



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
CURSO DE MUSEOLOGIA

LUCAS SANTHIAGO GONÇALVES DE OLIVEIRA TORRES

**ICONOCLASTIA DE ESTÁTUAS: UMA DISPUTA POLÍTICA PELA MEMÓRIA NA
QUEIMA DA ESTÁTUA COLONIZADORA DE BORBA GATO**

Brasília, DF
2023

LUCAS SANTHIAGO GONÇALVES DE OLIVEIRA TORRES

**ICONOCLASTIA DE ESTÁTUAS: UMA DISPUTA POLÍTICA PELA MEMÓRIA NA
QUEIMA DA ESTÁTUA COLONIZADORA DE BORBA GATO**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao curso de Graduação
em Museologia da Faculdade de
Ciência da Informação da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para obtenção do
título de bacharelado em Museologia.

Orientador: Valdemar de Assis Lima

Brasília, DF
2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

SL933i Santhiago, Lucas
 ICONOCLASTIA DE ESTÁTUAS: UMA DISPUTA POLÍTICA PELA
MEMÓRIA NA QUEIMA DA ESTÁTUA COLONIZADORA DE BORBA GATO /
Lucas Santhiago; orientador Valdemar de Assis Lima. --
Brasília, 2023.
 73 p.

 Monografia (Graduação - Museologia) -- Universidade de
Brasília, 2023.

 1. Museologia Decolonial. 2. Memória. 3. Iconoclastia. 4.
Estátua. 5. Antimonumento. I. Lima, Valdemar de Assis,
orient. II. Título.

ANEXO III - FOLHA DE APROVAÇÃO**LUCAS SANTHIAGO GONÇALVES DE OLIVEIRA TORRES****ICONOCLASTIA DE ESTÁTUAS: UMA DISPUTA POLÍTICA PELA MEMÓRIA NA QUEIMA DA ESTÁTUA COLONIZADORA DE BORBA GATO**

Monografia submetida ao corpo docente do Curso de Graduação em Museologia, da Faculdade de Ciência da Informação da Universidade de Brasília – UnB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Bacharel em Museologia.

Aprovado por:

Valdemar de Assis LimaProfessor da Universidade de Brasília
(UnB)
Mestre em Educação**Girlene Chagas Bulhões**Museóloga do Instituto Brasileiro de Museus
(Ibram)
Mestre em Performances Culturais**Clovis Carvalho Britto**Professor da Universidade de Brasília
(UnB)
Pós-Doutor em Estudos Culturais

Documento assinado eletronicamente por **Valdemar de Assis Lima, Professor(a) de Magistério Superior da Faculdade de Ciência da Informação**, em 20/07/2023, às 19:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Clovis Carvalho Britto, Professor(a) de Magistério Superior da Faculdade de Ciência da Informação**, em 20/07/2023, às 20:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Girlene Chagas Bulhões, Usuário Externo**, em 21/07/2023, às 14:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.unb.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **10038035** e o código CRC **41E080D8**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço as amigas de Sankofa Elegbara, Daniel Lofego, Iuiara Pâmela e Kainã Lopes que estiveram presentes ao decorrer de toda a minha graduação, possibilitando diversos diálogos, experiências e aprendizagens enriquecedoras que fazem parte do meu ser. Tendo-me dado apoios em momentos difíceis em que vivi desde quando ingressei no curso de Museologia da Universidade de Brasília, em 2018. E, ainda, por me possibilitarem uma residência temporária durante o processo de criação do presente Trabalho de Conclusão de Curso, sendo possível pesquisar e escrever sob silêncio, e conversar sobre questões da Museologia e aleatoriedades da vida que me fomentaram criatividade e forças para sempre continuar em direção micelial no sentido não linear que se distancia do caminho que segue em frente na linearidade paralisante.

Aos meus familiares que me possibilitaram estar aqui e que me incentivaram em entrar na universidade.

Ao meu orientador, Valdemar de Assis Lima, por aceitar em me orientar em minhas pesquisas e por estar presente ao decorrer desse processo de suma importância de finalização de graduação e de início à pesquisa acadêmica.

À avaliadora e ao avaliador da banca do meu TCC, Girlene Bulhões e Clovis Britto, que aceitaram fazer parte desse processo importante de expansão das minhas noções sobre a pesquisa na academia e que contribuíram com críticas construtivas à minha pesquisa.

E todas as amigas que conheci durante essa caminhada acadêmica de graduação, tendo-me possibilitado pensar e aprender incontáveis vivências e visões de mundos, que participam na construção do eu/ser enquanto verbo de transformação constante.

RESUMO

A memória é constituída pelo movimento da lembrança e do esquecimento, construída sob narrativas de caráter político que seleciona o que será lembrado e o que será esquecido. Suscitando narrativas marginalizadas e contra-hegemônicas, a partir da ação iconoclasta à estátua de Borba Gato, em defesa de sua legitimidade enquanto ato de contestação à memória hegemônica que representa e legitima a violência e a dominação colonial. Fundamentado sob perspectivas da Museologia decolonial, analisa-se e discute-se pressupostos que questionam as concepções de preservação da Museologia conservadora como caminho para a subversão à colonialidade/modernidade e para a valorização de memórias oprimidas e marginalizadas. Fomentando reflexões sobre a necessidade de reconstruções de espaços públicos e de patrimônios culturais que simbolizem a diversidade social existente em nossa sociedade.

Palavras-chave: Museologia Decolonial; Memória; Iconoclastia; Estátua; Antimonumento.

ABSTRACT

Memory is constituted by the movement of remembering and forgetting, built on political narratives that select what will be remembered and what will be forgotten. Evoking marginalized and counter-hegemonic narratives, from the iconoclastic action to the statue of Borba Gato, in defense of its legitimacy as an act of contestation to the hegemonic memory that represents and legitimizes violence and colonial domination. Based on the perspectives of decolonial Museology, assumptions are analyzed and discussed that question the preservation conceptions of conservative Museology as a way to subvert coloniality/modernity and to value oppressed and marginalized memories. Fostering reflections on the need to rebuild public spaces and cultural heritage that symbolize the social diversity that exists in our society.

Keywords: Decolonial Museology; Memory; Iconoclasm; Statue; Anti-monument.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Estátua do Borba Gato é incendiada em São Paulo.....	13
Figura 2: Retrato da mulher escravizada Anastácia.....	42
Figura 3: Revolução Periférica.....	55
Figura 4: Monumento de João de Obá.....	65

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABBM - Associação Beneficente Bembé do Mercado

EUA - Estados Unidos da América

IBRAM - Instituto Brasileiro de Museus

ICOM - Comitê Internacional de Museus

LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgênero, Transexuais, Queer, Intersexo, Assexual

MDB - Movimento Democrático Brasileiro

MINOM - Movimento Internacional da Nova Museologia

Oban - Operação Bandeirante

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 MUSEOLOGIA E PATRIMÔNIO: PODER, MEMÓRIA E MONUMENTALIDADE. 21	21
1.1 Museologia em transformação.....	21
1.2 Indisciplinaridade e prática museológica combativa.....	23
1.3 Poder e memória.....	32
1.4 Poder, monumento e monumentalidade.....	35
1.5 Modernistas e a busca pela neutralidade do monumento.....	38
2 REVISITAÇÕES DE MEMÓRIAS TRAUMÁTICAS: A DESTRUIÇÃO COMO FORMA DE FAZER HISTÓRIA.....	41
2.1 A memória traumática da colonialidade.....	41
2.2 Movimentos sociais e o direito de derrubar estátuas.....	45
3 ICONOCLASTIA À ESTÁTUA DE BORBA GATO: UMA MANIFESTAÇÃO POLÍTICA CONTRA-HEGEMÔNICA.....	54
3.1 Revolução periférica enquanto rebelião antimonumental.....	54
3.2 Monumento de João Obá: uma construção de um espaço público contra-hegemônico.....	62
APROXIMAÇÕES CONCLUSIVAS.....	67
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	70

INTRODUÇÃO

Em minha trajetória acadêmica cursei disciplinas presentes no campo da Museologia e Patrimônio, constituídas pelos conceitos de memória, poder, monumentalidade, lembrança, esquecimento, silenciamento e decolonialidade, tendo me influenciado a pesquisar perspectivas que seguem um caminho divergente ao da Museologia conservadora que entende o museu apenas enquanto espaço físico institucionalizado e a preservação apenas enquanto salvaguarda de bens culturais que os separam da sociedade visando mantê-los intactos diante da ação do tempo.

Por meio desse caminho divergente, aberto pela Nova Museologia desde a década de 1960, foi possível entender os espaços públicos e seus patrimônios culturais como museus e a relação ativa entre a sociedade e os bens culturais também como forma de preservação, sendo a partir dessas perspectivas que questionam a abordagem conservadora da Museologia que decidi pesquisar questões referentes a iconoclastia e a me aprofundar no estudo de caso do ataque à estátua de Borba Gato em São Paulo, 2021, promovido por militantes antirracistas que fazem parte do movimento Revolução Periférica.

Ataque iconoclasta, esse, que me instigou a ver museologia para além das instituições e da academia, mas também no movimento da vida social que acontece nas ruas e nas praças públicas das cidades, visto que o espaço público em que se encontra a estátua enquanto um museu e a queima da estátua de Borba Gato como uma forma de construção da memória, sendo esse ataque, em si, a própria performance antimonumental que visou sensibilizar e incitar a lembrar sobre seu passado colonial racista e machista que continua presente, em contraposição a narrativa dominante que tenta neutralizar seu passado colonizador violento.

Almejo, por meio do presente trabalho, fomentar discussões sobre as ações iconoclastas subversivas contra as estátuas, em que diz respeito ao sentido literal de iconoclastia que significa “quebrador de imagens” e de seu sentido histórico enquanto movimento que contestava a veneração e o uso de imagens e ícones religiosos para converter pagãos em cristãos, tendo como ação e efeito a destruição dessas imagens e a redução de suas influências sobre a fé das pessoas. Com o

intuito político de dar um nome que remeta e faça lembrar ao sentido histórico dessas ações que não acontecem apenas na atualidade, por estarem presentes ao decorrer das histórias das civilizações, de modo a legitimá-las enquanto forma de fazer história e de fazer parte da construção da memória coletiva. Problematizando, assim, as denominações com significados criminais, como vandalismo e terrorismo, utilizadas pelo jornalismo hegemônico para desmoralizar as organizações sociais que combatem a narrativa colonizadora com os ataques às estátuas.

Dando foco no estudo de caso da ação iconoclasta que ocorreu no mês de junho, de 2020, em São Paulo, em que atearam fogo na estátua de Borba Gato com o propósito de contestar as simbologias colonizadoras presentes nos espaços públicos e fomentar o debate na sociedade sobre as narrativas expressas nas estátuas para suscitar as histórias dos grupos sociais marginalizados que não são representados e lembrados nos espaços públicos das cidades.



Figura 1: Estátua do Borba Gato é incendiada em São Paulo. Foto: Lucas Porto

A estátua representa o integrante do movimento bandeirante, Manuel de Borba Gato (1649 – 1718), filho de João de Borba e Sebastiana Rodrigues, era desbravador de sertões, descobridor de minas e hábil administrador das Minas Gerais. Tornou-se genro de Fernão Dias, bandeirante paulista e caçador de esmeraldas, e explorou o interior do país com saques, estupros e outras violências. Faleceu no ano de 1718, quando era juiz ordinário da Vila do Sabará (CARVALHO FRANCO, 1954, p. 176, apud FERREIRA; VIEIRA, 2021, p.52).

