



Decolonialidade, Turismo e Patrimônio na Amazônia: Diálogos Necessários

Wanessa Pires Lott¹
Leandro Eustáquio Gomes²

Submissão em: 26 jan. 2026

Aceite em: 11 jun. 2026

Resumo: Este artigo propõe um exercício de reflexão crítica e decolonial sobre as interseções entre turismo, cultura e patrimônio, com foco particular na região amazônica, utilizando o Forte do Presépio ou Forte do Castelo, em Belém do Pará, como estudo emblemático. Busca-se analisar como os espaços museológicos e a atividade turística podem perpetuar ou desafiar padrões hegemônicos de poder e narrativas coloniais, especialmente em contextos historicamente marginalizados. A partir de uma abordagem multidisciplinar que transita pela teoria decolonial, antropologia do turismo e estudos de patrimônio. Desta maneira, o trabalho discute a importância de reavaliar e reformular práticas de musealização e patrimonialização, a fim de promover uma institucionalização cultural mais inclusiva, que valorize as epistemologias e experiências dos povos do Sul Global. O estudo do Forte do Presépio/Sala Guaimiaba ilustra as tensões entre a colonialidade e a decolonialidade na construção da história, memória e patrimônio cultural, evidenciando os desafios e ambiguidades na promoção de um turismo e gestão patrimonial verdadeiramente decoloniais.

Palavras-chave: Belém do Pará; giro decolonial; patrimônio cultural; turismo cultural; museologia.

Decoloniality, Tourism, and Heritage in the Amazon: Necessary Dialogues

Abstract: This article proposes an exercise in critical and decolonial reflection on the intersections between tourism, culture, and heritage, with a particular focus on the Amazon region, using the Forte do Presépio or Castle Fort in Belém do Pará as an emblematic case study. It seeks to analyze how museum spaces and tourism activities can perpetuate or challenge hegemonic power patterns and colonial narratives, especially in historically marginalized contexts. Drawing from a multidisciplinary approach that spans decolonial theory, anthropology of tourism, and heritage studies, the paper discusses the importance of re-evaluating and reformulating musealization and heritage practices to promote a more inclusive cultural institutionalization that values the epistemologies and experiences of the Global South peoples. The study of Forte do Presépio/Sala Guaimiaba illustrates the tensions between coloniality and decoloniality in the construction of history, memory, and cultural heritage, highlighting the challenges and ambiguities in promoting truly decolonial tourism and heritage management.

Keywords: Belém do Pará; decolonial turn; cultural heritage; cultural tourism; museology.

Descolonialidad, Turismo y Patrimonio en la Amazonía: Diálogos Necesarios

Resumen: Este artículo propone un ejercicio de reflexión crítica y decolonial sobre las intersecciones entre turismo, cultura y patrimonio, con un enfoque particular en la región amazónica, utilizando el Fuerte del Presépio o Fuerte del Castillo, en Belém do Pará, como estudio emblemático. Se busca analizar cómo los espacios museológicos y la actividad turística pueden perpetuar o desafiar patrones hegemónicos de poder y narrativas coloniales, especialmente en contextos históricamente marginados. A partir de un enfoque multidisciplinario que transita por la teoría decolonial, la antropología del turismo y los estudios de patrimonio,

¹ Professora Adjunta do Curso de Bacharelado em Museologia e professora permanente do Programa de Pós Graduação em Ciências do Patrimônio Cultural (PPGPATRI) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Endereço eletrônico: wanessalott@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7026-9852> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0535515713343661>

² Pesquisador/bolsista pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Gestão Integrada do Território (PPGGIT) da Universidade Vale do Rio Doce (UNIVALE). Endereço eletrônico: leandroegomes@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1209-7527> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1282659153268769>

el trabajo discute la importancia de reevaluar y reformular prácticas de musealización y patrimonialización, con el fin de promover una institucionalización cultural más inclusiva, que valore las epistemologías y experiencias de los pueblos del Sur Global. El estudio del Forte del Presépio/Sala Guaimiaba ilustra las tensiones entre la colonialidad y la descolonialidad en la construcción de la historia, la memoria y el patrimonio cultural, evidenciando los desafíos y ambigüedades en la promoción de un turismo y una gestión patrimonial verdaderamente descoloniales.

Palabras clave: Belém do Pará; giro descolonial; patrimonio cultural; turismo cultural; museología.

Introdução

A atividade turística, embora globalmente reconhecida como um potente motor econômico e um vetor para o fortalecimento de identidades, a geração de renda e o intercâmbio cultural (Cabugueira, 2005), carrega consigo uma dualidade complexa. Sua implementação desprovida de uma análise crítica profunda pode resultar em impactos nefastos, como a degradação ambiental, a erosão da identidade cultural local e, crucialmente, a perpetuação de narrativas eurocêntricas que relegam a segundo plano as experiências e os saberes ancestrais dos povos originários e subalternizados (Dall'Agnol, 2012). É neste cenário de tensões e potencialidades que a teoria decolonial emerge como uma ferramenta analítica indispensável, desafiando as lógicas de dominação simbólica e subjetiva herdadas do colonialismo e criticando a reprodução de valores eurocêntricos em instituições culturais e de ensino, a exemplo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e de diversos museus que historicamente privilegiaram bens culturais de uma elite branca e ibérica (Chuva, 2020; Quijano, 2005).

Partindo dessa premissa, este artigo propõe um exercício de reflexão crítica e decolonial, entrelaçando as discussões sobre decolonialidade, turismo, cultura e patrimônio. Nosso objetivo central é identificar ações e propor reflexões pertinentes que abordem a patrimonialização e a musealização – frequentemente calcadas em preceitos eurocentrados – sob a luz da perspectiva decolonial. Para tanto, revisitaremos o Forte do Presépio, em Belém do Pará, um sítio histórico que, em seu complexo, abriga o antigo Museu do Encontro, recentemente renomeado como Sala Guaimiaba. Este local singular servirá como um estudo capaz de revelar as tensões entre a colonialidade e a decolonialidade na construção da história, memória e patrimônio cultural na Amazônia.

