas “bandeiristas”, apresentadas como a verdadeira e específica herança dos modos de morar desse grupo.¹¹ Para os especialistas na área da história da arquitetura, a presença da prática cultural africana nas construções de tais casas no período que abrange, principalmente, os séculos XVIII ao XIX, reduzia-se a uma mera reprodução do conhecimento português ou mameluco (Cf. JESUS, 2020). Circunstâncias que são totalmente improváveis, não só por uma questão de ordem social, mas também, do ponto de vista das práticas culturais, já que as técnicas construtivas, principalmente as de terra empregadas no Brasil colonial não eram de conhecimento dos europeus e indígenas. Conforme o arquiteto Gunter Weimer (2014, p.231) tal prática não era “utilizada pelos indígenas e (...) suas características estavam muito mais próximas das técnicas empregadas na África do que em Portugal, como, por exemplo, o extenso uso da taipa de mão”, modo de fazer que era a especialidade dos maiores subgrupos étnicos africanos emigrados para o Brasil.¹²

Tais considerações fizeram parte de uma investigação que começou a ser desenvolvida por mim no Departamento de História da IFCH -UNICAMP entre 2014 e 2018, que teve parte de suas implicações publicadas entre 2018 e 2020 (Cf. JESUS, 2018; JESUS, 2020), que ainda é aplicada no Programa de Pós-Graduação em História-Linha de Pesquisa Atlântico e Diáspora Africana e no CEAD-Centro de Estudos do Atlântico e Diáspora, ambos na UESC-Ilhéus, Bahia. Trata-se de uma investigação interdisciplinar que analisa fontes históricas diversas, como: acervo iconográfico, fotografia, cultura material e o acervo documental escrito. Após uma análise minuciosa de tais fontes nos quatro primeiros anos de investigação, pude confirmar que tais construções foram construídas por mãos e técnicas arquitetônicas africanas altamente especializadas, trazidas através da diáspora pelos escravizados, provenientes do tráfico transatlântico:

A partir de tal contexto, o objetivo da discussão apresentada foi o de auxiliar a preencher uma lacuna na historiografia e questionar se as técnicas construtivas africanas também não contribuíram para edificar as

11 Nesse caso, Segundo Carlos Lemos em Casas Paulistas (1999, p.12), os mamelucos eram os responsáveis por erguer as moradas bandeiristas: “Entende-se por bandeirista a designação das atividades do mameluco em suas próprias plagas”. Além de Lemos, destaca-se leitura semelhante de Luis Saia em Morada Paulista (1978). Essa omissão a respeito da contribuição africana na arquitetura brasileira é evidenciada por Gunter Weimer na obra Inter-Relações Afro-Brasileiras na Arquitetura (2014, p.9).

12 Gunter Weimer afirma que os sudaneses e os bantos, os principais grupos étnicos que emigraram para o Brasil, utilizavam muito pouco a pedra, não somente pela escassez de material, mas também por uma questão de tradição cultural de manipulação especializada da terra e nas técnicas construtivas de taipa empregadas na construção civil. (Cf. WEIMER, 2014, p. 54-57 e p.116). Esses grupos eram compostos por sudaneses da Nigéria, Daomé e Costa do Ouro (WEIMER, 2014, p.36) e também bantos (WEIMER, 2014, p.108), que Slenes (1999, p.142) classificou como, “da atual Angola e (...) Congo Norte (bacia do Rio Congo/Zaire e a costa ao norte da desembocadura desse rio, até e incluindo o Gabão).”

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

“casas dos brancos” paulistas, ou até mesmo as casas de tradição bandeiristas, que se assim for, terão de deixar de ter tal denominação, pelo simples fato de não terem suas origens, unicamente, na mestiçagem mameluca-bandeirante, como queria Luis Saia, mas também na cultura negra africana. Tal hipótese ganha ainda uma maior credibilidade ao se pensar que o sertão paulista foi um dos locais de ocupação mais antigos do país, mas que, por muito tempo, se mostrou distante da influência portuguesa, não sendo assim imediatamente e fortemente influenciado por tal cultura, como ocorreu em outras regiões, principalmente costeiras do Brasil. Tal situação gerou um ambiente de maior liberdade para a recepção de influências culturais diversas, dando uma maior oportunidade de outras práticas culturais florescerem, entre elas, espanholas e africanas. Dessa forma, no que se refere à arquitetura paulista, tal proposta é inédita e vem de encontro com o estigma da imagem do paulista empreendedor, baseado na lenda bandeirante, rica em uma mistura da qual o negro africano ficou de fora. Tal hiato historiográfico justifica a relevância da discussão, não só por questionar teses concretizadas no mundo acadêmico, mas também por contribuir para estabelecer o lugar de uma cultura e uma prática especializada na história brasileira que, até o momento, foi pouco estudada ou mesmo menosprezada, em vista de um olhar, ainda, conservador e tendencioso da história da arquitetura brasileira e paulista. (JESUS, 2020, p. 24-25)