A ação contra a estátua de Borba Gato foi influenciada pelos atos iconoclastas que aconteceram em várias cidades do mundo para repudiar o assassinato de George Floyd (segurança), uma pessoa negra, em junho de 2020, por policiais brancos na cidade de Minneapolis (EUA) e dos protestos marcados pela frase antirracista “Vidas Negras Importam” que reivindicavam a punição de policiais assassinos, denunciavam o racismo presente nas agências do Estado e o direito de pessoas negras à vida. Ocorrendo a derrubada e a queima da estátua de Cristóvão Colombo jogada em um lago na cidade de Richmond, na Virgínia; em setembro de 2020 a derrubada da estátua que homenageia Edward Colston, traficante de pessoas escravizadas, e posteriormente lançada em um rio da cidade de Bristol; Remoção da estátua do rei Leopoldo II, colonizador do Congo Belga e responsável por exterminar milhões de congoleses; pichação da estátua que homenageia o Winston Churchill, em Londres, em junho de 2020.

Sendo essas ações iconoclastas como forma de fazer história e de contestar a memória e a narrativa hegemônica simbolizada nas estátuas e monumentos que representam os colonizadores, e, também, de lembrar e representar as histórias dos oprimidos nos espaços públicos.

A memória hegemônica do momento histórico atual é construída sob perspectiva ocidental que se constitui por uma narrativa excludente e seletiva, onde as escolhas de datas, de seus heróis e de monumentos representam em sua grande maioria a cultura ocidental e personalidades brancas, esquecendo as narrativas e histórias não-ocidentais. Essa tentativa de apagamento de diversas culturas em contraposição às diversas representações de fatos históricos racistas e de pessoas escravocratas e genocidas se dá justamente pela relação entre o poder, a memória e a monumentalidade, onde quem possui o poder é quem terá o direito a participar

da construção da memória e de ser lembrado. De acordo com Lara Ferreira, doutoranda em Direito e Raoni Vieira, Mestre em Direitos, especialista em Ciências Criminais:

Os heróis oficiais têm seus títulos e imagens perpetuadas no atravessar dos séculos: seus nomes estão em ruas, praças, cidades, escolas, universidades, departamentos, batalhões, fóruns, tribunais e prédios públicos e particulares em geral. Seus rostos e compleição física jazem eternamente na forma de estátuas, bustos, moedas e medalhas. Frequentemente, homens brancos, ricos, colonizadores e senhores de escravos são o pano de fundo das cidades onde vivem uma grande massa de mulheres, negros, indígenas e pobres. Esses, por sua vez, compõem a margem, são os não-vencedores, os oprimidos; (FERREIRA, Lara. VIEIRA, Raoni, 2021.p.49)

A partir dos conceitos de monumentalidade e poder presentes no texto “Cidade, Monumentalidade e Poder” de Cristiane Moreira Rodrigues (2009), Mestra em Geografia, entende-se a monumentalidade enquanto forma de estratégia utilizada pelo poder para a construção do espaço urbano, onde o monumento possui a função de testemunho do poder, em que representa e simboliza sua narrativa na constituição da memória coletiva para perpetuá-la nas gerações futuras, de modo a ser lembrada e continuar sendo dominante na sociedade. Sendo o monumento, algo ligado diretamente à memória coletiva e que, para além de sua forma concreta, é composta pelo simbolismo (monumentalidade) que contribui na construção do imaginário social.

Ao longo da história, inclusive o presente momento, os monumentos foram e são constituídos pelo que Cristiane Moreira (2009) denomina de “instruções simbolizadas” (ideologias dominantes), compreendendo que as obras arquitetônicas ou escultóricas possuem uma narrativa que fale sobre um pequeno grupo de pessoas que dominam a maioria da sociedade. Sendo a narrativa hegemônica transmitida pelo monólogo do poder, de modo que a população respeite, admire ou fique com medo, para que esse pequeno grupo social continue com o poder e com suas narrativas preservadas e dominantes (MOREIRA, 2009, p.4).

A memória influenciada pelo poder seletivo que decide o que será lembrado e o que será esquecido, como aponta Mário Chagas (2002), é como constitui a presente memória hegemônica enquanto uma narrativa excludente que apenas seleciona a história do ocidente em detrimento das histórias de grupos oprimidos (CHAGAS, 2002, p.44). Compreendendo, assim, o conflito de narrativas a partir da

política das lembranças e esquecimentos em que grupos sociais que sofrem a tentativa de silenciamento contestam e desestabilizam a memória hegemônica, sendo a memória um campo o qual sempre está em disputa pela construção de sua narrativa e pela ressignificação de seus monumentos. Segundo Mário Chagas:

reconhecer que existem relações entre o poder e a memória implica em politizar as lembranças e os esquecimentos. A memória - voluntária ou involuntária, individual ou coletiva - é, como se sabe, sempre seletiva. (CHAGAS, 2002, p.44).

No texto “As ruínas do tempo: memória e levantes” de Nathalia Lambert (2021), pesquisadora e mestra em Artes, a autora aprofunda a questão da dinâmica e da disputa pela história, comentando o entendimento do autor Le Goff (1985), historiador francês, da ação do tempo sobre a história necessitar da ação dos agentes de seu tempo, de modo que “a história está para ser relida, reescrita, desmontada; está para ser demolida como construção e disposta, sem gessos, em participação com o seu tempo presente, suas narrativas, ações e agentes” (LAMBERT, 2021, p.356).

De acordo com Nathalia Lambert a substituição ou derrubada de uma estátua “não vai apagar sua história; no entanto, se apropriar de sua narrativa enquanto sociedade é também fazer história” (LAMBERT, 2021, p.357), chamando essa manifestação/revolta, que está presente no decorrer da história da humanidade, como “história da destruição” e entendendo-a como história, pois:

O fazer da história através da iconoclastia fez parte de diversos momentos das civilizações, por exemplo, a queda da Bastilha durante a revolução francesa, permeada de incêndios, destruições, derrubada da estátua do monarca, fatos que compõem a cena e perduram na história enquanto partes fundamentais da narrativa. (LAMBERT, 2021, p.357)

Compreendendo as estátuas enquanto uma menção do período histórico do homenageado, ao momento de sua construção e ao tempo presente, conclui-se que a estátua está em interação e diálogo com a presente sociedade. Portanto:

Se nesse presente a imagem se torna anacrônica, precisamos questioná-la e adequá-la ao nosso próprio tempo. Neste sentido, a história está sendo feita não destruída, já que o gesto de a arrancar ou de nela intervir pode sacudir os restos de um passado que ainda ecoa. (LAMBERT, 2021, p.357)

De modo que a construção da narrativa se constitui pela concepção de “real” enquanto um “jogo de forças” em que a memória é disputada e não uma verdade

“estabelecida”, “imóvel” e “inabalável” como se fossem universais e inatas (LAMBERT, 2021).

A pesquisa terá como contribuição a fomentação de reflexões sobre a construção do patrimônio cultural por meio de concepções advindas da Museologia Contemporânea, definida por Judite Santos Primo (1999), museóloga, enquanto uma ciência baseada na teoria da ação educativa dialógica constituída na colaboração, união pela libertação e contra a educação bancária, de modo em que se compreenda:

o homem como um ser participativo que busca em colaboração e união com os outros indivíduos a emersão das consciências e do saber levando à inserção crítica da realidade, procura fundamentar-se no diálogo (como revelador da realidade), na criatividade e reflexão crítica (como exercício para a libertação). (SANTOS, 1999. p.17)

Visando, assim, abrir caminhos para pensarmos a transformação cultural dos espaços públicos e de seus monumentos a partir da participação coletiva em contraposição a participação unicamente da elite, de forma que a construção do patrimônio cultural seja libertária e que represente as diferentes narrativas de grupos sociais oprimidos historicamente. De modo que haja o fortalecimento das ações iconoclastas enquanto organização política e intelectual.

Para Judite Primo (1999), as políticas de preservação de bens culturais que não incluem a sociedade na totalidade se torna sem sentido no que diz respeito à noção de preservação enquanto ação coletiva, por ser necessário que essa ação seja entendida como um ato público que possibilite o exercício da cidadania e da apropriação dos bens culturais pelo cidadão. Sendo o exercício da cidadania constituído pelo conhecimento deste sobre a realidade social em que está inserido, sobre a memória que está sendo preservada e qual o cenário político atual em que vive, de modo que esteja consciente em relação às transformações que estão acontecendo para que de fato consiga participar da construção da cultura de forma justa (SANTOS, 1999. p.31). De acordo com Judite Primo:

Podemos dizer, que a museologia tomando como base o Patrimônio Cultural –que é fruto do fazer e saber fazer do homem e, continuando a desenvolver as funções básicas de colecta, documentação, conservação, exposição e acção cultural, todas elas direccionadas ao fazer educativo- cultural na tentativa de despertar a consciência crítica do indivíduo, leva-o assim a reapropriação da memória colectiva e ao direito do exercício da sua cidadania. (SANTOS, 1999. p.32)

Para Suely Cerávolo, museóloga, a Nova Museologia foi composta pela missão dos museus em preservar e educar em prol da sociedade, contrapondo as concepções da Museologia Tradicional que se estrutura pelo tripé constituído pelo objeto de museu, edificação e atividades do museu. Tendo surgido no Movimento Internacional da Nova Museologia (MINOM) nos anos oitenta onde, para Mário Chagas (2007), a Museologia havia deixado de ser sustentada por uma narrativa totalitária e se constituído pela fluidez do inventar e reinventar do patrimônio cultural por parte da sociedade em sua forma mais ampla e diversa possível, em que:

A aceitação dessa descontinuidade e da necessidade de negociação sistemática de significados e funções para o patrimônio cultural musealizado passaram a ser alguns dos antídotos necessários para evitar a germinação de discursos totalizantes (por vezes totalitários) que assim como as práticas museais também se renovaram (CHAGAS, Mário. p.220)

As ações iconoclastas constituídas pelo entrelaçamento entre a destruição e a construção da memória, onde ambos coexistem num movimento que segue o tempo presente sem se prender ao tempo passado, visando a transformação do coletivo e do indivíduo de modo que vai num sentido contrário a ordem estabelecida, diferentemente do movimento do grupo detentor do poder e da memória que prevalece o tempo passado estabelecendo a perda da utopia e dos sonhos para manter o seu poder. Entende-se, assim, que as ações iconoclastas visam subverter a ordem hegemônica a partir da apropriação da memória como forma de intervenção social, almejando tornar a construção dos espaços públicos em processos coletivos que representem os interesses da sociedade como todo (CHAGAS, 2002). O presente trabalho de pesquisa visa construir uma narrativa em que prevaleça o tempo presente em oposição a estagnação da memória ao passado e de possibilitar, a partir de ações iconoclastas, a subversão da memória hegemônica, entendendo que:

A admissão de que a memória acumulada possa ter sido o grande detonador da Revolução de 1789, leva o pesquisador a admitir que se há um movimento de memória que se dirige a um passado e lá se cristaliza - como "culto à saudade", lembrança que aliena e evade o sujeito de si e do seu tempo, lembrança reificada e saturada de si mesma e por isso sem possibilidade de criação e inovação - há também um movimento de memória que se dirige para o presente. É o choque entre esses dois movimentos, com a vitória ainda que temporária do segundo, que gera a possibilidade da memória constituir-se em um grande detonador de transformações e mudanças individuais e sociais. (CHAGAS, 2002. P.45)

A partir das reflexões referentes às concepções de poder, memória, monumentalidade e iconoclastia, almejo fomentar reflexões e confrontos à concepção ocidental que compreende a preservação como oposto conflitante da perda e a memória como oposto conflitante do esquecimento (CHAGAS, 2002). Almejando complexificar o debate a partir de novos horizontes sobre as ações iconoclastas presentes na história, destacando o ato na estátua de Borba Gato.