Para alcançar este objetivo, a estrutura do artigo será organizada da seguinte forma. Inicialmente, a Metodologia detalhará a abordagem da pesquisa, que combina uma revisão bibliográfica crítica com o trabalho de campo empírico no Forte do Presépio, fundamentando-se nas contribuições de autores da teoria decolonial, da antropologia do turismo e dos estudos

de patrimônio. Em seguida, a seção intitulada ‘O Grito Decolonial na Amazônia: O Caso do Forte do Presépio em Belém do Pará’ aprofundará na teoria decolonial, distinguindo o colonialismo da colonialidade do poder, do saber e do ser, para então analisar a trajetória histórica do Forte do Presépio. Iniciará com a breve descrição de sua fundação colonial, passando pela sua patrimonialização pelo IPHAN, até as problemáticas narrativas do antigo Museu do Encontro e as complexidades da sua recente renomeação para Sala Guaimiaba. Posteriormente, a seção ‘Turismo, Cultura e Patrimônio: Noções Historiográficas e Conceituais’ dedicará-se a estabelecer as bases conceituais para a compreensão dos fenômenos do turismo, da cultura e do patrimônio cultural. Abordaremos a evolução do conceito de turismo, as transformações do entendimento de cultura e a expansão do conceito de patrimônio, do material ao imaterial, e as políticas de salvaguarda, incluindo as contribuições da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO).

Finalmente, a seção ‘Interseções e Desafios: O Turismo Decolonial e a Gestão do Patrimônio’ articulará as discussões anteriores, aplicando a lente decolonial ao estudo do Forte do Presépio e propondo questões cruciais sobre as narrativas priorizadas, o protagonismo das comunidades locais e a valorização do patrimônio imaterial e das epistemologias. Esta análise nos permitirá tecer um diálogo necessário sobre como o turismo cultural pode ser praticado de forma mais ética, inclusiva e verdadeiramente decolonial, culminando em ‘Considerações Finais’ que reforcem a urgência da decolonização dos saberes e das práticas de gestão cultural na Amazônia.

Metodologia

A presente investigação adota uma abordagem metodológica que integra a revisão bibliográfica crítica com o trabalho de campo empírico, visando uma compreensão aprofundada das interseções entre decolonialidade, turismo e patrimônio na Amazônia. O estudo fundamentou-se em uma revisão bibliográfica, perpassando diferentes campos do conhecimento. Esta revisão buscou embasamento na teoria decolonial, explorando as contribuições de autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel e Nelson Maldonado-Torres, que problematizam as estruturas persistentes da colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005). Adicionalmente, foram consultados referenciais do turismo e de patrimônio cultural, permitindo a contextualização da atividade turística e dos processos

de patrimonialização em sua complexidade social. Esta etapa foi crucial para a construção do arcabouço teórico que guiou a análise das tensões e desafios da decolonialidade em contextos museológicos e turísticos. Paralelamente à revisão teórica, realizou-se um trabalho de campo com foco no Forte do Presépio, em Belém do Pará. As visitas ao local foram conduzidas de forma contínua entre os anos de 2024 e 2026. As primeiras incursões no campo se deram em março de 2024, com uma visita exploratória e livre, ou seja, sem a condução dos guias do local. No mês seguinte, foi agendada uma visita guiada, com intuito de identificar a construção narrativa do museu. No segundo semestre do ano de 2024, a mesma rotina foi realizada: primeiramente com uma visita livre e na sequência com uma visita guiada. O método se mostrou pertinente, para a identificação de percepções diferenciadas sobre o local. Nos anos seguintes (2025 e 2026) repetiu-se a estrutura o que levou a construção das bases empíricas do artigo em questão.

O Grito Decolonial na Amazônia: O Caso do Forte do Presépio em Belém do Pará

A Amazônia, território de vasta riqueza biocultural e palco histórico de intensos processos coloniais, oferece um campo fértil para a aplicação da teoria decolonial. Assim sendo, o artigo inicia com um breve caminhar pela teoria decolonial, construída no âmbito do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. Esse coletivo marca um ponto de inflexão fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina. O ano de 1992 é frequentemente apontado como um marco significativo, coincidindo com a publicação do texto de Aníbal Quijano, *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, que viria a ser uma das bases teóricas do grupo. Poucos anos depois, em 1998, intelectuais latino-americanos radicados nos Estados Unidos, muitos deles oriundos do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, organizaram-se coletivamente para articular uma reflexão situada a partir das experiências históricas e epistêmicas da América Latina. Consolida-se assim a efetiva contribuição de pensadores latino-americanos no debate sobre a colonialidade (Ballestrin, 2013).

A originalidade desse movimento reside justamente na ênfase conferida às especificidades históricas, sociais e epistêmicas latino-americanas, distinguindo-se de outras vertentes críticas pós-coloniais. A proposta decolonial se propõe a criar uma ruptura epistemológica profunda com as bases teóricas eurocêntricas, fundamentando-se nas

experiências históricas e nos saberes produzidos no Sul Global. A formação do referido grupo é um processo gradual, envolvendo seminários, diálogos e publicações, e reunindo nomes como Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. Um dos pontos altos do grupo foi a coletânea *Teorias sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, organizada por Santiago Castro-Gómez e Eduardo Mendieta em 1998 (Mignolo, 2007). Somando às publicações como essa e às críticas pertinentes, destaca-se os estudos de Walter Mignolo contra o ‘imperialismo’ dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos

Na ocasião Mignolo denuncia o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (Mignolo, 1998). Para ele, o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate. A história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense – ele mesmo tendo sido uma colônia nas Américas (Ballestrin, 2013, p. 95-96).

Nesse contexto, emerge o ‘giro decolonial’, um termo cunhado por Nelson Maldonado-Torres em 2005. Trata-se de um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade, buscando o surgimento de outros paradigmas e epistemes (Mignolo, 2007). Entre as principais contribuições movimento, destaca-se a distinção fundamental entre colonialismo e colonialidade. O colonialismo refere-se à dominação formal e explícita por potências coloniais, caracterizada pelo controle político, econômico e territorial direto. A colonialidade, por sua vez, constitui uma lógica persistente de dominação, operando por meio de mecanismos sutis de subjetivação e naturalização de hierarquias que transcendem o fim das administrações coloniais formais. Aníbal Quijano trabalha o conceito de ‘colonialidade do poder’ como

um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais (Grosfoguel, 2008, p. 126).

Atualmente, os estados-nação periféricos e os povos não-europeus estão sujeitos a um regime de ‘colonialidade global’, que é imposto pelos Estados Unidos. Essa imposição se manifesta através de instituições como o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, o Pentágono e a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN). Dessa forma, as regiões

periféricas permanecem em uma condição colonial, ainda que não estejam mais sob uma administração colonial direta (Ballestrin, 2013). Isso significa que a colonialidade do poder não representa apenas um vestígio histórico, mas uma estrutura ativa que continua a moldar as práticas socioculturais, econômicas e institucionais contemporâneas.