Nesta segunda etapa da pesquisa, na qual este artigo visa apresentar as primeiras conclusões, o meu intuito foi aprofundar as questões teórico-metodológicas, justificando o diálogo com a epistemologia decolonial e com o conceito de diásporas atlânticas. A intenção foi fornecer mais evidências teóricas para a ideia de que a ausência de reconhecimento das técnicas específicas trazidas pelos africanos durante a diáspora é um reflexo da narrativa modernista e colonialista, que atribuiu apenas aos brancos e indígenas a responsabilidade técnica pelas construções paulistas de tradição colonial. Assim, ao negarem à cultura africana sua decisiva participação na produção de significativos bens culturais que auxiliam a entender o desenvolvimento não só de São Paulo, mas também do Brasil, tais leituras expõem sua filiação às narrativas modernistas paulistas que primavam por uma pauta colonialista, excludente, branca e católica.

Esse outro olhar acerca das construções de tradição colonial paulista possibilita referendar São Paulo colonial não apenas como território estigmatizado pelo seu caráter predatório de indígenas e/ou espaço de exploração do trabalho escravizado africano na monocultura de café. Ele abre uma chave de leitura historiográfica que possibilita enxergar São Paulo como região produtora e comerciante de víveres (os viajantes escoavam seus produtos por meio das feiras de moares de Sorocaba e as monções de Itu-Porto Feliz) para as regiões de extração aurífera nas Gerais no século XVIII (Cf. JESUS, 2018). Além disso, tal interpretação também colabora com a consagrada historiografia social da escravidão, para quem os escravizados tiveram seus campos de produção de açúcar e café, bem como as fazendas produtoras de tais bens, como espaços de ressignificação de suas práticas. Tais sujeitos históricos com seus corpos, práticas e conhecimentos especializados

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

ajudaram a construir “a locomotiva” moderna e cosmopolita do século XX, mas que, no entanto, não receberam os devidos louros de tal mudança que recaiu na conta dos imigrantes europeus e dos “quatrocentões” autointitulados herdeiros do bandeirantismo.¹³

A contribuição de africanos e afro-brasileiros no campo da inovação, tecnologia, cultura e artes paulistas é parte da história do Brasil que ainda está para ser contada. A pesquisa visou suprir essa lacuna, ao destacar uma dessas diversas contribuições, como as técnicas de construção em terra aplicadas nas casas bandeiristas. Após examinar todas as evidências apresentadas através da análise de fontes, chegou-se à conclusão de que o domínio da técnica em taipa de mão em São Paulo (prática extremamente complexa, artesanal e amplamente difundida no continente africano, especialmente entre os grupos étnicos que vieram para cá), não pode ter outra filiação que não seja a afro-diaspórica. (JESUS, 2020).¹⁴

Diáspora africana e estudos da decolonialidade em prol das contribuições da cultura africana no patrimônio cultural brasileiro

O uso das discussões acerca da diáspora africana na pesquisa se justifica pelo fato de contribuir para a “leitura da reelaboração de matrizes culturais africanas em sociedades multirraciais como o Brasil”. (LIMA, 2012, p. 8). Assim, não são poucas as evidências que, a partir de tal deslocamento forçado, os africanos carregaram consigo “heranças culturais relativamente variadas” e tiveram que empreender toda a ação contra o poder escravista a fim de criar uma cultura própria nas Américas. (MINTZ; PRICE, 2003, pp.21-22). Os estudos dos antropólogos Sidney Mintz e Richard Price (2003) corroboram com tal olhar, pois baseiam-se na ideia de que os escravizados africanos impactaram a cultura nas Américas a partir de sua capacidade de operar inovações e adaptações tão significativas que resultariam em um processo particular de modos de fazer. A partir daí não é demais partir da hipótese que os saberes populares, como algumas técnicas de construção em terra, tiveram relação direta com a diáspora africana, estendendo-se em direção ao interior do Brasil, passando de geração a geração por meio de sucessivas adaptações, produto da circulação de práticas culturais, em constante diálogo com indígenas e europeus, refletindo-se, decisivamente na arquitetura brasileira e paulista, mas que, mesmo assim, se encontram, ainda, invisíveis aos estudos