Para este propósito será necessário analisar as concepções de memória, poder, monumentalidade e iconoclastia a partir de discussões advindas do campo teórico da Museologia e Patrimônio Cultural para aprofundar o entendimento acerca da relação entre memória, poder e monumentalidade e seus consequentes conflitos sociais geradores de ações iconoclastas.

A ação iconoclasta contra a estátua de Borba Gato e os seus consequentes debates e reflexões gerados na sociedade sobre as questões de a ação ser considerada vandalismo ou legítima. E, ainda, complexificar os conflitos pela memória visando evidenciar as narrativas contra-hegemônicas como forma de subversão ao poder hegemônico e que possibilitem o espaço para novas narrativas compostas pelas realidades que grupos marginalizados vivenciam na sociedade.

De acordo com Vladimir Safatle (2010), filósofo, a sociedade possui o direito à rebelião, em contexto de estabelecimento de um governo ilegal, visto que ir contra um governo ilegal é uma ação legal. Nesse contexto, as organizações populares iconoclastas de ataques/derrubadas de estátuas/monumentos possuem base legítima enquanto forma de contestar a memória hegemônica e de construir uma história a partir da não-identificação dos grupos sociais com suas narrativas e simbologias que representam exploradores, genocidas, escravocratas e estupradores, visto que na maioria das estátuas/monumentos são feitas e colocadas nos espaços públicos ilegalmente, pois a sociedade não foi consultada sobre quererem ou não essas representações nos espaços públicos e nem foram incluídas no processo de suas construção. De modo a suscitar as memórias e as narrativas dos oprimidos para serem lembradas e representadas nos espaços públicos.

Dessa forma, a presente pesquisa visa evidenciar a ação contra a estátua de Borba Gato enquanto um movimento político legítimo de contestação dos valores hegemônicos nos quais a simbologia do referido bandeirante constitui-se pelo

“passado” colonial que ainda diz respeito à realidade social em que vivemos atualmente. Almejando contribuir na ampliação dos horizontes da Museologia e de fomentar discussões sobre os papéis dos patrimônios culturais de construção de identidades e narrativas hegemônicas, de modo que se reflita sobre como práticas museais possam ser transformadas para que se construa uma memória justa e diversa. Sendo essas questões trabalhadas ao decorrer dos três capítulos subsequentes.

No primeiro capítulo “Museologia e patrimônio: poder, memória e monumentalidade” é contextualizado as transformações do campo da Museologia e Patrimônio e discutido suas questões conceituais que envolvem a museologia social e a decolonialidade enquanto perspectiva que visa combater a desigualdade social, a partir das autoras/es como Santos (2018), Adriana Russi e Regina Abreu (2019), Átila Bezerra Tolentino (2016), Inês Gouveia (2014), Judite Primo (1999), Grosfoguel (1996), Mignolo (2017), Valdemar Lima (2022), Marcele Pereira (2018), Clovis Britto (2019), Siqueira (2021), Aníbal Quijano (2005). Sendo abordado, neste mesmo capítulo, as concepções de poder, memória e monumentalidade para que se possa compreender a relação entre poder, memória e monumentalidade e como ocorrem os conflitos de narrativas que constantemente disputam a memória, a partir das pesquisas de Cristiane Moreira Rodrigues (2009), Mário Chagas (2002; 2017; 2014), Françoise Choay (1925), Jacques Le Goff (1977), Michael Pollak (1989; 1992), Alois Riegl (1903) e Ferreira e Raoni Vieira (2021).

No segundo capítulo “Revisitações de memórias traumáticas: a destruição como forma de fazer história” é abordado e discutido perspectivas contra-hegemônicas referentes às memórias traumáticas e as ações iconoclastas, visando compreender o silenciamento colonial e a construção de estátuas e monumentos nos espaços públicos, que representam apenas as narrativas ocidentais, como estruturas que se entrelaçam e que promovem a continuidade do poder hegemônico a partir de um imaginário coletivo que reprime as narrativas e os traumas dos grupos sociais marginalizados. Sendo essas questões discutidas a partir dos textos de Grada Kilomba (2008), Achille Mbembe (2003), Frantz Fanon (1952), Vladimir Safatle (2021), Walter Benjamin (1931), Nathalia Lambert (2021), Valdemar de Assis (2022), Samuel Quiroga e Pablo Cayuqueo (2022), Joardo Filho (2022) e Alves, Andrade, Botini e Campos (2021).

No terceiro capítulo “Iconoclastia à estátua de Borba Gato: Uma manifestação política contra-hegemônica” será apresentado as causas e autores da construção da estátua de Borba Gato e sua contribuição para a criação do mito dos bandeirantes, criticando a simbolização dessa narrativa hegemônica a partir da ação iconoclasta contra a estátua de Borba Gato e trazendo entrevistas e reportagens do Galo de Luta (2021) e Danilo Oliveira (2021), lideranças que assumiram a responsabilidade sobre a ação contra a estátua. Visando evidenciar os propósitos políticos dessa ação iconoclasta e os seus efeitos para a sociedade, visando, assim, propor caminhos que possibilitem a participação de grupos sociais oprimidos sobre o que, qual ou quem deve ser representado nos espaços públicos da cidade. Questões essas que serão trabalhadas e discutidas a partir das autoras/es como Regiane Oliveira (2021), Lara Ferreira e Raoni Vieira (2021), Waldman (2019), Neves (2021) Samuel Quiroga e Pablo Cayuqueo (2022), Joardo Filho (2022), Alves et al. (2021), Seligmann-Silva (2016), Rancière (1996), Caroline Ruoso (2020).

No final do terceiro capítulo, será abordado o monumento João Obá, construído e localizado na Bahia, como exemplo de construção de espaço público que simboliza a memória social dos afro-brasileiros, fomentando uma reflexão que possibilite formas contra-hegemônicas de construir os espaços públicos das cidades, de modo a evitar a continuidade da composição quase totalitária por monumentos que simbolizam a violência da colonização ocidental. Dessa forma, a discussão dessas outras narrativas estimula o pensar sobre o período posterior às derrubadas de estátuas e monumentos coloniais, permitindo, assim, que vislumbremos coletivamente em possibilidades de um mundo no qual possamos participar de sua construção, com a devida importância dada à preservação de sua diversidade constituinte. Sendo essas questões discutidas a partir das/os autoras/es Rita Machado (2021), Sodré (2002/2017) e da reportagem do site Alô Alô Bahia (2023) que aborda o momento marcante de criação do monumento João Obá.

1 MUSEOLOGIA E PATRIMÔNIO: PODER, MEMÓRIA E MONUMENTALIDADE

1.1 Museologia em transformação

O Movimento Internacional para uma Nova Museologia (MINOM), nomeado na década de 1980 e ainda em voga, tendo entre seus precursores o antropólogo Hugues de Varine, sendo esse movimento influenciado pela mesa redonda de Santiago do Chile, em 1972, e se caracterizado em ter tido delineado uma nova forma de pensar o museu e a museologia ao integrar o museu e a sociedade (ABREU; RUSSI, 2019, p.20). De acordo com Adriana Russi, Doutora em Memória Social, e Regina Abreu, Doutora em Antropologia Social, a “Nova Museologia gerou novas formas de pesquisa, colecionamento e exposições e também novas formas de museus como os ecomuseus, os museus de território, os museus comunitários e os museus sociais” (2019, p.20).

O movimento da “museologia crítica” que defendia a função social dos museus e que visava estabelecer outras formas de diálogo entre profissionais dos museus e diferentes grupos sociais, gerou novas formas de fazer museologia, como, por exemplo, a museologia social que surgiu como alternativa para muitas comunidades criarem museus comunitários como ferramenta para fortalecer e dinamizar suas bandeiras de lutas (ABREU; RUSSI, 2019).

De acordo com Gouveia (2018), Waldisa Rússio, museóloga, defensora das funções sociais dos museus, criadora do Curso de pós-graduação em Museologia, em 1977, resultado da parceria com o Museu de Arte de São Paulo e a FESP, que gerou um importante estímulo à pesquisa em Museologia. Este curso foi dirigido e lecionado pela Waldisa Rússio até 1990, tendo criado um ambiente de formulação teórica, reflexiva e prática da Museologia, enquanto um campo de conhecimento. E mesmo que o foco de sua perspectiva museal fosse a elaboração da memória e a dinâmica social, Waldissa acreditava na necessidade de que tanto os procedimentos teóricos quanto os técnicos fossem considerados, sendo todas essas perspectivas de Waldissa trazidas para o campo museológico nacional em 1970 (GOUVEIA, 2018).

Os objetivos dos museus passam a almejar uma responsabilidade político-pedagógica ao se relacionar com a sociedade. De maneira que possibilite aos públicos se expressarem livremente, valorizando, assim, as diferentes identidades, visões de mundo e experiências individuais que enriqueçam as variedades de histórias trocadas e comunicadas dentro desse espaço museal e que, com isso, possa potencializar e expandir a capacidade de gerar uma memória coletiva constituída pela diversidade de narrativas históricas e pela pluralidade sociocultural.

O museu, enquanto lugar que possibilita expor e comunicar variadas narrativas históricas de diferentes grupos sociais existentes na sociedade, auxilia o indivíduo a criar um senso crítico de maneira autônoma, de modo que o museu ensine o indivíduo ou os públicos que o visitam com a criação de meios que possa causar uma reflexão mútua sobre determinados assuntos e que, a partir dessa relação coletiva, o indivíduo possa interpretar autonomamente o que foi exposto em consonância com suas vivências.

No Brasil, essas mudanças foram implementadas em novas políticas públicas, como, por exemplo, na Política Nacional dos Museus, lançada em maio de 2003, que passou a incorporar os debates da Nova Museologia e da Museologia Social. Modificando a forma de ser do museu, esse espaço passa a ter a participação das comunidades nas tomadas de decisões em seus contextos e práticas (ABREU; RUSSI, 2019).