Essa lógica está intrinsecamente ligada à racionalidade moderna e ao eurocentrismo, que moldaram não apenas a economia-mundo capitalista, mas também os sistemas educativos, científicos, artísticos e culturais. A epistemologia ocidental, com sua *húbris* do ponto zero – termo de Santiago Castro-Gómez – conseguiu ocultar suas próprias localizações geográficas e históricas e biográficas. Cria-se assim uma ilusão de um conhecimento universal, como se os sujeitos conhecedores também fossem universais (Mignolo & Veiga, 2009). Esse ponto de vista supostamente neutro e absoluto tornou-se a base de uma violência epistêmica que desqualifica outras formas de conhecimento (Castro-Gómez, 2005).

Houve uma época em que os estudiosos supunham que o sujeito conhecedor de um assunto é etéreo, separado do assunto que conhece e intocado pela configuração geopolítica de um mundo em que as pessoas são racialmente classificadas e as regiões são racialmente configuradas (Mignolo & Veiga, 2009, p. 24).

Essa suposição, embora insustentável hoje, ainda é largamente apoiada, evidenciando que a questão do racismo e da epistemologia está profundamente em jogo. As instituições como museus, universidades e arquivos, frequentemente operam como dispositivos de reprodução da colonialidade, validando certos saberes e narrativas enquanto marginalizam ou exotizam outros. Isso se manifesta no privilégio epistêmico do dito primeiro mundo, que detém a prerrogativa de classificar e definir o conhecimento legítimo, transformando outras regiões e povos em meros ‘objetos de estudo’ (Mignolo & Veiga, 2009). Dessa maneira, a colonialidade, manifesta-se em três dimensões inter-relacionadas – colonialidade do poder, do saber e do ser –, como uma estrutura complexa de níveis entrelaçados (Mignolo, 2007).

O conceito de colonialidade do poder inova ao interpretar a raça e o racismo como o "princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo" (Grosfoguel, 2008, p. 123). Considerando a raça uma categoria mental da modernidade, sendo que seu significado contemporâneo não possui precedentes históricos antes da América (Quijano, 2005). Alinhado a essa perspectiva, Dussel argumenta que a modernidade, edificada sobre esses fundamentos, legitima uma "práxis irracional da violência" (Dussel, 2000, p. 49).

Já a colonialidade do saber se encontra no âmago do eurocentrismo. Trata-se de uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade, pois regula quais conhecimentos são

considerados legítimos, científicos ou válidos, enquanto desqualifica e subalterniza saberes não-ocidentais, tradicionais ou populares (Mignolo, 2007). Por fim, destaca-se a colonialidade do ser, que impõe hierarquias ontológicas e desumaniza sujeitos racializados e subalternizados, negando sua plena humanidade. Nelson Maldonado-Torres (2008) aprofunda essa dimensão, inspirando-se em Fanon, ao recuperar a ideia de que o ego *conquiro* – o ‘eu conquistador’ –, precede ao ego cogito cartesiano (Ballestrin, 2013). Frantz Fanon abordou este ponto na obra publicada em 1952, ‘Pele negra, máscaras brancas’ (2020), por meio da socio gênese da alienação do negro. Essa construção não se trata de uma questão individual, mas um produto da formação do mundo moderno/colonial, que colocou o negro na escala mais baixa da humanidade (Mignolo & Veiga, 2009).

Após as independências formais do século XIX, as elites brancas latino-americanas, muitas vezes imersas na civilização da morte ocidental, assumiram o controle dos Estados-nação, mas, em grande medida, preservaram as estruturas coloniais de exclusão. Isso resultou na marginalização contínua de povos indígenas, afrodescendentes e demais grupos subalternizados. Assentada em pilares coloniais, a modernidade justifica uma dita práxis irracional da violência, ocultando a colonialidade sob o ‘mito’ de um projeto civilizatório que define sua própria superioridade e impõe seu caminho de desenvolvimento, sacrificando as ‘vítimas’ desse processo (Dussel, 2000). Dessa forma, as nações latino-americanas foram, em larga medida, edificadas sobre a negação de suas próprias diversidades culturais e epistêmicas.

Ao longo do século XX, em especial durante os regimes autoritários, a colonialidade foi intensificada por meio de políticas culturais e educacionais que priorizaram as narrativas oficiais das elites, silenciando saberes populares, ancestrais e comunitários. Essa lógica se refletiu no âmbito do patrimônio cultural, da museologia e campos correlatos que trabalham com as memórias e identidades locais. Cria-se uma ‘monocultura da mente’, termo que descreve o conhecimento imperial ocidental e sua implementação totalitária e epistemicamente não democrática. Diante disso, o pensamento decolonial propõe não apenas uma crítica teórica, mas uma prática efetiva de ‘decolonização dos saberes’, pautada na construção de diálogos interculturais e no reconhecimento das epistemologias historicamente marginalizadas pelas estruturas modernas-coloniais (Mignolo & Veiga, 2009).

Neste escopo, Mignolo (2010) propõem a ‘desobediência epistêmica’ como um ato necessário para levar a ‘desobediência civil’ a um ponto de não retorno, pois a epistemologia ocidental moderna só permitia reformas, não transformações. Assim a opção decolonial busca

a produção de conhecimento que priorize a vida, desvinculando-se da teia do conhecimento imperial e moderno e da matriz colonial do poder. Portanto, a decolonialidade aparece como um programa de investigação que busca descolonizar a teoria e consequentemente o próprio poder (Ballestrin, 2013).

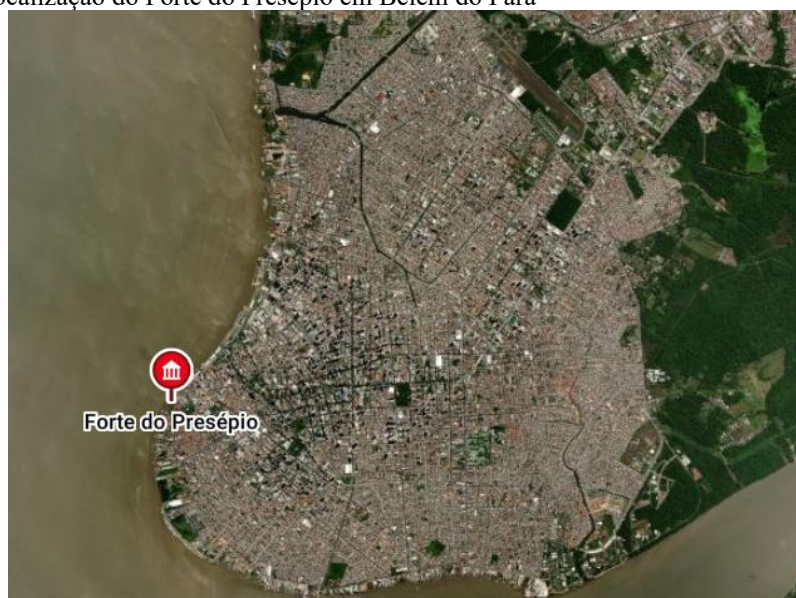
O Forte do Presépio: de símbolo colonial a espaço em reconstrução

O Forte do Presépio, em Belém do Pará, é um exemplo contundente da dinâmica da colonialidade. Fundado em 1616 como um forte de paliçada, o local foi o marco inicial da ocupação portuguesa na região, dando origem ao povoado colonial, denominado ‘Feliz Lusitânia’. Posteriormente o local foi renomeado como Nossa Senhora de Belém do Grão Pará (ver figura 1).