13 De acordo com estudos de historiadores sociais, os negros escravizados além de trabalharem na lavoura açucareira e depois cafeeira, também resistiram, reinventaram e ressignificaram tradições e culturas a partir de técnicas especializados. Silvia Hunold Lara (1995, p.46) salienta que é a partir de tais preceitos que se pode evidenciar que os escravos tinham “projetos e ideias próprias, pelos quais lutavam e conquistavam pequenas e grandes vitórias”, situação não reconhecida pelos senhores que tratavam tais iniciativas como “concessões, generosas e paternais”. Tal situação se opõe à ideia de que a escravidão tornava os negros incapazes de desempenhar uma “ação autônoma”, caracterizando-se “como passivos receptores de valores senhoriais”. (CHALHOUB, 1990, p.38 e p.42).

14 É importante destacar que essa tecnologia especializada trazida pelos africanos da diáspora hoje é sinônimo de sustentabilidade devido a seu pequeno custo e baixo impacto ambiental.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

da área. Desta forma, para o campo da história atlântica, da diáspora africana e dos bens culturais, a contribuição da pesquisa se justificou pelo fato de direcionar uma leitura diferenciada sobre o tema, pois constatou-se a efetiva contribuição de técnicas construtivas especializadas trazidas da África para modelos arquitetônicos coloniais paulistas. Objetivo que expande a relevância da investigação para o campo social, pois teve o intuito de retomar tradições, memórias e histórias esquecidas e ou substituídas por interesses vários, a partir de uma análise mais plural e étnica-racial do patrimônio cultural. Ou seja, a relevância da investigação esteve no fato de dotar de protagonismo àqueles que até pouco tempo eram excluídos da história, indo além da recuperação das informações de bens ou de suas características originais e ou excepcionais, perpassando por aquilo que não está dito ou visto e faz parte das memórias dos sujeitos históricos que auxiliaram a construção da sociedade e cultura brasileira, mas que, ainda, estão relegados ao papel de coadjuvantes da história e da sociedade.

Nessa perspectiva, na primeira etapa da pesquisa teve como objetivo enfatizar o papel dos escravizados africanos e sua capacidade de agir a partir de suas diferentes origens, tradições e culturas na arquitetura colonial paulista (Cf. JESUS, 2020). Na segunda fase da pesquisa, cujos resultados apresentamos aqui, levantou-se a hipótese de que o fato de não reconhecer tal agenciamento africano pelas ciências é, em partes, resultado de leituras colonialistas, eurocêntricas ou até deterministas-racistas de técnicos do SPHAN. Concluiu-se que, conforme os pressupostos do modernismo, tais agentes buscaram encaixar os escravizados africanos no mundo do trabalho a partir, apenas, de sua força muscular, desprezando suas experiências, capacidade de inovação e modos de fazer. Conforme o Diretor do órgão, o arquiteto Lúcio Costa (1962, p.174 – 175), havia negro para tudo: “(...) o negro era esgoto; era água corrente no quarto, quente e fria; era interruptor de luz e botão de campainha; o negro tapava goteira e subia vidraça pesada; era lavador automático, abanava que nem ventilador”. Ou seja, de acordo com tal leitura pautada na colonialidade, no eurocentrismo e no determinismo, não haveria negro apenas para contribuir, decisivamente, com seu conhecimento especializado, no diverso mundo do trabalho escravo brasileiro.