Tendo, a partir desses debates, surgido novas perspectivas para o campo da Museologia, posteriormente a concepção da Museologia Tradicional que formava o modelo colonialista na maioria dos museus existentes no Brasil até o período da década de 1980, com as exceções dos museus inovadores desenvolvidos durante a década de 1950 por Nise da Silveira (Museu de Imagens do Inconsciente), médica psiquiatra, Darcy Ribeiro (Museu do Índio), antropólogo, e Abdias do Nascimento (Museu de Arte Negra), artista plástico, político e ativista dos direitos civis e humanos das populações negras brasileiras. Embora, na atualidade, esse cenário não seja tão distinto, já é possível observar a presença de museus que não seguem essa lógica colonialista caracterizada pelas hierarquias sociais (raça, gênero e classe), pela valorização apenas do patrimônio material, pela ausência de

participação da sociedade, pelo racismo, pelo machismo, pela LGBTQIA+ fobia e a supervalorização do saber acadêmico em detrimento a outros saberes (CHAGAS, 2017, p.131). De acordo com Mário Chagas, a Museologia contemporânea necessita recuperar a radicalidade criativa, pois:

[...] é indispensável recuperar a potência poética e política dos patrimônios e dos museus em perspectiva decolonial, o que significa contribuir com os avanços dos grupos e povos subalternizados em direção à emancipação e ao exercício pleno do direito à memória, ao patrimônio, ao museu e à cidadania. (CHAGAS, 2017, p.134)

Conforme o entendimento de Judite Santos Primo (1999, p.35) a ação museológica deve contribuir com o fomento de situações que ocasionem à reflexão e ao desenvolvimento da comunidade, fazendo, assim, parte da construção de uma educação dialógica e libertadora que possibilite, suficientemente, a autonomia do indivíduo para que este transforme sua própria realidade. Compreendendo a importância do museu para a comunidade, não só referente ao seu patrimônio edificado e suas coleções, mas principalmente por possibilitar espaços de comunicação e trocas de saberes.

A partir desses novos pensamentos que divergem da Museologia conservadora, resulta-se na museologia social, uma prática museológica que possui como característica fundamental a valorização do indivíduo como sujeito participativo, crítico e consciente da própria realidade, deixando de ter o objeto material como centro de seus estudos e focando na relação do indivíduo com os bens culturais (SANTOS, 1999, p.35).

1.2 Indisciplinaridade e prática museológica combativa

A museologia social é compreendida enquanto uma prática museológica que diverge da museologia tradicional pela alteração do foco ao objeto para o “homem” (o sujeito criador de suas referências culturais) e o engajamento constante nos problemas sociais presentes no dia a dia das comunidades, onde o museu serve para contribuir no desenvolvimento sociocultural. O foco social dos museus, para esse movimento da museologia social, são, principalmente, as pessoas em

vulnerabilidade social e, posteriormente, nas funções operacionais básicas que um museu exige, como a pesquisa, a preservação e a comunicação participativa. Sendo a maior preocupação desse movimento social, questões referentes à melhoria das condições materiais de existência, e as questões políticas, econômicas e ambientais adversas que comunidades constituídas, em sua maioria por pessoas negras e pobres, enfrentam no cotidiano (BEZERRA, p.32).

A consolidação da museologia social no Brasil foi marcada pela oposição de professores e pesquisadores que utilizavam do pretense discurso da neutralidade ideológica para contradizer a utilização do termo “social” na denominada “museologia social” em que fica implícito que outras museologias não seriam sociais e explícito que essa museologia seria social. E como toda decisão é política, o suposto discurso neutro acaba, na verdade, por ter um posicionamento e uma decisão subjetiva composta por ideologias que vão no sentido do conservadorismo, pois sua “neutralidade” se encontra no sentido contrário a posicionamentos críticos e às decisões políticas que almejam subverter a estrutura do poder hegemônico. Sendo assim, os discursos que se consideram isentos de ideologias comprometem-se em proteger e dar continuidade à reprodução do sistema que domina o campo da Museologia (CHAGAS; GOUVEIA, 2014). Inês Gouveia, museóloga, e Mário Chagas entendem a diferença entre a museologia social e a museologia tradicional consoante as seguintes considerações históricas e políticas que desconstróem o pretense pensamento da neutralidade e inexistência da diferença entre as diversas perspectivas do campo da Museologia, sendo:

O que dá sentido à museologia social não é o fato dela existir em sociedade, mas sim, os compromissos sociais que assume e com os quais se vincula. Toda museologia e todo museu existem em sociedade ou numa determinada sociedade, mas quando falamos em museu social e museologia social, estamos nos referindo a compromissos éticos, especialmente no que dizem respeito às suas dimensões científicas, políticas e poéticas; estamos afirmando, radicalmente, a diferença entre uma museologia de ancoragem conservadora, burguesa, neoliberal, capitalista e uma museologia de perspectiva libertária; estamos reconhecendo que durante muito tempo, pelo menos desde a primeira metade do século XIX até a primeira metade do século XX, predominou no mundo ocidental uma prática de memória, patrimônio e museu inteiramente comprometida com a defesa dos valores das aristocracias, das oligarquias, das classes e religiões dominantes e dominadoras.

A museologia social, na perspectiva aqui apresentada, está comprometida com a redução das injustiças e desigualdades sociais; com o combate aos preconceitos; com a melhoria da qualidade de vida coletiva; com o fortalecimento da dignidade e da coesão social; com a utilização do poder

da memória, do patrimônio e do museu a favor das comunidades populares, dos povos indígenas e quilombolas, dos movimentos sociais, incluindo aí, o movimento LGBT, o MST e outros. Seria possível dizer que toda museologia é social, se toda museologia, sem distinção, estivesse comprometida do ponto de vista teórico e prático com as questões aqui apresentadas; mas isso não acontece, não é verdade e sobre esse ponto não devemos e não podemos ter ingenuidade. (CHAGAS, Mário. GOUVEIA, Inês. 2014, p.17)

A partir dessa discussão, que desconstrói a ideia de que toda museologia é social, simplesmente por existir em sociedade, torna-se possível compreender e visualizar com mais nitidez, como se constitui, histórica e politicamente, as diferentes museologias existentes no campo museal. Existindo movimentos museológicos que visam homogeneizar e padronizar os museus para dominar, e movimentos que pensam e praticam a museologia visando contribuir no desenvolvimento da sociedade (CHAGAS; GOUVEIA, 2014). Onde a museologia social enquanto pensar/agir com a comunidade e não para a comunidade, pois:

[...] implica a afirmação da potência da vida contra a exaltação da morte, da escravidão, da barbárie e da tirania; implica o estímulo à insubordinação contra a prática pedagógica que desejando obediência absoluta ordena: “perinde ac cadaver” – comporte-se “como um cadáver”. (CHAGAS, Mário. GOUVEIA, Inês. 2014, p.18).

Como já citado anteriormente, neste trabalho, a importância da recuperação da radicalidade criativa, poética e política para o pensamento museológico, para os museus e para os patrimônios culturais a partir da perspectiva decolonial, consiste em contribuir com o desenvolvimento dos grupos sociais e dos povos oprimidos pela colonização, de modo que conquistem sua emancipação a partir do direito à memória, ao patrimônio, ao museu e à cidadania, para subverter o poder hegemônico (CHAGAS, 2017, p.134). Sendo uma das necessidades da Museologia Social combater à museologia colonizadora, necessidade, essa, que Chagas de forma profunda e poética, expressa o seguinte pensamento:

[...] romper com as camisas de força, com as práticas de domesticação e colonização, com a anestesia e o entorpecimento produzidos pela museologia colonialista que se estrutura em bases hierárquicas e patriarcais, que acredita no poder das disciplinas, que se considera pura e ideologicamente neutra, que atribui mais valor à teoria do que à prática e que valoriza, de modo especial, a memória do poder. (CHAGAS, 2017, p.126)

Compreende-se, que para romper as “camisas de força” (p.156) da museologia colonialista, seja necessário o movimento político decolonial enquanto caminho que vai além da compreensão de que o fim do domínio colonial diante dos territórios não-ocidentais consista apenas na autonomia jurídico-política, sem

considerar as diferentes colonizações referentes às realidades de raça, étnicas, gênero, sexo, epistêmicas, econômicas e culturais. Entendendo que, a partir da autonomia jurídico-política que emergiu da intersecção entre a formação dos estados nacionais e a modernidade, considerado estado não-colonial, se criou e espalhou o museu pelo mundo, enquanto espaço que comunica e representa o patrimônio cultural ocidental, reproduzindo uma visão patriarcal, elitista e cisgênero. Contribuindo para a dominação ocidental da cultura com a perpetuação do projeto ocidental de colonização (Varine-Bohan, 1979, apud CHAGAS, 2017, p.133).

A decolonialidade é um movimento de ativismo político em contraposição à “colonialidade”¹, diferentemente do movimento descolonial que se contrapõem ao “colonialismo”. A decolonialidade reconhece o processo de colonização formado não apenas pelas realidades econômica e política, mas também pela colonização das existências dos diversos povos não-ocidentais, mesmo com o fim do “colonialismo”. Sendo a descolonialidade, no caso, baseada nas ascensões dos estados nacionais em detrimento da administração colonial. No entanto, os autores Castro Gómez, Grosfoguel (2007) e Walsh (2009) compreendem que mesmo com o fim do colonialismo, a colonialidade continua existindo e dominando (SANTOS, 2018, p.3). Segundo a socióloga Vívian Matias dos Santos:

A colonialidade é referente ao entendimento de que o término das administrações coloniais e a emergência dos Estados-nação não significam o fim da dominação colonial. Há, como afirma o autor, a continuidade da estrutura de poder colonial e, portanto, da dominação colonial, por meio do que denomina colonialidade sendo, então, posta a necessidade de um movimento teórico-político de contraposição: o decolonial. (SANTOS, 2018, p.4).

De acordo com Grosfoguel (2007), sociólogo e teórico crítico contemporâneo, não podemos pensar na descolonização enquanto a conquista da autonomia jurídico-políticas de um Estado, visto que a emancipação nacional não é o suficiente pelo fato da existência da colonialidade global não se reduzir à presença ou

¹ Definição de colonialidade: “A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados”. (MIGNOLO, 2017, p.2)

ausência de um domínio administrativo colonial e nem pela estruturação de uma política-econômica do poder. Para o autor:

La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (GROSFOGUEL, 2005 apud GROSFOGUEL, 2007, p.17).