Ao dominarem o espaço localizado entre o Rio Guamá e a Baía do Guajará, bem estratégico por sinal, a intenção dos colonizadores não foi só de ocupar a terra, mas também de reivindicar a posse do Rio Amazonas e controlar toda região banhada por ele. Constrói-se então um forte (Pimentel, 2017, p. 03).

Figura 1

Localização do Forte do Presépio em Belém do Pará



Fonte: Bing Maps, 2026

O forte passou por diversas modificações arquitetônicas e de uso, sendo até mesmo utilizado como hospital em meados do século XVIII.

Agora em caráter regular, era o Forte novamente aproveitado para fins hospitalares, pois nele passou a funcionar o Hospital Militar que por isso chamou-se então “Hospital do Castelo”. Durou pouco a sua função como tal, porquanto já em 1768 o governador Fernando da Costa Ataíde Teive anunciava ter adquirido novas acomodações para o hospital, segundo informa Manuel Barata. Mas, ainda que haja funcionado nesta qualidade pouco tempo, nem por isso o Forte deixou de representar um marco na história hospitalar da capital paraense (Moreira, 2000 p. 310 *apud* Costa, 2007, p. 50).

Já no século XX, o forte saiu da responsabilidade da esfera pública para a privada, em um processo que se concretizou em 1907. Naquele ano, o Forte foi entregue à Port of Pará, que havia recebido autorização do Governo Federal por meio do Decreto nº 5018, de 18 de abril de 1906, para realizar obras de melhoria no porto de Belém. A transferência ocorreu oficialmente em 3 de abril de 1907, quando o Ministério da Guerra o colocou à disposição do Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas que, por sua vez, o repassou à empresa. O termo de entrega, datado de 4 de abril do mesmo mês, estabeleceu que a concessionária poderia demolir o forte, mas com a condição de reconstruir suas muralhas e restaurar o nível do terrapleno, conforme decisão do Governo Federal. Assim, entre 4 de abril de 1907 e 20 de novembro de 1920, o Forte de Belém funcionou como uma dependência de uma empresa estrangeira, marcando o que é considerado um dos usos mais peculiares de sua história (Barroso, 1958). Em 1962, ocorreu o tombamento do forte pelo IPHAN, mantendo a fachada da estrutura quase que inalterada até os dias de hoje (ver figura 2).

Figura 2
Forte do Presépio em Belém do Pará



Fonte: Agência Pará, 2023

Se faz relevante ressaltar que a patrimonialização ocorreu na intitulada fase ‘heroica’ ou ‘de pedra e cal’ do IPHAN. Entre os anos de 1937 e 1979, o órgão priorizou o tombamento de bens relacionados à cultura branca, lusa e católica, alinhando-se à construção de uma identidade nacional após o golpe da República, em 15 de novembro de 1889, que marginalizava outras raízes culturais brasileiras (Chuva, 2020). Aliado ao processo de tombamento, a década seguinte testemunhou a criação de Secretarias de Cultura estaduais e municipais, bem como a legislação para a preservação dessas instituições. Nesse cenário, surgiram diversos museus na cidade, incluindo o Museu do Encontro, constituído em 1998. Ele foi destinado a abrigar a exposição de longa duração de cerâmicas das culturas Tapajônica e Marajoara, além de artefatos descobertos em escavações no próprio forte e em outros sítios arqueológicos da região, e uma coleção de muiraquitãs (Governo do Estado do Pará, 2026).

Em uma breve análise espacial, identifica-se que o museu prima por uma estrutura mais conservadora, optando em alocar as cerâmicas Marajoaras e Tapajônicas no centro e apresentar as informações em painéis com longos textos. Ao lado dos painéis há algumas vitrines com outros artefatos retirados das escavações (ver figura 3). Ademais, a narrativa expositiva revela uma inversão simbólica carregada de significado. Observa-se que, no setor destinada ao rio, que representaria a via de chegada dos invasores, são expostas as cerâmicas Marajoaras e Tapajônicas. Em contraste, no lado que simboliza a terra, historicamente habitada pelos indígenas, encontram-se objetos dos colonizadores, a exemplo de fragmentos de porcelana e botões militares. Tal disposição é interpretada como uma representação subjacente de que a posse da terra permanece nas mãos dos portugueses, relegando os indígenas ao papel de meros visitantes (Pimentel, 2017).

Figura 3
Interior do Museu do Encontro



Fonte: Renne, 2026

Outro ponto de relevância a ser analisado é a exibição da lenda do Muiraquitã³. A imagem apresentada é de uma indígena com traços miscigenados e com o corpo idealizado segundo padrões estéticos europeus. A cópia da obra ‘A Conquista do Amazonas’, de Antônio Parreiras⁴, também é um exemplo contundente da explicitação do poder branco, onde a figura do português é retratada em uma pose dominante, enquanto os indígenas são exibidos em posição de submissão e desalento, notadamente com Guaimiaba ou Cabelo de Velha de costas e cabeça baixa (ver figura 4). Este indígena “Guaimiaba ou Cabelo de Velha, chefou umas das maiores batalhas em 7 de janeiro de 1619 contra a força lusitana” (Pimentel, 2017, p. 05).

³ O Muiraquitã “é um amuleto que tem a lenda. Ele é feito pelos indígenas que moravam na beira do rio. Elas pegavam uma argila tipo de pedra que elas mergulhavam do fundo do rio para tirar essa pedra e elas moldavam com formata de animais, jacaré essas coisas, mas o principal deles é um sapo verde que eles faziam de uma argila e elas davam de presente para os seus maridos e, para eles colocaram no pescoço ou usarem como algum artigo de sorte. Enfim, (...) é um pequeno sapinho feito de pedra, ainda existe alguns aqui no Amazonas” (Patchett, 2018, s. p.).

⁴ A obra original se encontra exposta no Museu Histórico do Estado do Pará, em Belém do Pará.