Lucio Costa era uma das estrelas da “constelação Capanema” e teve papel determinante no SPHAN sendo, desde a criação do órgão, Diretor da Divisão de Estudos de Tombamentos, posto abaixo apenas ao de Rodrigo Melo Franco. Desta forma, fica mais que claro que a cultura africana não apareceria nos projetos de preservação, pois, para seus técnicos, sua relevância era ínfima. Dessa forma, usar a epistemologia decolonial é crucial para fundamentar a hipótese dessa segunda etapa da pesquisa, pois auxilia a contrariar a leitura étnico-racial excludente, que não se limitava ao pensamento do Diretor da Divisão de Estudos de Tombamentos do SPHAN, mas dizia respeito também ao do corpo técnico do órgão, refletindo-se na prática de preservação nacional.

Assim sendo, como produção científico-política, a “opção decolonial” (MIGNOLO, 2008) é

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

uma posição epistêmica insurgente que pode e deve ser contrária à ausência que não considere o obstáculo do discurso colonial nas práticas de preservação. Por esse motivo, defende-se que as narrativas decoloniais sejam utilizadas para ilustrar as contribuições de culturas e práticas africanas nos edifícios construídos no Brasil, especialmente na arquitetura de tradição colonial paulista.

A epistemologia decolonial advém da construção do grupo de intelectuais latino-americanos Modernidad/Colonialidad (M/C), fundado no fim dos anos 1990, que na época propunha “a radicalização do argumento pós-colonial” (BALLESTRIN, 2013, p. 89). Mas, como movimento, a decolonialidade surgiu da contraposição inerente à fundação da própria modernidade/colonialidade. Conforme Walter Dignolo (2007) ocorreu inicialmente nas Américas pela resistência do pensamento indígena e afro-caribenho e de modo diferente, em contextos asiáticos e africanos, numa tendência de contraposição ao imperialismo britânico e ao colonialismo francês. Por isso, pode-se dizer que Dignolo (2007, p.27) reivindica para o pensamento decolonial um fundamento mais genuíno “en la densa historia del pensamiento planetario decolonial”.

Desta forma, o autor distingue a opção decolonial da teoria pós-colonial e dos diversos estudos pós-coloniais, os quais localiza estarem ancorados no pós-estruturalismo francês, enquanto, “la genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo” (MIGNOLO, 2007, p. 41). O “giro decolonial”, assim, não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 249).

El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial (MIGNOLO, 2007, p. 31).

Assim, pode-se afirmar que o movimento e a genealogia do pensamento decolonial é global, não se confundindo com uma abordagem restrita a indivíduos, mas sim a movimentos sociais, especificamente nas resistências afros e indígenas. Essa proposta teórico-metodológica, que se estende também à prática, nos permite compreender conceitos que nos auxiliam a fazer uma crítica à “História única” (ADICHIE, 2019, p.32), marcada por propostas homogeneizadoras, como as dos modernismos, uma vez que, no movimento, houve propostas que buscaram oferecer o miscigenismo como um remédio para a redução das diversidades. Assim, o que se pretende com a epistemologia e com a divulgação do movimento decolonial não se reduz a uma mera crítica ao colonialismo, pois ao encontrar substância no compromisso de adensar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetra-se profundamente na existência

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

dos povos colonizados, mesmo após “o colonialismo” propriamente dito ter se esgotado em seus territórios.

Por isso, para Castro Gómez e Grosfoguel (2007) e Walsh (2009), mesmo com a descolonização, permanece a colonialidade. Então qual seria a diferença entre os pares colonialismo e colonialidade/descolonialismo e decolonialidade? Para Aníbal Quijano (1992, 437), colonialismo diz respeito a uma “relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes”. Já colonialidade é referente ao fato de que, mesmo com o término das administrações coloniais, não se garante o fim da dominação colonial, sendo justamente possibilitada por estes alicerces deixados de “herança” pelo processo de colonização. Dentre eles, pode-se destacar que o principal é o Estado-Nação, que por si só é um empreendimento eurocentrado e colonial, ou seja, ele é entendido como mais que uma entidade política, pois é “algo que produz sentidos” (HALL, 2000, p. 47 – 49), garantindo a colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 1992, p.437). Esta leitura é coerente com a proposta modernista que fundamentou o nosso modelo de preservação do patrimônio cultural e o dirigiu para enrijecer esse instrumento de colonialidade que é o Estado-Nação.