A partir do entendimento de Grosfoguel (2007) há a necessidade de criar novos conceitos e uma nova linguagem que seja capaz de incluir as diferentes realidades complexas que constituem a sociedade referentes a gênero, raça, classe, sexualidade, etc, de modo que a sociedade venha a ser um espaço coletivo, diverso e inclusivo de fato, onde as diferentes pessoas, com suas especificidades sociais e diferentes vivências, possam existir e viver em conjunto. Segundo o museólogo Valdemar Lima (2022), é possível:

[...] compreender a decolonialidade como uma agência política, afirmativa de rompimento com um paradigma moderno/colonial de compreensão hegemônica de mundo que nega e/ou rouba os direitos de existir, de ser e de estar de corpos humanos contra-hegemônicos, bem como da natureza. (LIMA, 2022, p.65)

Sendo a decolonialidade um pensamento ético-epistemológico, no sentido de que “tem caráter de produção de conhecimento consubstanciado por um princípio ético e, como tal, é considerada estratégica para a superação do racismo estrutural e das relações de poder vigentes” (LIMA, 2022, p.65). De modo que a epistemologia decolonial consiste em acreditar na produção de um pensamento que seja crítico e que resulte dos movimentos sociais constituídos por grupos contra-hegemônicos² articulados em subverter o poder colonial/moderno que oprime povos não-brancos desde o início da colonização no ano de 1500 (LIMA, 2022, p.66). Sendo a decolonialidade:

² Definição: “grupos contra-hegemônicos, que lutam pelo direito de existir e de performar suas subjetividades, corporeidades e de produzir conhecimento, formas outras de organização da vida e do viver e historicamente resistem à colonialidade do poder, do ser, do saber, do pensar, do viver, e do sentir”. (LIMA, 2022, p.66)

[...] uma proposta política outra de existir e agir no mundo, que desafia os sujeitos e sujeitas a atuarem em sociedade de forma efetiva e contínua, lançando um olhar crítico às rupturas e permanências. A decolonialidade vai instigar esse sentipensar insubmisso a prestar atenção aos ecos, às ressonâncias na experiência das pessoas com o passado: verificar a reverberação do passado no presente, estimulando formas outras de narração e de fruição da memória, referenciais outros, experiências outras, entendendo que memória também é ético-política. (LIMA, 2022, p. 67)

Nesse sentido, a decolonialidade enquanto movimento político que propõe outro caminho que possibilite outras formas de existir e de ser no mundo, e instiga as pessoas a se engajarem ativamente na sociedade, contribui em fomentar perspectivas contra-hegemônicas à museologia, fortalecendo narrativas de memórias oprimidas em detrimento da memória do poder. Sendo, assim, possível construir uma sociedade diversa que inclua outras memórias que não seja apenas a de um grupo social hegemônico e que se preserve e valorize bens culturais conforme os interesses da sociedade.

A museologia social em perspectiva decolonial busca justamente não seguir o colonialismo que estrutura lógicas hierárquicas, patriarcais, disciplinar, neutra e que supervaloriza a teoria em detrimento à prática e que busca a memória do poder. A Nova Museologia para a historiadora e museóloga Marcele Pereira:

Matriz inspiradora, a Nova Museologia, é um movimento que cria as condições para a constituição e o fortalecimento de uma Museologia Social que se faz e refaz em termos de práxis, aprofundando a relação dialética e epistemológica da sociedade nos museus e a dos museus em sociedade. Sobretudo em direção a uma nova sociedade, pautada claramente por ideias que desejam subverter a lógica da colonialidade do poder, do saber e do ser no âmbito dos processos museais. Assim, atentos às necessidades de uma sociedade que pretende desobedecer à ordem imposta pelo exercício da colonialidade do poder, do saber e do ser, articulados com a possibilidade de práticas museais transgressoras e indisciplinadas, do ponto de vista de sua não adequação a formatos e marco cronológico, buscamos contribuir com o entendimento de que a Museologia Social, em acordo com os pressupostos decoloniais e, avançando ainda mais, de acordo com o pós-colonialismo de oposição, busca empreender novas alternativas para pensar o campo dos museus, para além de suas representações e da ideologia já esboçada e inaugurada, com mais ênfase, a partir de 1972. (PEREIRA, 2018, p.89)

Essas práticas museais indisciplinadas resistem à Museologia normativa e suas tentativas de controle por meio de determinados setores culturais e acadêmicos, sendo os saberes e fazeres das museologias indisciplinadas um constante crescimento com o movimento da vida de transformações sociais enquanto protagonistas que nomeiam e renomeiam as múltiplas museologias, se

inventam e reinventam como consequência de estarem imersos no fluxo e no refluxo da vida (CHAGAS; GOUVEIA, 2014). Conforme o museólogo Clovis Britto:

[...] as Museologias Indisciplinadas não seriam práticas anárquicas (até porque se realizam dentro de uma disciplina científica de feição interdisciplinar), mas propostas epistemológicas que visam resistir, problematizar e transformar as tentativas hegemônicas de disciplinamento, padronização e hierarquização dos corpos, contribuindo, assim, para a construção da diversidade epistemológica. (BRITTO, 2019, p. 113)

Entendendo as Museologias Indisciplinadas enquanto propostas epistemológicas que almejam resistir, problematizar e transformar a colonização, ainda, vigente, que tenta homogeneizar as diversas culturas existentes no mundo com a violência disciplinar, que a Museologia sob perspectiva decolonial assume a sua própria transformação visando a “descentralização” ou “provincialização” das visões dogmáticas que constituem a Museologia normativa, seguindo, assim, a ação da “transmusealização” que visa reconhecer as legítimas práticas vivas que preservam e comunicam a cultura no mesmo processo, sem separar as duas práticas, compreendendo, assim, a preservação e a comunicação como processos que andam juntas num mesmo caminho estando sempre presentes nas matrizes “alter-ativas” (SIQUEIRA, 2021, p.116). A museóloga Juliana Maria de Siqueira (2021) compreende que o projeto de descolonização dos museus se difere da decolonialidade na Museologia pois:

[...] a descolonização dos museus parte dos sujeitos, processos e instituições norteados pela matriz cultural hegemônica, sem, no entanto, descentrá-los e abri-los afetiva/efetivamente à iniciativa das coletividades inferiorizadas. (SIQUEIRA, 2021, p.116)

Sendo assim, a decolonialidade confronta o problema pela raiz, se propondo a seguir caminhos que visam promover o trabalho coletivo a partir da base, em colaboração com os grupos sociais marginalizados, para subverter a estrutura colonial. Ao adotar essa estratégia de ação, a decolonialidade se opõe a decolonialidade que segue caminhos compostos por lógicas burocráticas e institucionais do Estado alinhadas com o poder hegemônico que não possibilita a sua abertura ampla para a participação efetiva das coletividades marginalizadas nos processos de construção da sociedade, processos esses reservados a um pequeno grupo social que detém o poder político de estruturar e ditar o que deve ser feito e o que deve ser dito.

Compreendendo que seguir a lógica de desconstruir o poder hegemônico por meio de processos criados pela própria instituição, é mais uma forma de dar continuidade ao poder colonial ocidental de controle da sociedade e de manter as desigualdades sociais, visto que suas políticas públicas são planejadas para serem escassas e para atenderem uma pequena parte da sociedade oprimida, em que se cria uma sensação de mudança e transformação, mas que na realidade acaba paralisando as organizações sociais e autônomas que de fato ameaçam o Estado com suas necessidades que não são conciliáveis, pois o poder ocidental colonial dominante se constitui pela verdade única em que apenas a sua narrativa é legítima e todas as outras realidades são tidas como ilegítimas e como ameaças ao seu poder que devem ser controladas por sua tirania.

Siqueira (2021) afirma que a singularidade da musealização sobre perspectiva decolonial seja o envolvimento de determinada coletividade no conhecimento/cuidado de sua matriz cultural, no sentido em que conhecimento e cuidado não se separam, para ter conhecimento é necessário ter cuidado e para ter cuidado é necessário ter conhecimento. Indo além das clássicas tríades sujeito-objeto-museu ou comunidade-patrimônio-território, a Museologia em perspectiva decolonial estrutura às relações como “coletividade-matriz-pluriverso intercultural” em que “as relações ou vínculos estabelecidos entre os elementos são, recíproca e simultaneamente: integrar/fazer/ conhecer/cuidar, uma vez que os três vértices possuem agência” (SIQUEIRA, 2021, p.117).

Siqueira (2021) propõe para subverter a lógica da matriz cultural moderna/ocidental, que impõem padrões hierarquizantes, excludentes, opressivos e de extermínios a matrizes culturais diferentes, a curadoria decolonial enquanto processo educativo e comunicativo que se realiza com o viver e com o se relacionar coletivamente (SIQUEIRA, 2021, p.117). De acordo com Siqueira:

A curadoria decolonial é ‘cura’ porque a questão de fundo a ser encarada em seu projeto é a reconstrução dos seres, dos saberes e dos poderes, sob uma pluriversidade de paradigmas que contestam, subvertem e transcendam a colonialidade. (SIQUEIRA, 2021, p.117)

Entende-se que numa perspectiva intercultural na qual os corpos estejam abertos às experiências relacionais, gerando significações, para poder para a Museologia um caminho para a “(re)criação” da cultura de forma comunitária,

estruturando, assim, a matriz cultural “integrar/conhecer/fazer/cuidar” (SIQUEIRA, 2021, p.121).

De acordo com Marcele Pereira (2018) a desobediência epistêmica à imposição da colonialidade do poder, do saber e do ser proposta por Walter Mignolo (2010) nos possibilita romper as limitações das fronteiras do pensamento museológico e superar os museus que se organizam pela lógica eurocêntrica. Sendo assim, é necessário repensar estruturas outras da Museologia que rompam a dicotomia entre o museu tradicional e o museu comunitário/ecomuseu. Conforme o argumento de Pereira de que:

[...] não é mais suficiente para dar conta de incluir um museu, um processo, uma prática, uma ação museal decolonial que expande ideias e movimentos para além das conceituações, planos museológicos, acervo, segurança, atividades educativas, e todos os impositivos de uma prática museológica minimamente “adequada” e, por isso, aceitável. (PEREIRA, 2018, p.91)

O Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) e o Comitê Internacional de Museus (ICOM), e as instâncias dos governos estaduais e municipais entendem que muitos museus que não possuem acervo, são tidos como não museus, mesmo que determinado museu tenha alguma prática museal compreendida atualmente enquanto processo museal. Dificultando consequentemente a obtenção de direito, desses museus, de serem institucionalizados e oficializados pelo Estado (PEREIRA, 2018).

Marcele Pereira (2018), diante dessa problemática institucional de controle e definição sobre o que é museu e o que não é museu, provoca questionamentos transgressores que nos fazem pensar sobre as “amarras” conceituais e suas exigências de adequações aos padrões considerados mínimos, em que até mesmo os museus que advém da nova Museologia não estão constituídos em suas instituições. Sendo essa realidade completamente descontextualizada para a Museologia Social, visto que possuem acervos que transgridem o sistema de poder colonial, que classifica e projeta ordens visando o controle e a definição do que pode ou não ser um museu.

Já os museus sociais, possuem uma perspectiva que almeja ser mais ampla e diversa, sem se basear na lógica que compreende o acervo enquanto o principal valor do museu, para resistir, problematizar e transformar as estruturas de poder

dominantes. Fomentando reflexões que visam subverter a lógica colonizadora a partir dos seguintes questionamentos provocativos: “e se o acervo for indignação, resistência e luta? E se o acervo não tiver representatividade material e se as pessoas não tiverem corporeidade construída” (PEREIRA, 2018, p.91). Questionamentos esses que nos possibilita pensar caminhos com horizontes onde o sistema dominante e suas lógicas colonizadoras de controle possam ser derrubadas e outras formas de construir sociedades que não haja o poder, mas que tenha a liberdade dos povos indígenas, das comunidades quilombolas, das pessoas negras, das mulheres, da comunidade LGBTQIA+ e dos trabalhadores. De acordo com sociólogo e teórico Aníbal Quijano:

[...] a idéia de que o socialismo consiste na estatização de todos e cada um dos âmbitos do poder e da existência social, começando com o controle do trabalho, porque do Estado se pode construir a nova sociedade. Essa suposição coloca toda a história, de novo, sobre sua cabeça. Inclusive nos toscos termos do Materialismo Histórico, faz de uma superestrutura, o Estado, a base da sociedade. E escamoteia o fato de uma total reconcentração do controle do poder, o que leva necessariamente ao total despotismo dos controladores, fazendo-a aparecer como se fosse uma socialização do poder, isto é, a redistribuição radical do controle do poder. Mas, precisamente, o socialismo não pode ser outra coisa que a trajetória de uma radical devolução do controle sobre o trabalho/recursos/produtos, sobre o sexo/recursos/produtos, sobre a autoridade/instituições/violência, e sobre a intersubjetividade/conhecimento/comunicação, à vida cotidiana das pessoas. (QUIJANO, 2005, p.138)

Sendo assim, é crucial para a Museologia sob a perspectiva decolonial não almejar nenhuma forma de centralização do poder, visto que historicamente esse caminho tende ao controle, ao epistemicídio, à exclusão e ao despotismo, da mesma forma que ocorre no IBRAM, no ICOM e nas diferentes instâncias governamentais que centralizam o poder de ditar o que é e o que não é museu, reduzindo a existência de museus que não seguem suas lógicas enquanto inexistentes.