Figura 4
A Conquista do Amazonas



Fonte: Rede Pará, 2015

Diante do exposto, é pertinente considerar que a exposição do Museu do Encontro, ao mesmo tempo em que exibe exemplares artísticos indígenas de inegável valor, não se furta a legitimar a narrativa dos colonizadores, omitindo a perspectiva dos povos dominados. Desta maneira há um reforço da colonialidades na narrativa museal, que, por sua vez é reforçada pela denominação do museu como Museu do Encontro. Sob uma ótica crítica, o conceito de ‘encontro’, empregado para caracterizar as interações iniciais entre portugueses e indígenas, configura-se como um eufemismo de notável inadequação. O museu criou uma narrativa historicamente pacificada e destituída de criticidade em relação ao violento período colonial que se pretende representar.

No entanto, o nome e a concepção desse espaço museológico têm gerado reflexões críticas, especialmente a partir de 2024. Em um trabalho de campo contínuo, realizado entre os anos de 2024 e 2026, nota-se que nas primeiras visitas ao local revelaram uma ênfase institucional na narrativa de um ‘encontro’ entre portugueses e indígenas, tanto na fala dos guias quanto na sinalização do espaço. A visita guiada, embora prevista para ser mediada, frequentemente se configurava como um monólogo que silenciava outras polifonias. Além de reproduzir um discurso que suavizava os conflitos e as atrocidades coloniais, transformando cenários de barbárie em um mero intercâmbio cultural.

Contudo, as visitas realizadas entre maio de 2025 e janeiro de 2026 registraram breves mudanças na fala dos guias, pontuando críticas sobre o processo de colonização. No entanto,

a alteração mais significativa foi a mudança do nome de Museu do Encontro para Sala Guaimiaba, uma homenagem ao líder Tupinambá. Embora a intenção seja decolonial, a substituição de ‘museu’ por ‘sala’ pode ser interpretada como um esvaziamento simbólico da importância do espaço e local de memória. Ademais, há uma inércia entre discurso e prática museológica, visto que o acervo físico permaneceu inalterado e os sites oficiais ainda se referem ao antigo nome. Este caso ilustra a complexidade e a morosidade das transformações decoloniais em instituições culturais.

Turismo, Cultura e Patrimônio: Noções Historiográficas e Conceituais

Para compreender plenamente as implicações do caso do Forte do Presépio aqui exposto, é fundamental revisitar as noções de turismo, cultura e patrimônio. Se faz relevante começar pela atividade turística, pois o espaço é colocado pelo governo local como uma das grandes atrações da cidade (Museus Pará, 2026).

A atividade turística desde suas origens envolveu o deslocamento de pessoas de seu local de origem para um destino, provocando profundas alterações econômicas, políticas, culturais e sociais. O turismo de massa, impulsionado pelos avanços tecnológicos e a busca por lazer pós-Segunda Grande Guerra, expandiu esse fenômeno, tornando-o uma das maiores atividades econômicas do planeta.

A partir de 1950, com o crescimento econômico na Europa e nos Estados Unidos, se criaram condições para a retoma das viagens turísticas. Para tal, muito contribuíram os sindicatos, que conquistaram o direito à redução do horário laboral e às férias pagas, o que aumentou o poder de compra das famílias e permitiu que o turismo entrasse definitivamente nas práticas de lazer (Milheiro & Melo, 2005, p. 117).

Assim sendo, se viu a necessidade de criar segmentações do turismo, sendo o turismo cultural o que assume um papel central na presente discussão. Esse segmento

tem nos recursos provenientes de heranças patrimoniais de referencial cultural-histórico - tais como monumentos, obras de arte, documentos e manifestações tradicionais - os seus atrativos principais (ABBTUR, 2003, p.159).

O turista que tem como prioridade esse seguimento busca conhecer a localidade através de suas manifestações culturais, edificações e costumes, bem como a forma como esses elementos moldam o presente dos indivíduos. Há um crescente interesse em compreender novas culturas, por meio da observação da vida cotidiana, a história, suas

manifestações culturais, da arquitetura e do modo como estas se interagem com o meio que os rodeia (Perez, 2009).

No entanto, essa experiência de contato com outras culturas não é isenta de riscos. O turismo, ao envolver pessoas com bagagens culturais e socioeconômicas muito diferentes, pode gerar impactos negativos, como degradação e destruição dos recursos naturais, transformações bruscas da identidade local e/ou apresentação estereotipada do local (Zanirato, 2010). A turistificação de bens culturais, quando estes são vistos meramente como ferramentas para alcançar recursos financeiros, pode levar à descaracterização do local, bem como a desconexão da comunidade local com seu próprio espaço (Fratucci, 2007).

Assim sendo, é relevante retomar as percepções sobre o termo/conceito cultura, que se modificou a partir da ideia de cultivo, para abranger de forma mais ampla os modos de vida material, intelectual e espiritual (Azevedo, 2017). No contexto acadêmico, a antropologia é a área com maior responsabilidade para estudar a cultura em suas diversidades históricas e geográficas. Tendo como base os estudos etnográficos e antropológicos que versam sobre o campo das identidades e memórias, os intelectuais reconhecem que as transformações culturais, sejam elas graduais ou bruscas, podem ser resultantes de complexos jogos de forças. No entanto, as diversidades não podem ser tomadas no viés de predeterminações e de hierarquizações das culturas, uma visão que se tornou ultrapassada, após críticas de autores como Franz Boas⁵ ainda no início do século XX.

Boas critica teorias deterministas aplicadas ao estudo da cultura humana, como, por exemplo, o determinismo geográfico e econômico (...) Nas teorias de Boas, destaque para a insistência do autor no estudo dos diferentes tipos culturais que compõem a humanidade em oposição à ideia de raça que classifica os seres humanos como se estes fossem inferiores ou superiores uns dos outros, de acordo com fatores externos, como, por exemplo, cor da pele, localização geográfica, costumes etc. Dessa maneira, ele combate o preconceito que desqualifica pessoas e as colocam numa condição de inferioridade umas das outras (Pereira, 2011, p. 105).

Conceitos como esses de cultura, apoia a teoria decolonial aqui já discutida, como também a pretendida ação das políticas de gestão do patrimônio cultural. Ao retomarmos a gênese, o termo patrimônio deriva do latim *pater*, significando herança, legado, aquilo que o pai deixa para os filhos (Alves, 2025). Contudo, a concepção atual ultrapassa os bens materiais, abrangendo as expressões culturais que se manifestam no modo de agir, pensar, construir e interagir com o outro e com o meio ambiente, abrangendo a imaterialidade das

⁵ Franz Uri Boas (1858 - 1942) foi um dos pioneiros da antropologia moderna. Desenvolveu seus estudos nos Estados Unidos da América.

manifestações culturais. Essa perspectiva emerge de maneira contundente no final do século XX e início do século XXI.