Dessa forma, são os teóricos do multiculturalismo que podem contribuir para a quebra desse instrumento de colonialidade, o qual é o Estado. Isso é possível porque a concepção de mundo multicultural requer uma busca do reconhecimento do outro num território de uma cultura dominante. Essa “desestabilização” é que possibilitaria a quebra da ideia de homogeneidade dessa comunidade imaginada que é o Estado (ANDERSON, 2008). Por sua vez, Stuart Hall resume tal situação na seguinte premissa:

[...] sua proliferação (*do mundo multicultural*) não contribui para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados – por exemplo, raça, etnicidade, identidade, diáspora – o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado sob rasura. (HALL, 2003, p. 51)

Assim, para tais teóricos existe um ponto ideal para se repensar o Estado a partir desse arcabouço epistemológico: “as suas margens”, ou seja, da sua “periferia onde estão contidas aquelas pessoas, que são consideradas insuficientemente socializadas nos marcos legais”, mas que buscam a assimilação a partir de estratégias que não as façam permitir suas especificidades (DAS; POOLE, 2008, p. 24).

Ao trazer a questão para nossa problemática, pode-se dizer que mesmo sendo claro que a “solução” decolonial/multicultural coloque em xeque o modelo de preservação cultural ligado a teoria modernista, laudatória da noção de Estado-Nação, há de se precaver, pois nos últimos anos

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

estão surgindo discussões que buscam aproximar o modernismo do decolonialismo. (Cf. CAMPOS, 2001, 2006; ROCHA, 2001).

No entanto, é importante salientar que tais aproximações apresentam problemas semelhantes aos levantados no início deste texto, tais como: generalizações sobre o movimento modernista, o conceito de moderno, a Semana de Arte Moderna, além de uma falta de cuidado com as particularidades, especialmente na vertente paulista. Essa aproximação merece mais um parêntese: dos diversos desdobramentos que supostamente surgiram da Semana da Arte Moderna, somente a *Antropofagia* poderia se aproximar dos temas decoloniais, uma vez que o *Manifesto Antropofágico* mostra uma vertente que pode ser lida como anticolonialista e multiculturalista, dentro do possível.

Como aponta Rafael Cardoso (2022, p.206), além de não haver uma ligação clara entre os objetivos da Semana e o movimento antropofágico (o que, conforme o autor, reflete o hábito historicista de atribuir ao movimento de 1922 características que surgiram posteriormente), ambos os grupos não demonstraram interesse sistemático em um tema crucial para a epistemologia decolonial: a questão racial, no que diz respeito ao olhar crítico sobre a colonialidade dos povos de origem africana.¹⁵ Esse cosmopolitismo requerido pelo ego dos representantes da *Antropofagia* é a maior evidência de que ela estava “mal posicionada para falar em nome do nativo” (CARDOSO, 2022.p.218), os afastando, assim, ainda mais, de qualquer narrativa decolonialista de vanguarda. Como a *Antropofagia* aspirava superar a “discussão de nacionalidade e identidade”, poderia se posicionar contra o colonialismo europeu e o nativismo brasileiro, se essa não fosse mais uma das táticas dos seus líderes, Oswald e Tarsila, “para apresentar um apelo exótico, a fim de ganhar credibilidade junto à narrativa subalterna latina, que permeava as mentes dos seus pares entre as vanguardas europeias”. (CARDOSO, 2022, p. 213)

A falta de aceno para uma contribuição afirmativa da cultura africana e o apelo autóctone “como tática retórica”, afasta a *Antropofagia* da mesma forma que afasta o modernismo de uma leitura decolonial crítica capaz de fazer enxergar a contribuição decisiva de tais culturas étnicas raciais na formação do patrimônio cultural brasileiro. Antes, essas narrativas se apoiam em uma leitura excessivamente exótica de tais culturas, que em nada contribuiu ou contribuí para englobá-las à cultura brasileira. Ao contrário, como já foi mencionado aqui, o discurso modernista paulista