1.3 Poder e memória

De acordo com Mário Chagas (2002), a constituição das memórias e dos esquecimentos são resultados de um processo de construção que envolve articulações com os dispositivos de poder, sendo o poder gerador e promotor do que será lembrado e integrado à memória e o que será esquecido, soterrado. De modo

que reconhecer a existência da relação entre poder e a memória possibilita por politizar as lembranças e os esquecimentos com a evidência do caráter político-ideológico presente na construção da memória coletiva oficial dada como neutra pelo grupo social dominante, pois a memória é sempre seletiva, independentemente se é individual ou coletiva, voluntária ou involuntária (CHAGAS, 2002, p.49). Para o sociólogo Michael Pollak a função da memória coletiva se estrutura da seguinte forma:

Estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica preliminarmente a análise de sua função. A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis. (POLLACK, 1989, p.9)

Compreendendo a memória enquanto um fenômeno construído social e individualmente que não se refere apenas à vida física da pessoa, pois em partes a memória também é herdada, tendo continuidade para além de uma geração. Sendo a memória ou memória coletiva estruturada a partir da influência político-ideológica, onde os acontecimentos, datas oficiais e celebrações são selecionadas por um determinado grupo social para legitimar a narrativa dos “vencedores”. Entendendo a memória enquanto campo de conflito e disputa de narrativas que visam determinar qual narrativa histórica será contada e gravada na memória de um povo (POLLAK,1992). Para o autor:

Esse último elemento da memória - a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. (POLLAK, 1992, p.204)

Pollak (1989) considera crítica a abordagem durkheimiana do sociólogo Maurice Halbwachs, que compreende a memória coletiva quase que como uma instituição duradoura, contínua e estável em que não há imposição, dominação ou violência simbólica, mas como um reforço à coesão social advinda da adesão afetiva ao grupo. Em contraposição, Pollak utiliza uma perspectiva construtivista em que não entende os fatos sociais como coisas, mas analisa como os fatos sociais se

tornam coisas, como e por quem eles são solidificados, duradouros e estáveis. Essa abordagem construtivista se interessa pelos processos e atores que intervêm na estruturação e na formalização das memórias, privilegiando os grupos sociais que sofrem tentativas de silenciamento de suas narrativas, denominando essas narrativas que se opõem à “memória oficial” (memória nacional) como “memórias subterrâneas”. De modo que essa abordagem acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional, diferentemente da forma em que Maurice Halbwachs apenas acentua o caráter positivo da memória coletiva nacional (POLLAK, 1989, p.4). O levante do movimento das memórias subterrâneas ocorre na seguinte forma:

Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes. (POLLAK, 1989, p.4)

Conforme Pollak (1989, p.9), um dos desafios para as memórias subterrâneas, clandestinas e inaudíveis, é o longo prazo em que terá que manter a transmissão de suas narrativas preservadas até o dia em que possa ser aproveitado uma ocasião favorável para invadir o espaço público para contestar e reivindicar as tentativas de silenciamento em prol de direitos e reparações sociais. Atentando-se a memória oficial enquanto grande obstáculo a ser superado, sendo:

[...] o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização. Para que emergja nos discursos políticos um fundo comum de referências que possam constituir uma memória nacional, um intenso trabalho de organização é indispensável para superar a simples “montagem” ideológica, por definição precária e frágil. (POLLAK, 1989, p.9)

A invasão do espaço público enquanto estratégia possui como objetivo subverter a memória oficial que representa opressivamente os grupos sociais marginalizados historicamente, subversão, essa, que ocorre muitas das vezes pelas ações iconoclastas que atacam, derrubam e queimam monumentos como forma de contestar a memória hegemônica e de fazer parte da construção da memória, à qual não são lembrados e representados, com novos signos e significados. Diante das ações de derrubadas de estátuas presente pelo mundo no ano de 2020 após o caso de George Floyd, como exemplos de organizações sociais que possuem grande potencial de transformação da memória hegemônica, entendendo que as:

Ações que se orientam pela memória no sentido de atualizá-la e reposicioná-la em sua relação com o tempo presente. Sentidos que lutam por emergir na falência de significados caducos. Nota-se que esse movimento de reordenação é um movimento tanto na esfera individual quanto na esfera do coletivo, do corpo social, de maneira que ao, nos debruçarmos sobre crises e sobre os grandes distúrbios globais a partir da ótica dos eventos radicais que atravessam a história, percebemos que estes colocam em suspensão a realidade e podem unir com entusiasmo milhares de pessoas. Em muitos casos, um movimento espontâneo, horizontal, tentando recriar espaços, discursos e gestos, que pode tomar as ruas, as cidades, e os meios de comunicação. (LAMBERT, 2021, p.364)

1.4 Poder, monumento e monumentalidade

Almejando analisar a relação entre poder, monumento e monumentalidade, para explicitar os monumentos enquanto instrumentos de poder utilizados por grupos sociais hegemônicos e como ocorre a influência da monumentalidade na construção do espaço e do imaginário coletivo. Alois Riegl (1903), historiador da arte, define “monumento” como uma obra criada pelo homem e elaborada com o intuito de sempre manter os feitos humanos presentes na memória das gerações futuras. O monumento pode ser de arte ou de escrita, pois:

[...] conforme o acontecimento a ser imortalizado tenha sido levado ao conhecimento do espectador com os meios simples de expressão das artes plásticas ou com auxílio de inscrições. Geralmente, os dois meios encontram-se associados de forma equitativa. (RIEGL, 1903, p.31)

O historiador Le Goff (1985) em seu livro “História e memória” compreende que o monumento se caracteriza com o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas e o reenviar de testemunhos, sendo uma quantidade mínima de testemunhos escritos (LE GOFF, p.536) e aborda suas pesquisas sobre as origens etimológicas das palavras monumento e documento³, que possui diversos significados com sentidos diferentes conforme o contexto em que era utilizado na antiguidade, sendo:

A palavra latina monuentum remete para a raiz indo-européia men, que exprime uma das funções essenciais do espírito (mens), a memória (memini). O verbo monere significa 'fazer recordar', de onde 'avisar',

³ Monumento (origem etimológicas): O termo latino documentum, derivado de docere 'ensinar', evoluiu para o significado de 'prova' e é amplamente usado no vocabulário legislativo. É no século XVII que se difunde, na linguagem jurídica francesa, a expressão titres et documents e o sentido moderno de testemunho histórico data apenas do início do século XIX. O significado de "papel justificativo", especialmente no domínio policial, na língua italiana, por exemplo, demonstra a origem e a evolução do termo. (LE GOFF, 1985, p.536)

'iluminar', 'instruir'. O monumentum é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. Quando Cícero fala dos monumenta hujus ordinis [Philippicae, XIV, 41], designa os atos comemorativos, quer dizer, os decretos do senado. Mas desde a Antiguidade romana o monumentum tende a especializar-se em dois sentidos: 1) uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura: arco de triunfo, coluna, troféu, pórtico, etc.; 2) um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte. (LE GOFF, 1985, p.535)

É possível constatar a partir dessa pesquisa que os monumentos já foram entendidos enquanto “atos escritos”, no sentido de que um documento era considerado um monumento, pois tudo que evocava o passado e perpetuava a recordação era compreendido enquanto monumento. Diferentemente do período histórico o qual Le Goff pesquisava e entrava em choque com culturas e histórias completamente diferentes da cultura em que está imerso. Sendo necessário argumentar em defesa do documento ser um monumento, no caso documento-monumento, pois:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. (LE GOFF, 1985. p.547)

De acordo com Françoise Choay (1925, p.17), teórica e historiadora da arquitetura e do urbanismo francês, o sentido de monumento, de origem latina, derivado dos verbos advertir e recordar, que sua natureza não consiste em ser neutra e sim de excitar, pela emoção, uma memória viva em quem a observa. De acordo com Choay:

A especificidade do monumento prende-se então, precisamente, com o seu modo de acção sobre a memória. Não só ele a trabalha, como também a mobiliza pela mediação da afectividade, de forma a recordar o passado, fazendo-o vibrar à maneira do presente. Mas, esse passado invocado e convocado, de certa forma encantado, não é um passado qualquer: foi localizado e seleccionado para fins vitais, na medida em que pode, directamente, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade, étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar. (CHOAY, 1925, p.17)

Segundo Choay (1925, p.17), a criação de monumentos é uma forma de defesa contra o trauma da existência, pois assegura e tranquiliza ao transmitir o ser

do tempo em detrimento da angústia da morte e da aniquilação, de modo que o monumento garante as narrativas de origens e acalma as incertezas dos princípios. O grupo hegemônico, visando sempre continuar em posição de dominação, utiliza seu poder para construir monumentos constituídos por símbolos que advém de ideologias como estratégia que naturaliza sua narrativa, torna legítima sua história tirânica e gera continuidade de seu poder. Sendo perceptível a relação entre poder e ideologia enquanto processos que estão presentes na construção dos espaços públicos e de seus monumentos como meios de difusão de ideologias. Tendo, como exemplo, o monumento de Borba Gato, presente na praça de Santo Amaro, na zona sul da cidade de São Paulo, uma construção ideológica advinda de um grupo dominante que possui o intuito de legitimar a história dos bandeirantes e de perpetuar o seu poder que se mantém atualmente em grupos sociais descendentes de seu passado histórico colonial violento composto de roubos, escravização e estupros.

A concepção de monumentalidade entendida não só pela sua função estética mas também pela simbologia construída nos monumentos, almejando a partir de algum monumento transmitir informações, histórias e ideologias com o intuito de perpetuar determinadas narrativas para as gerações futuras, de modo que seja lembrada e continue sendo dominante visto que os monumentos na maioria das vezes são planejados e construídos para representar a narrativa de grupos sociais que “venceram” e que detém o poder. Essa transmissão de informação entre monumentos e sociedades ocorre pela relação sensível, onde o monumento apresenta memórias de gerações do passado para a geração do momento presente que aprendem saberes por meio de suas sensibilizações estimuladas pelo monumento.