No Brasil a absorção da questão imaterial se fez principalmente pela inclusão da cultura popular no debate sobre a salvaguarda, que, por sua vez, foram significativamente impulsionadas pela criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) em junho de 1975. Baseado no conceito de referências culturais, o CNRC reconheceu que as manifestações brasileiras abrangiam não apenas produções materiais, mas também valores intangíveis. Um exemplo notável de seu trabalho foi o projeto ‘Tecelagem Manual no Triângulo Mineiro’, que investigou tanto os bens materiais quanto, e principalmente, os saberes associados a essa produção artesanal (Fonseca, 1997).

Em 1979, por questões financeiras, o CNRC foi integrado ao ‘Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas’ (PCH) e à ‘Fundação Nacional Pró-Memória’ (FNPM). Essa fusão fortaleceu a visão ampliada sobre o patrimônio, especialmente durante a gestão de Aloísio Magalhães (1979-1982). A crescente necessidade de integrar as matrizes culturais dos povos originários e afrodiáspóricos ganhou destaque, coincidindo com a abertura política do Brasil na década de 1970, após um longo período de regime civil-militar (Gallo & Rubert, 2014). Após duas décadas de debates, surgiu um novo instrumento jurídico de proteção, o ‘Registro’, que se somou ao “Tombamento”. O reconhecimento e a proteção do Patrimônio Imaterial no Brasil foram formalizados com o Decreto Federal nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que instituiu o ‘Registro de bens culturais de natureza imaterial’ e o ‘Inventário de referências culturais (INRC)’. Essa iniciativa federal impulsionou Estados e Municípios a desenvolverem suas próprias políticas de salvaguarda. O Registro foi crucial para validar a contribuição cultural de diversos grupos sociais brasileiros, muitos dos quais haviam sido historicamente marginalizados na construção da memória e identidade oficial pelo IPHAN (Lott et al., 2024).

Embora esse novo instrumento tenha dado visibilidade a culturas antes ignoradas, a ampliação do escopo patrimonial gerou desafios. Uma dificuldade reside na definição de critérios claros para a eleição do Patrimônio Cultural Imaterial, o que pode levar à banalização do conceito. Há o risco de transformar bens culturais imateriais em meros objetos de consumo ou de torná-los um ‘fetiche’, ou seja, uma mercadoria (Veloso, 2006). Tal ação é recorrentemente vinculada à turistificação.

Para combater essa fetichização e/ou turistificação do patrimônio cultural, a UNESCO agiu preventivamente. Em 1989, na 31ª Conferência Geral, foi promulgada a ‘Recomendação

aos Estados-membros sobre a Salvaguarda da Cultura Popular e Tradicional’, que buscou definir os contornos do patrimônio imaterial. Essa recomendação enfatizou a importância da cultura tradicional e popular como ‘cultura vivente’, reconhecendo a fragilidade, especialmente das tradições orais, e a necessidade de proteção para evitar sua perda (Abreu, 2014). Dessa forma, a UNESCO incentivou os Estados-membros a protegerem os testemunhos vivos e passados de suas culturas, desenvolvendo dispositivos jurídicos/administrativos e bancos de dados. O documento também destacou a importância de proteger não apenas os produtos culturais, mas também os produtores e detentores dessas tradições.

É importante notar que essa Recomendação foi resultado da atuação de ONGs, representantes de países emergentes e ativistas que defendiam a valorização das culturas populares. Esse movimento culminou em outros documentos da UNESCO, como a ‘Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural’ de 2002, que promove o diálogo e o respeito à diversidade cultural como dever das políticas nacionais e internacionais. Finalmente, para formalizar a proteção do patrimônio imaterial, a UNESCO promulgou em 2003 a ‘Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial’. Esta convenção prioriza os conhecimentos tradicionais, estabelecendo que devem ser "identificados, documentados, inventariados com o fim último da preservação deste legado para as gerações futuras" (Abreu, 2014, p.18). A Convenção também ofereceu uma definição abrangente:

[O Patrimônio Cultural Imaterial são] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (UNESCO, 2003, art. 2º).

A partir dessa definição, a Convenção propõe que os Estados-membros implementem medidas de salvaguarda do Patrimônio Imaterial em seus territórios, com a participação ativa das comunidades detentoras desses bens. Essa efetiva inclusão das manifestações imateriais no *hall* seletivo do patrimônio abre caminhos para a decolonização de espaços tombados como o Forte do Presépio. Por se tratar de um local que abarca um museu com peças indígenas, por que não apresentar os saberes e modos de vida dessas comunidades?

Interseções e Desafios: O Turismo Decolonial e a Gestão do Patrimônio

Diante do que até então foi debatido nesse artigo, revela-se a urgência de uma abordagem decolonial para o turismo e a gestão do patrimônio, especialmente em regiões como a Amazônia. A experiência do Forte do Presépio ilustra vividamente como as instituições culturais, ao invés de meros repositórios de objetos, são arenas onde se confrontam e se (re)constroem narrativas históricas. A transição de Museu do Encontro para Sala Guaimiaba, apesar das ambiguidades e lentidão na implementação, reflete uma busca de (re)construção de espaços. Dessa maneira, há a possibilidade de o local servir como ferramenta de institucionalização cultural, superando os critérios técnicos excludentes e coloniais que os guiavam predominantemente no passado. Ou seja, há um caminho de pensar o museu no viés da decolonialidades, pois

uma sala de museu é palco para a encenação de identidades forjadas por relações de poder sedimentadas pelo tempo desde a colonização. Paredes e vitrines, em suas divisões retilíneas, decompõem o mundo em seus fragmentos para a compreensão visando a dominação de seu conjunto. Os museus, ao encenar o Outro construindo distâncias invisíveis entre quem vê e quem é visto, quem produz e quem consome, ou quem pensa e quem é objeto de pensamento, materializam, nos regimes de colonialidade herdados de um passado pouco contestado, os patrimônios valorados no presente (Brulon, 2020, p. 03)

Aliando ao discurso museológico decolonial, a ação do turismo cultural pode contribuir para a superação de uma narrativa pacificada e acrítica do passado colonial. Significa reconhecer as violências impostas aos povos originários e as formas de invasão do território. Nesse sentido, um turismo cultural efetivamente decolonial precisa questionar:

1. Quais narrativas são priorizadas? A musealização e a promoção turística de bens como o Forte do Presépio devem ir além da história oficial de Belém, que o coloca como ponto de formação da cidade e como lugar de onde se expandiu o território, bem como representatividade do poder, inicialmente o militar e o religioso e, no segundo momento, o da Província ou do estado. É imperativo integrar as vozes e as memórias dos povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos que foram subalternizados por essa narrativa hegemônica.