15 Segundo Rafael Cardoso (2022, p.206-207): O quadro A negra, de Tarsila, arrolado com frequência como prova do interesse dos modernistas paulistas pela representação da negritude (...) deve mais à voga primitivista pela chamada *nérophilie* (negrofilia), que fazia sucesso em Paris, do que os debates que começavam a agitar o incipiente movimento pelos direitos da população negra no Brasil. Além do mais, citar A negra como afirmativa da identidade afro-brasileira é ignorar o caráter ambivalente da obra, cuja representação brutalizada de uma negra genérica, pintada por uma mulher branca e bem-nascida, é, no mínimo, problemática. (...) Enquanto o “Manifesto de poesia Pau-Brasil” ainda faz referências passageiras, porém estratégicas, à cultura brasileira, “O Manifesto Antropófago” não contém nenhuma (...), em um manifesto de quase 2 mil palavras, dedicado a explorar a contribuição original da cultura brasileira para a modernidade.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

incentivou posturas tendenciosas e estereotipadas, como o tombamento da “Coleção do Museu de Magia Negra”, que mais serviu para estigmatizar a contribuição cultural afro-brasileira do que preservá-la e difundi-la.

Essa prática eminentemente política exercida pelo SPHAN a partir de 1937, repleta de colonialismo, contribuiu significativamente para que um grupo restrito de técnicos se julgasse capazes de decidir quais memórias deveriam ser mantidas e quais deveriam ser descartadas. Tudo isso foi declarado em nome do que deveria ser reconhecido como patrimônio cultural brasileiro. Tal atitude fez com que diversos lugares e práticas culturais fossem mantidos e preservados, mas, por outro lado, relegou àqueles ligados à origem indígena e africana ao esquecimento.

Considerações Finais

No que diz respeito às políticas públicas de preservação do patrimônio cultural no Brasil, ao citar o caso do Rio de Janeiro, enquanto capital do país, Maria Cecília Londres Fonseca (2009, p.56-7) salienta que mesmo tendo sido “uma cidade quase africana durante a primeira metade do século XIX, essa informação não ficou registrada nos bens que ali são identificados como patrimônio cultural brasileiro, nem na leitura que deles fazem os órgãos de preservação”. A autora, então, frisa que ações de recuperação de tais práticas devem seguir iniciativas de promoção e difusão, “que viabilizam a reapropriação simbólica e, em alguns casos, econômica e funcional dos bens preservados”.

Tal exemplo de caso exemplifica bem como o órgão responsável pelas políticas públicas de preservação do patrimônio cultural brasileiro tratou a preservação da contribuição da cultura africana no Brasil. Ao refletirmos, percebemos o quanto essa atitude fez parte de um plano político de formação de nação, ou seja, de criação de uma nação abstrata em todos os sentidos. Isso aconteceu porque buscou uma idealização de país sem tensões, sem diferenças e que ignorasse parte de sua cultura em prol de um grupo que sempre quis manter seus privilégios, cultuando a ambição e a vaidade de resguardar o Estado como algo particular, sem aceitar a presença do diferente e do divergente. Diante da impossibilidade prática de fazer valer tal discurso em um Brasil que tem como uma única marca objetiva a presença das diferenças, buscou-se o refinamento de grupos de intelectuais que detivessem a posse de uma narrativa baseada em dar esse verniz de identidade coesa ao brasileiro. É importante lembrar que a ânsia pela homogeneidade e a busca de um ideal de nação que nunca existiu, vítima, até hoje, milhões de brasileiros que se encontram sob a mira ardilosa da fome, da desigualdade social, do racismo, da xenofobia e da misoginia.

A falta de visibilidade das contribuições das culturas afro-diaspóricas e indígenas, devido à influência dessa narrativa excludente modernista nas políticas oficiais de preservação do patrimônio

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

cultural no Brasil, pode ter deixado algumas práticas e experiências para trás, impedindo que possamos acessá-las por meio de chaves de encaixe perfeito e utilizá-las criticamente em prol de políticas públicas democráticas e de inclusão racial, social e cultural.

Para podermos preservar e instrumentalizar o que nos restou, deve-se ter consciência que tal ação requer uma série de iniciativas e interesses que precisam ser considerados, entre elas o uso crítico de posturas teórico-metodológicas como foi apresentado aqui. Tal estratégia é a metáfora para uma leitura apropriada que deve ser operacionalizada a fim descortinar práticas e narrativas que estão sendo diluídas nos bens culturais por narrativas excludentes e racistas (como as operadas por décadas no SPHAN e depois IPHAN), fazendo com que sejam reconhecidos como representantes de várias histórias e não de uma história única.