A monumentalidade, tratada enquanto teórico-conceitual formada por significados políticos, econômicos e sociais que se estruturam num sistema complexo, muitas das vezes é entendida como historiografia urbana, sendo descrita pelos dicionários como uma palavra derivada da palavra “monumento”, substantivo concreto, num sentido em que o significado da palavra “monumentalidade”, substantivo abstrato, não é explicitada, é apenas entendida enquanto palavra derivada com sentido implícito ou óbvio, como se não fosse necessário significá-la segundo a sua especificidade (MOREIRA, 2009, p.2). O conceito de

monumentalidade é compreendido por Cristiane Moreira de forma aprofundada e complexa da seguinte forma:

[...] a monumentalidade, categoria abstrata, ao mesmo tempo que é inerente ao monumento (categoria concreta), também o transcende. Estando presente no monumento, mas indo muito além dele, a monumentalidade mostra-se complexa se deixarmos de nos limitar à realidade empírica imediata e começarmos a nos indagar, por exemplo, sobre o seu significado na construção do espaço, sua origem e seu papel social na história. Realmente a monumentalidade pode até parecer, mas não é óbvia, estando aí talvez a razão de seu limitado tratamento teórico. (MOREIRA, 2009, p.2)

Sendo os conceitos de monumentalidade e monumento de suma importância na construção do espaço enquanto campo de significações em que ambos os conceitos são suscetíveis de espacialização (perspectiva geográfica), onde ocorre a “encenação” de uma relação dialética conforme a sociedade que a geram (MOREIRA, 2009, p.2). De acordo com Cristiane Moreira:

O monumento encerra em si uma monumentalidade, a qual, por sua vez, é transcendente, pois ela não é só mais um objeto presente no espaço urbano; ela é idéia, concepção, crença: objetivo simbolizado em objeto-símbolo, mas capaz de viajar no imaginário. Os monumentos diversos (esculturais: em homenagem a pessoas e a fatos históricos; ou arquitetônicos: edifícios, torres, praças, avenidas e planos urbanísticos inteiros) são a própria espacialização de uma idéia, de uma concepção de mundo que procura tanto sua auto-afirmação quanto a subjugação de outras idéias e concepções destoantes. (MOREIRA, 2009, P.4)

1.5 Modernistas e a busca pela neutralidade do monumento

Para os modernistas, a arquitetura deveria ser constituída por uma narrativa neutra por ser pensado e construído para o coletivo, diferentemente dos monumentos tradicionais neoclássicos, eclética e Art Nouveau que eram construídos por uma elite que visava representar apenas a si e os seus interesses privados. Rejeitava-se a monumentalidade por possuírem concepções acerca do monumento enquanto uma forma que foi pensada e posta para servir os poderes opressores.

Os modernistas visavam romper com a “arquitetura conservadora” rejeitando utilizar a ideologia e a simbologia em sua nova arquitetura, almejando alcançar a liberdade e o progresso social sem ter que remeter à arquitetura repressora existente na época, “Para os modernistas, então, o monumento e a

monumentalidade tomavam-se coisas do passado, não tendo mais lugar num mundo (pretendido) de práticas democráticas em que os anseios coletivos se sobreponham às ambições pessoais”. (MOREIRA, 2009, P.6).

Possuindo a democracia como viés político e ideológico, os modernistas visavam na teoria organizar uma vida comunitária na cidade constituída por monumentos “democráticos” que simbolizasse os ideais populares, mas que, na prática, acabou por desviar dessa utopia. Os símbolos que eram para serem coletivos foram homogeneizados por decorrência dos respectivos domínios dos governos e das grandes empresas (a burguesia) nas encomendas arquitetônicas para compor os espaços urbanos, onde essas instituições acabam por prevalecer os seus interesses privados em detrimento dos interesses do coletivo.

Por decorrência do movimento modernista surgem os arquitetos pós-modernos que constataam as obras modernas “repressivas, abstratas, feias, estéreis, anti-sociais e expressivas de um autoritarismo arrogante” (MOREIRA, 2009, p.9). O movimento pós-moderno constituiu-se por um simbolismo do imediato e por uma “arquitetura do espetáculo” (MOREIRA, 2009, p.9) que nos tira da realidade que vivemos no capitalismo.

Os pós-modernistas, por meio de seus monumentos celebrativos e espetaculares, conseqüentemente acabam por gerar novas formas alienantes às cidades dominadas pelo neoliberalismo que celebram o consumo pelo consumo, onde “o monumentalismo decadente de suas “fachadas vazias” e a-históricas parece implicar numa perda do caráter solene da monumentalidade e no esvaziamento de seus simbolismos historicamente apresentados” (MOREIRA, 2009, p.10).

As diferentes concepções de monumentalidade que os conservadores, modernistas e pós-modernistas compreendiam enquanto isentas de ideologias e que visavam o caminho da neutralidade do monumento e da monumentalidade acabaram por chegar ao mesmo resultado, em que continuou havendo uma relação do poder com a monumentalidade posta na cidade, seja esse poder mantido através da religião pelos conservadores, da economia pelos modernistas ou da alienação pelos pós-modernos. De acordo com Cristiane Moreira Rodrigues:

A monumentalidade, quer dos clássicos, modernos ou pós-modernos, faz-se documento tanto da história como da geografia de uma sociedade: ela

simboliza o poder e aquilo que este escolhe para ser transmitido às pessoas do presente e do futuro. Sua monumentalidade deriva da intenção de fazer do espaço urbano um palco com cenografia exuberante capaz de gerar emoções, reviver tradições e repactuar relações através do “espetáculo” assistido de perto ou de longe. Pois a força da monumentalidade não se limita ao controle daqueles a ela diretamente subordinados, uma vez que ela será idéia e imagem transpostas ao espaço e, num caminho inverso, espaço transposto às idéias e às imagens — e estas não são fixas, elas são fruto e semente do imaginário. Está aí o maior poder do monumento/da monumentalidade: estar nos lugares e no imaginário. (MOREIRA, 2009, p.10)

2 REVISITAÇÕES DE MEMÓRIAS TRAUMÁTICAS: A DESTRUIÇÃO COMO FORMA DE FAZER HISTÓRIA

2.1 A memória traumática da colonialidade

“vozes torturadas, línguas silenciadas, idiomas impostos, discursos impedidos (...)”

GRADA KILOMBA

A autora do livro “Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano” Grada Kilomba (2019), escritora, psicóloga, teórica e artista interdisciplinar de nacionalidade portuguesa, possui suas pesquisas focadas nas questões da memória, trauma, gênero, racismo e pós-colonialismo.

A escritora aborda os relatos sobre a máscara que Anastácia foi obrigada a usar entre os anos de 1817 e 1818 não como fatos do passado, mas como memórias vivas soterradas em nossa psique. Com o intuito de falar sobre o silenciamento que o regime colonial europeu impôs, utiliza-se a máscara como representação do colonialismo em sua totalidade, simbolizando as políticas sádicas de conquista e dominação que impossibilitava que as denominadas/os como “Outras/es” não conseguissem falar quando tivessem com a máscara.



Figura 2: Castigo de Escravos - Jacques Etienne Arago, 1839. (Anastácia⁴)

⁴ Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia, Brasil e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno desta família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana de

Sendo a máscara o instrumento na qual o colonizador criou para oprimir e controlar a boca de pessoas colonizadas, para impossibilitar violentamente suas existências. De acordo com Kilomba (2019):

A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) brancos(as) querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente reprimido. (KILOMBA, 2019, p.33/34)

Em meio a esse processo colonial vigente que visa impossibilitar a existência de pessoas colonizadas por meio do silenciamento e da retirada de sua autonomia em se autodefinir, sendo o colonizado sempre definido e representado pela estrutura hegemônica conforme a perspectiva do colonizador. Segundo Kilomba (2019) esse processo repressivo é transformado pela sua escrita, pois quando escreve um livro sobre si em que é retratada como ela própria, subvertem-se os papéis definidos pela sociedade colonial/moderna que retratam ela enquanto “Outra”. Portanto, ao se autodefinir, a autora é sujeita e não objeto:

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou. (Idem, p. 28)

Frantz Fanon (2008), pensador, psiquiatra, filósofo e anticolonialista, em seu livro “Pele negra: máscaras brancas” traz seu estudo sobre a importância fundamental em que atribuímos ao fenômeno da linguagem, sendo a comunicação o próprio pressuposto da existência de um sujeito. Visando fornecer reflexões que possibilite a compreensão da complexidade do “outro” em que o homem de “cor” vivência na realidade colonial/moderno, a inexistência de identidade por consequência do racismo ocidental que não vê pessoas negras como iguais e os

cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por traficantes de escravos europeus e trazida para o Brasil. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravidão. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para este castigo variam: Alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de outros(as) escravizados(as); outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do mestre branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma sinhá que temia a beleza de Anastácia. A ela é alegada a história de possuir poderes de cura imensos e de ter realizado milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizados(as) africanos(as). Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. (Handler & Hayes, 2009, apud KILOMBA, 2019, p.35/36)

tratam como objetos que só estão presentes enquanto matéria física que não exige a necessidade de ser escutado. Entendendo que “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual a língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Idem, p.33).

Entendendo a tentativa de apagamento da identidade na vivência de pessoas negras pela realidade colonial/moderna, que as enxerga como inferiores e que ignora a necessidade de ouvi-las, Fanon (2008) afirma e discute sobre a negação da humanidade negra, entendendo que haver uma “zona de não-ser” (p.26), na qual é difícil ressurgir uma identidade autêntica que caracterize o homem negro e que lhe possibilite desfrutar dos privilégios que a sua descida possibilita. Fomentando, ainda, novos horizontes em relação à potência que pode vir a ser o homem negro com a sua retirada do universo colonial que o impossibilita de viver o amor (Idem, p.33), compreendendo que:

O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão. O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente.

O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo. (FANON, 2008, p. 26)

Essas aberrações afetivas (FANON, 2008) impostas pelo colonialismo, também podem ser entendidas pela metáfora da plantação como simbologia de um passado traumático reencenado no racismo cotidiano em que um trauma colonial foi memorizado, no sentido de que esse trauma não foi esquecido. Compreendendo que mesmo que não queiramos lembrar, ainda assim, não é possível esquecer e não se pode evitar lembrar. A ideia da plantação também consiste na lembrança de uma história coletiva de opressão racial denominada de “episódios de racismo cotidiano” (KILOMBA, 2019). A complexa relação entre passado e presente, onde o passado faz parte do presente, sendo que

A ideia de "esquecer" o passado torna-se, de fato, inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional. Essa configuração entre passado e presente é capaz de retratar a irracionalidade do racismo cotidiano como traumática. (KILOMBA, 2019, p. 213)

Define-se o termo trauma, enquanto origem da derivação da palavra grega “ferida” ou “lesão”, o seu conceito refere-se a danos que rompem a pele como consequência de violências externas. Sendo o trauma caracterizado por um evento violento que o sujeito sofre em sua vida, constituído pela intensidade, esse mesmo sujeito encontra-se incapaz de responder à violência por consequência de sua organização psíquica prejudicada por um processo histórico (KILOMBA, 2019) em que:

A escravização, o colonialismo e o racismo cotidiano necessariamente contêm o trauma de um evento de vida intenso e violento, evento para o qual a cultura não fornece equivalentes simbólicos e aos quais o sujeito é incapaz de responder adequadamente [...] (KILOMBA, 2019, p. 214)

Pelo fato de a cultura ocidental se constituir pela combinação de narcisismo branco e suas tentativas de negação da identidade negra e de suas verdades sobre o passado colonial escravista, conseqüentemente a criação de equivalentes simbólicos que representem e descarreguem a violência do passado histórico que estão presentes no cotidiano de pessoas negras, torna-se extremamente complexa. Portanto, o trauma caracteriza-se pela influência de excitações que extrapolam a tolerância do sujeito pelo fato de sua violência imprevisível ser desproporcional, acarretando a capacidade do aparato psíquico de organização psicológica sem conseguir ser simbolizada, podendo ocorrer unicamente em um evento violento ou no acúmulo de eventos violentos (KILOMBA, 2019).