2. Quem são os protagonistas da experiência turística e patrimonial? A mudança do nome para Sala Guaimiaba é um passo, ainda que incipiente, em direção ao reconhecimento de Guaimiaba como protagonista de uma das primeiras grandes revoltas indígenas documentadas na Amazônia. No entanto, a decolonialidade exige que a participação e o protagonismo das comunidades locais sejam centrais em todo o processo, desde a concepção até a gestão das atividades turísticas e patrimoniais.

3. Como o patrimônio imaterial e as epistemologias locais são valorizados? Há de se construir uma destacada importância dos bens de natureza imaterial, que são as manifestações culturais, literatura popular, gastronomia, música e medicina ancestral. Um olhar decolonial expande essa compreensão, valorizando não apenas as manifestações culturais, mas também os modos de vida, os saberes ancestrais e as cosmologias que coexistem e resistem à colonialidade do saber. O Forte do Presépio revela uma morosa mudança de paradigma, que ainda apresenta grandes fragilidades ao velar discursos hegemônicos, como exposto ao transformar o que outrora tinha status de museu em uma sala, o que reflete um movimento incipiente de descentralização das narrativas coloniais.

A necessidade de revisitar e reestruturar as práticas e os locais de musealização e patrimonialização no Brasil é premente, em especial nos espaços e territórios cruciais à memória nacional. Trata-se de um chamado explícito para romper com o discurso enviesado, autoritário, colonial e monológico que historicamente deturpou conflitos e genocídios, forjando enganos com o intuito de criar uma identidade nacional, muitas vezes direcionada ao consumo do turista.

Considerações finais

Ao finalizarmos esta reflexão sobre a decolonialidade, o turismo e o patrimônio na Amazônia, reitera-se a urgência e a complexidade dos diálogos propostos. Percorrendo as intrincadas relações entre a atividade turística, a cultura e a patrimonialização, e tendo como fio condutor o Forte do Presépio em Belém do Pará, este artigo buscou desvelar as camadas de colonialidade que ainda permeiam a construção da história, da memória e da identidade em espaços museológicos e destinos turísticos.

A análise demonstrou que, a atividade turística tem o potencial de fortalecer identidades e promover intercâmbios. No entanto, sua execução desprovida de um olhar crítico pode, paradoxalmente, solidificar narrativas eurocêntricas e marginalizar os saberes e as experiências dos povos subalternizados (Dall'Agnol, 2012). O Giro Decolonial, aqui compreendido como um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, tornou-se a lente indispensável para questionar a colonialidade do poder, do saber e do ser que, como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Nelson Maldonado-Torres tão perspicazmente delinearam, continuam a moldar as estruturas contemporâneas, mesmo após as independências formais.

O caso do Forte do Presépio ilustra com clareza as tensões dessa dinâmica. Observamos que a própria patrimonialização, realizada na fase ‘heroica’ do IPHAN, historicamente privilegiou bens de uma elite branca, lusa e católica, resultando em uma ‘monocultura da mente’ que silenciava outras raízes culturais brasileiras (Chuva, 2020). A narrativa expositiva do antigo Museu do Encontro, com sua inversão simbólica carregada de significado, relegando os indígenas ao papel de meros visitantes e legitimando a posse portuguesa da terra (Pimentel, 2017), é um exemplo contundente da perpetuação de uma práxis irracional da violência (Dussel, 2000) e da violência epistêmica do eurocentrismo (Mignolo, 2010). A discussão sobre a cultura, amparada nas críticas de Franz Boas ao determinismo, serviu para desmistificar hierarquias e preconceitos, reforçando a base teórica decolonial e a necessidade de valorização das diversas manifestações humanas, em contraste com a ‘monocultura da mente’ imposta pelo conhecimento imperial ocidental.

Contudo, as recentes, ainda que lentas e ambíguas, transformações observadas no Forte, especialmente a mudança para Sala Guaimiaba e as pontuais inflexões no discurso dos guias, representam um movimento incipiente de ‘desobediência epistêmica’ (Mignolo, 2010). Esse esforço, embora ainda marcado por fragilidades – como a desvalorização simbólica de ‘museu’ para ‘sala’ e a inércia do acervo físico –, sinaliza uma busca por reconstrução de espaços que se proponham a serem ferramentas de institucionalização cultural mais inclusivas. Esse ponto nos remete à discussão sobre a evolução do conceito de patrimônio, do material ao imaterial, e a importância do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial para dar visibilidade a culturas antes marginalizadas.

A superação de uma narrativa pacificada e acrítica do passado colonial, portanto, não é um mero exercício intelectual, mas uma exigência ética para um turismo cultural verdadeiramente decolonial. Isso implica questionar as narrativas priorizadas, resgatar o protagonismo das comunidades locais e, crucialmente, valorizar o patrimônio imaterial e as epistemologias que coexistem e resistem à colonialidade do saber. A UNESCO, com sua Recomendação de 1989 e a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de 2003, já nos oferece um arcabouço para essa inclusão, que deve ser ativamente empregado para combater a fetichização e a turistificação do patrimônio cultural (Veloso, 2006). A seção ‘Interseções e Desafios: O Turismo Decolonial e a Gestão do Patrimônio’ aprofundou exatamente nessas questões, chamando atenção para a forma como os espaços culturais atuam na (re)construção das identidades e na encenação das relações de poder (Brulon, 2020).

Em suma, a trajetória do Forte do Presépio/Sala Guaimiaba em Belém do Pará é mais do que um estudo de caso; é um convite e um desafio. É um lembrete vívido de que a decolonização da mente e dos espaços é um processo contínuo e multifacetado, que exige uma ruptura consciente com o discurso enviesado, autoritário, colonial e monológico que historicamente forjou enganos e silenciou vozes. É urgente que revisitamos e reestruturamos nossas práticas e locais de musealização e patrimonialização, especialmente na Amazônia, para que possam verdadeiramente refletir e celebrar os saberes e as vivências locais, promovendo um turismo e uma gestão patrimonial que sejam, em essência, decoloniais e justa. Somente assim poderemos edificar uma memória nacional que se liberte das amarras do passado colonial e abrace plenamente a pluriversalidade de nossas raízes.