Esse novo paradigma deve transcender às questões ligadas à originalidade e excepcionalidade e se concentrar, justamente, nos silêncios e nos “não ditos” que tais bens ou práticas culturais conservaram de alguma forma. Há variáveis que podem ser recuperadas, mesmo que parcialmente, mediante a uma leitura crítica, científica e política, como a epistemologia decolonial, pois somente assim será possível ouvir as vozes e enxergar as práticas e costumes daqueles que tiveram seus direitos negados por um projeto de Nação excludente, classista e intolerante.

Referências

- ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito e várias histórias. *In: ESTEVES, Martha de A. & SOIHET, Rachel (Orgs.). Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia.* Rio de Janeiro, Casa da Palavra/FAPERJ, 2003.
- ADICHIE, Chimmanda Ngozi. *O perigo de uma História única.* São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas.* São Paulo: Unesp, 2008.
- ANDRADE, Mario de. Anteprojeto para a Criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. *In: ANDRADE, Mário de. Cartas de trabalho: correspondência com Rodrigo Mello Franco de Andrade, 1936-1945.* Lélia Coelho Frota (Ed.). Brasília: MEC-Sphan, 1981b, p. 39-54. Republicado em: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 30 – “Mário de Andrade”. Marta Rossetti Batista (Org.). Iphan: Rio de Janeiro, 2002, p. 271-287.
- AMARAL, Aracy. Internacionalismo e nacionalismo no modernismo brasileiro. *In: Artes Plásticas na Semana de 22.* São Paulo: Editora 34, 1998.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política.* 1, p. 89-117. 2013.
- BRASIL. *Decreto-lei n. 25 de 30 de novembro de 1937.* Artigo 1.º. Disponível em:

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em 29 out.2022.

BOMENY, Helena Maria Bousquet (Org.) *Constelação Capanema: intelectuais e políticas*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

CALLADO, Antonio. *Retrato de Portinari*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. O perfeito cozinheiro das almas deste mundo apud ROCHA, João Cezar de Castro. Um tempo antropófago e um espaço multicultural: notas sobre antropofagia e multiculturalismo. In: BERG, Walter Bruno. *As Américas do Sul: o Brasil no contexto latino-americano*. Tübingen: Niemeyer, 2001.

CARDOSO, Rafael. *Modernidade em preto e Branco*. São Paulo. Cia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em:

<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2022.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade. Uma História das Últimas décadas da Escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CHOAY, François. *Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: UNESP, 2001.

CHUVA, Marcia Regina Romero. *Os Arquitetos da Memória: Sociogênese das Práticas de Preservação no Brasil*. Rio de Janeiro; UFRJ, 2009.

COSTA, Lúcio. Antônio Francisco Lisboa, o "Aleijadinho". In: *O UNIVERSO mágico do barroco brasileiro*. São Paulo: Sesi, 1998.

_____. *Lúcio Costa: sobre arquitetura*. Porto Alegre: UFRGS, 1962.

COSTA, Luiz Claudio da. *Vidas precárias: a experiência da arte na esfera pública*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, p. 24-43, 2021.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *Vilas, Parques, Bairros e Terreiros: Novos patrimônios na cena das políticas culturais de São Paulo e São Luís*. Tese (Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2001

COUTO, Maria de Fátima Morethy. "Os retirantes de Portinari - Entre a consagração e a crítica"

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus margenes: etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*. UBA, n. 27, p. 19-52, 2008.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil. 1917-1945*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

EL-DINE, L. R. Z. Ensaio e interpretação do Brasil no modernismo verde-amarelo (1926-1929). *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro). v. 32, n. 67, p. 450–468, maio 2019

FABRIS, Annateresa. *Portinari, pintor social*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Da modernização à Participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico*. org: Antônio Augusto Arantes. Volume 24. Rio de Janeiro: Fundação Pró-Memória, 1996.

_____. *O Patrimônio em Processo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GILIOLI, Renato de Souza Porto. *Representações do negro no Modernismo Brasileiro: artes plásticas e música*. Belo Horizonte: Miguilim, 2017.

FERREIRA, Elaine Cristina Ventura. A musealização do folclore na abordagem da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (anos 1947-1968). *Revista Patrimônio e Memória*. v. 15, n. 2, p. 450-470, julho-dezembro de 2019. Disponível em:

<https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/937>. Acesso em 19 ago.2023.