Referências

- ABBTUR. Associação Brasileira de Bacharéis em Turismo (2003) *Turismo: Enfoques teóricos e práticos*. Editora Roca
- Abreu, R. (2014). Dez anos da Convenção do Patrimônio Imaterial: Ressonâncias, apropriações, vigilâncias. *E-Cadernos CES Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal*, 21, 14-32. <http://www.reginaabreu.com/site/index.php/artigos/item/115-2014-dez-anos-daconvencao-do-patrimonio-imaterial-ressonancias-apropriacoes-vigilancias>
- Alves, A. T. (2025) Herança ou patrimônio? O que realmente definimos como nosso legado cultural? *Memória e Informação*, 8(2), 1-17. <https://memoriaeinformacao.casarui Barbosa.gov.br/index.php/fcrb/article/view/281>
- Agência Pará (2023) *Forte do Presépio*, <https://agenciapara.com.br/galeria/15605/av-nazare-e-forte-do-castelo#lg=1&slide=4>
- Azevedo, F. P. (2017) O conceito de cultura em Raymond Williams. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, 3, 205-224 <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/7755>
- Ballestrin, L. (2013) América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117. <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>
- Barroso, V. (1958) *Forte do Castelo: Sua breve história*. Imprensa Oficial.
- Bing Maps (2026) *Forte do Presépio*, <https://www.bing.com/maps/search?mepi=60%7E%7EEmbedded%7ELargeMapLink&ty=18&vdpid=6388624786607570945&v=2&sV=1&FORM=MIRE&style=a&q=forte+do+presepio&cp=-1.454420%7E-48.505405&lvl=16&sd=0>
- Brulon, B. (2020) Descolonizar o pensamento museológico: Reintegrando a matéria para repensar os museus. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 28, 1-30. <https://www.scielo.br/j/anaism/a/KXPYHFZfFNqtGd9by39qRcr/?lang=pt>
- Cabugueira, A. (2005) A importância econômica do turismo. *Revista Turismo & Desenvolvimento*, 2(2), 97-104 <https://scholar.archive.org/work/ccbomx4tgzfzlt2niaf4nxmpu/access/wayback/https://proa.ua.pt/index.php/rtd/article/download/13885/9373/>
- Chuva, M. (2020) Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: Historiando concepções e práticas. In: A. Duarte (Ed.), *Seminários DEP/FLUP. Universidade do Porto*. (pp. 16-35. https://www.academia.edu/download/65564949/Marcia_Chuva_FLUP.pdf
- Costa, D. F. (2007) *Além da pedra e cal: A (re) construção do Forte do Presépio*. Mestrado em História Social da Amazônia. Universidade Federal do Pará. <https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/4211>
- Dall'Agnol, S. (2012) Impactos do turismo x comunidade local. *SEMINTUR-Anais do VII Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul. Turismo e Paisagem: relação complexa*, 16, 1-5. https://www.ucs.br/ucs/eventos/seminarios/semintur/semin_tur_7/arquivos/02/06_Dall_Agnol.pdf
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In: E. Landier (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Clacso
- Fanon, F. (2020) *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu Editora

- Fratucci, A. C. (2007). Os processos de turistificação do espaço e a atuação dos seus agentes produtores. *Anais do X Encontro Nacional de Turismo em Base Local*. João Pessoa, PB: UFPB, 1099-1109. https://www.academia.edu/download/5371756/Os_processos_de_turistificacao_do_espaco..._ENTBL_2007.pdf
- Fonseca, M. C. L. (1997) *O Patrimônio em processo: Trajetória da política federal de preservação no Brasil*. UFRJ; IPHAN
- Gallo, C. A., & Rubert, S. (Orgs.) (2014) *Entre a memória e o esquecimento: Estudos sobre os 50 anos do Golpe Civil-Militar no Brasil*. Editora Deriva.
- Grosfoguel, R. (2008) *La opción decolonial: Desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso*. Tabula Rasa, (8), 243-281 http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000100013
- Governo do Estado do Pará (2026) *Museu Forte do Presépio*. <https://museus.pa.gov.br/museus/169/museu-do-encontro>
- Lott, W. P., Cardoso, W. M., & Teixeira, M. F. (2024) *Carimbó: Um patrimônio cultural brasileiro na Amazônia paraense*. *Novos Debates*, 10(1), 1-17 <https://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/411>
- Maldonado-Torres, N. (2008). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 127-167. <https://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- Mignolo, W. (2007) Del giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. *Revista de Ciencias Sociales*, 119 https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0482-52762007000200002
- Mignolo, W. (2010) *Desobediência epistêmica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Del Signo
- Mignolo, W., & Veiga, I. (2009) Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial., *Theory, Culture and Society*, 26, 1-23. <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142/43060>
- Milheiro, E., & Melo, C. (2005) O Grand Tour e o advento do turismo moderno. *Revista Aprender*, 30, 114-118 https://www.researchgate.net/profile/Eva-Milheiro/publication/261632848_O_Grand_Tour_e_o_advento_do_turismo_moderno/links/00463534d6f44c8676000000/O-Grand-Tour-e-o-advento-do-turismo-moderno.pdf
- Museus Pará (2026) *Forte do Presépio*. <https://museus.pa.gov.br/>
- Pereira, J. C. (2011) Educação e cultura no pensamento de Franz Boas. *Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais*, (10), 101-118. <https://revistas.pucsp.br/pontoevirgula/article/download/13903/10227>
- Pérez, X. P. (2009) *Turismo Cultural, uma visão antropológica* El Sauzal/Tenerife. España: Aca y Pasos, RTPC. <https://www.academia.edu/download/33006203/50475878-eBook-Xerardo-Pereira.pdf>
- Pimentel, V. M. S. (2017). O discurso de poder do Branco sobre o Índio materializado no espaço museal do Forte do Presépio em Belém do Pará. *Contra os preconceitos: História e Democracia*, (29). http://rj.anpuh.org/resources/anais/54/1489072642_ARQUIVO_OdiscursodepoderdoBrancoobreoIndio materializadonoespacomusealdoFortedoPresepioemBelemdoPara..pdf
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Clacso.
- Renne, M. (2026). *Forte do Presépio*. <https://guia.melhoresdestinos.com.br/forte-do-presepio-236-6602-l.html>
- Patchett, G. (2018) *Muirakuitã Digital Commons* Utah State University. https://digitalcommons.usu.edu/student_folklore_all/411/
- Rede Pará (2015) *Museus paraenses guardam a riqueza da história amazônica*. <https://redepara.com.br/Noticia/114107/>
- Veloso, M. (2006) O fetiche do patrimônio. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano Pré-História e Antropologia*, 4(1), 437-454. <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/363/301>
- UNESCO. Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (2003) *Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. UNESCO <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>
- Zanirato, S. H. (2010). Experiências de prevenção de riscos ao patrimônio cultural da humanidade. *Ambiente & Sociedade*, 13, 151-164. <https://www.scielo.br/j/asoc/a/ny49SDxXghgPNPSq9myPBWQ/?lang=pt&format=html>