_____. *Folclore e Museu: A cultura negra no projeto nacional mestiço brasileiro (1947-1982)*. Tese (Doutorado). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, História, 2020.

FILHO, Cícero João da Costa. “Silvio Romero: Contribuição das raças na formação da identidade nacional brasileira”. In: *Anais ANPUH*. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/201901/1548772005_12183a6dfc47dad58c8c0167d404cb40.pdf. Acesso em 22 out.2022.

GÓMEZ, S. & GROSGOUEL, R. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 09-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GRILLO, Ângela Teodoro. *Sambas insonhados: o negro na perspectiva de Mário de Andrade*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2016.

GUEDES, Tarcila. *O lado doutor e o Gavião de Penacho: Movimento Modernista e o Patrimônio Cultural no Brasil: o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)*. São Paulo: Annablume, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. (2018). Da boca do sertão ao ouro verde: Indaiatuba, Itu e a

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

evolução da Arquitetura rural paulista. *Revista Territórios E Fronteiras*. 11(1). 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22228/rt-f.v11i1.795>. Acesso em 31 out.2022.

_____. Entre escravos e taipas: o modo de fazer africano na arquitetura paulista. *História* (São Paulo) [online]. V. 39, 2020. [Acessado em: 31 Outubro 2022], e2020009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020009>. Epub 08 Jun 2020. ISSN 1980-4369. <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020009>.

LARA, Silvia Hunold. Blowin 'in the Wind: E.P. Thompson e a experiência negra no Brasil. *Projeto História*. São Paulo. n.12. p. 43-56. Out. 1995.

LEMOS, Carlos. *Casa paulista*. São Paulo: Edusp, 1999.

Lima, Alessandra Rodrigues. *Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial*. Dissertação (Mestrado) Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN, Brasília, 2012.

MATTA, Roberto da. *Relativizando*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

MICELI, Sérgio. Portinari contingente. In: PEDROSA, Adriano et al. *Portinari popular*. São Paulo: Masp, 2016.

MIGNOLO, W. D. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, W. D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: S. C. Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MINTZ, S. e PRICE, R. *O nascimento da cultura Afro-Americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas-Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOTTA SANTOS, Maria Veloso. Nasce a Academia SPHAN. In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. 24. Fundação Pró-Memória. Rio de Janeiro, 1996

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. Diversidade e Sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. *ANOS 90*. Porto Alegre, v. 15, nº 27, p. 233-255, 2008.

QUIJANO, A. *Colonialidad y Modernidad-razionalidad*. In H. Bonillo (Org.), *Los conquistados* (pp. 437-449). Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992.

ROCHA, João Cezar de Castro. Um tempo antropófago e um espaço multicultural: notas sobre antropofagia e multiculturalismo. In: BERG, Walter Bruno. *As Américas do Sul: o Brasil no contexto latino-americano*. Tübingen: Niemeyer, 2001.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. Modernismo e decolonialismo nas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural brasileiro: narrativas de exclusão e as evidências de contribuições da cultura africana na arquitetura de tradição colonial em São Paulo (séculos XVIII - XIX)

Romero, Sílvio. *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 24, p. 96-105, 1996.

SAIA, Luís. *Morada Paulista*. São Paulo: Perspectiva, 1978

SANTOS, Mariza Veloso Motta & MADEIRA, Maria Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

SCHNEIDER, A. L.; CHIAPERINI DE LIMA, S. Um paulista rumo ao Brasil profundo: viagens, tradições populares e engajamento nacional em Mário de Andrade (1927-1929). *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S. l.]*, v. 73, p. 186–219, 2022. DOI: 10.23925/2176-2767.2022v73p186-219. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/56040>. Acesso em: 22 ago. 2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SLENES, R. *Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava–Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

TRAVASSOS, Elizabeth. Mário e o Folclore. In: *Revista do patrimônio*. Mário de Andrade, Brasília: Iphan, nº 30, p. 91-109, 2002.

VELLOSO, Monica Pimenta. *Modernismo no Rio de Janeiro: turunas e quixotes*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

WIEMAR, G. *Inter-Relações afro-brasileiras na arquitetura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014

WILLIAMS, Daryle. Gustavo Capanema, ministro da cultura. In: GOMES, Angela de Castro (Org.). *Capanema: o ministro e seu ministério*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.