De acordo com Kilomba (2019), o racismo cotidiano não se constitui pelo acontecimento de um ou dois eventos violentos, mas pelo acúmulo de situações violentas que, em decorrência, evidenciam um padrão histórico de opressão racial e as memórias coletivas do trauma colonial. Entendendo a relação entre passado e presente de forma em que uma situação que ocorreu em algum momento do passado estivesse acontecendo no presente, e uma situação que ocorreu no presente estivesse vivenciando o passado. Refletindo, assim, a presença do passado constituído pela escravização e o colonialismo no presente, em que:

[...] nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente. Escrever é, nesse sentido, uma maneira de ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente. A ideia de um enterro impróprio é idêntica à ideia de um episódio traumático que não pôde ser descarregado adequadamente e, portanto, hoje ainda existe vívida e intrusivamente em nossas mentes. Assim, a atemporalidade, por um lado, descreve o passado coexistindo com o presente e, por outro lado, descreve como o presente coexiste com o passado. O racismo cotidiano nos coloca

de volta em cenas de um passado colonial — colonizando-nos novamente.
(KILOMBA, 2019, p. 223, 224)

A ideia de enterrar adequadamente uma experiência coletiva traumática, proposta por Kilomba (2019), é bem traduzida por Alves, Andrade, Botini e Campos (2022, p. 56), psicólogo e psicólogas, pelo entendimento de que para ocorrer a reparação de traumas sociais, é necessário as revisitações de acontecimentos históricos e o “resgate” de memórias de grupos sociais que sofreram e sofrem constantemente tentativas de silenciamento promovidas por uma dimensão política que utiliza do traumático para violentá-los e induzi-los ao esquecimento, de modo que se produza novas significações combatendo a repressão às narrativas violentadas.

2.2 Movimentos sociais e o direito de derrubar estátuas

“Quem controla o passado, controla o futuro”

George Orwell (apud Safatle [2021])

Para o filósofo Vladimir Safatle (2021) essa frase do livro “1984” de George Orwell é uma das mais importantes lições sobre o que, de fato, consiste numa ação política. Pois toda ação política compreende o passado como um campo de disputas, sendo que “Ela compreende que o passado é algo que nunca passa por completo. A definição mais correta seria: o passado não é o que passa. O passado é o que se repete, o que se transfigura de múltiplas formas, o que retorna de maneira reiterada”(SAFATLE, 2021).

Para a filósofa Jeanne Marie Gagnebin (1982), escrever a história dos vencidos exige evidenciar uma memória que não está presente na história oficial, sendo que, a partir desse motivo, Benjamin inclui em sua filosofia da história a teoria da memória e da experiência, se opondo à experiência vivida individualmente.

Nessa teoria benjaminiana “O historiador materialista não pretende dar uma descrição do passado “tal como ele ocorreu de fato”; pretende fazer emergir as esperanças não realizadas desse passado, inscrever em nosso presente seu apelo por um futuro diferente” (GAGNEBIN, 1982, p.70).

Consoante os ensinamentos teológicos judaicos, entende-se que o passado também quer ser resgatado, aspirando à sua reparação numa história não terminada que nos impõem em continuá-la (GAGNEBIN, 1982, p.70/71), sendo

A experiência da leitura dos textos sagrados, que nenhuma interpretação chegará jamais a esgotar, une-se à experiência transmitida pelo narrador antigo: a de que a história é aberta, inacabada, e não pode ser definitivamente interpretada, nem pela teoria “materialista” ou “científica” do progresso, nem pela visão triunfalista dos vencedores, mas pode e deve ser contada de outra forma, incubindo a nós dar-lhe um outro sentido. (GAGNEBIN, 1982, p.71)

Essa compreensão de que o presente enquanto algo desconexo do passado, como se o presente fosse puramente o “agora”, para além de uma forma equivocada, é também pretensiosa em relação ao interesse político em utilizar o “agora” para bloquear o presente, sendo que, para modificar os horizontes do presente e do futuro é necessário, primeiramente, liberar o passado (SAFATLE, 2021). Segundo Vladimir Safatle:

Seria útil lembrar disso no Brasil, ou seja, nesse país que se especializou em procurar não falar de seu passado devido a uma certa crença mágica de que, se não falarmos dele, o passado irá embora e nunca mais voltará. Os apóstolos do esquecimento deveriam lembrar que foi assim que criamos o país da compulsão contínua de repetição. País que se acostumou a ver militares agindo como se estivessem em 1964, no qual uma política catastrófica de anistia permitiu que as Forças Armadas preservassem seus responsáveis por crimes contra a humanidade até que eles voltassem a ameaçar a sociedade. (SAFATLE, 2021)

Por trás dessa concepção do presente como um momento único e desconectado do passado, como se fosse constituído por um tempo inovador que tenha superado todos os problemas do passado, na verdade, encontra-se a política do esquecimento. Essa política busca exilar os sujeitos no presente “puro”, onde os problemas do passado não foram resolvidos, e a política de não falar sobre o passado é mais uma forma de proteger os grupos dominantes que causaram sofrimento aos grupos sociais marginalizados, e de manter o seu poder hegemônico (SAFATLE, 2021).

Vladimir Safatle (2021) entende a ação de queima à estátua do bandeirante Borba Gato, ocorrida em Santo Amaro, São Paulo, no dia 24 de julho de 2021, organizada por militantes antirracistas, enquanto uma das ações políticas mais importantes até então, compreendendo que esse ato vai além de uma questão “simbólica”, por serem esses atos que, não raro, fomentam as lutas mais efetivas que conseguem alcançar as transformações mais significativas e “impressionantes” (SAFATLE, 2021).

Pois a queda da Bastilha, ocorrida durante a revolução francesa de 1789, momento histórico atravessado por incêndios, destruições e derrubada da estátua do monarca Luís XVI (LAMBERT, 2021, p.357), entendida por Safatle (2021) enquanto momento histórico em que no seu início não passava de um símbolo, mas que foi a partir desse ato simbólico de derrubada de um símbolo, que foi aberto uma época histórica. Sendo a modificação na estrutura simbólica uma forma de alterar as condições de possibilidade de uma época histórica em sua totalidade. Vladimir Safatle (2021) ainda critica os grupos conservadores e seu provável receio com as queimas de estruturas simbólicas “fundamentais”, pois:

[...] uma estátua não é apenas um documento histórico. Ela é sobretudo um dispositivo de celebração. Como celebração, ela naturaliza dinâmicas sociais, ela diz: “assim foi e assim deveria ter sido”. Um bandeirante com um trabuco na mão e olhar para frente é a celebração do “desbravamento” de “nossas matas”. Desbravamento esse que não é abertura de nada, mas simples apagamento de violências reais e simbólicas que não terminaram até hoje. Pois poderíamos começar por se perguntar: contra quem essa arma está apontada? Contra um “invasor estrangeiro”? Contra um tirano que procurava impor seu jugo ao povo? Ou contra aquelas populações que foram submetidas à escravidão, ao extermínio e ao roubo?. (SAFATLE, 2021)

Para Safatle (2021) a destruição de estátuas coloniais, renomeações de rodovias e o encerramento das celebrações de figuras históricas que representam apenas os processos violentos da colonização, nos quais os povos indígenas e pretos sofreram com a escravização, sendo esses processos compreendidos como um movimento que visa uma construção de um país que não aceite mais ser gerido por um Estado genocida que, quando não tem os bandeirantes, tem a polícia militar com os seus caveirões nas periferias, tem os grileiros incendiando as florestas. Onde se tinha os bandeirantes para perseguir os povos indígenas e a população negra, atualmente se tem as milícias (SAFATLE, 2021).

Visto que uma estátua ou um monumento que homenageia personalidades escravocratas simboliza a narrativa que estrutura muitas das bases de pensamentos que formam nossa sociedade, entende-se que mantê-las nos espaços públicos significa em dar continuidade ao poder colonial vigente no Brasil e no mundo, em que “Enquanto estas estátuas estiverem sendo celebradas, enquanto nossas ruas tiverem esses nomes, esse país nunca existirá” (SAFATLE, 2021).

Segundo Nathalia Lambert (2021, p.359), determinados monumentos são símbolos imediatamente decifráveis pela comunidade, onde se encontram inseridas. Entendendo que quando a comunidade ataca alguma estátua ou monumento, significa que os indivíduos pertencentes a essa comunidade não se identificam e nem são representadas pelas suas narrativas simbolizadas, onde esse ataque consiste em subverter os discursos e os sujeitos que as construíram e as consolidaram na memória hegemônica. Para Jacques Le Goff:

A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. (LE GOFF, 1990, p. 411)

A importância das derrubadas e destruição de estátuas pode ser entendida a partir da concepção de “caráter destrutivo” de Walter Benjamin (1986), filósofo, crítico cultural e teórico literário alemão. Ele compreende a destruição como uma forma de criar espaço e abrir caminho, onde a necessidade de liberdade é mais poderosa do que qualquer ódio. Sendo:

O caráter destrutivo é jovem e sereno. Pois destruir rejuvenesce, porque afasta as marcas de nossa própria idade; reanima, pois toda eliminação significa, para o destruidor, uma completa redução, a extração da raiz de sua própria condição. O que leva a esta imagem apolínea do destruidor é, antes de mais nada, o reconhecimento de que o mundo se simplifica terrivelmente quando se testa o quanto ele merece ser destruído. Este é o grande vínculo que envolve, na mesma atmosfera, tudo o que existe. É uma visão que proporciona ao caráter destrutivo um espetáculo da mais profunda harmonia. (BENJAMIN, 1986, p.187)

O caráter destrutivo não visa ser compreendido, considerando tal tentativa como superficial, pois ser mal-entendido não o afeta. Provocando, na verdade, mal-entendidos, sendo as pessoas que não querem ser mal-entendidas um resultado do fenômeno “pequeno-burguês” do falatório, onde o caráter destrutivo não se importa de ser mal-entendido, pois não almeja fomentar o falatório (BENJAMIN, 1986). Segundo Benjamin:

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas. (BENJAMIN, 1986, p.188)

Na entrevista “Um diálogo decolonial e antirracista: entrevista com Valdemar de Assis Lima” (2022, p.470) publicada pela editora Sillogés, o professor Valdemar Lima discute sobre a necessidade do Estado em fazer um debate expandido que possibilite a participação da sociedade civil, organizações de direitos humanos, órgãos e instituições da cultura, da memória e da educação. De modo que a sociedade em sua totalidade decida quais bens patrimoniais irão constituir os espaços públicos. Se posicionando sobre o que deve ser feito com os monumentos atacados pelas suas representações colonizadoras, em que:

Particularmente não sou a favor de que se levem esses monumentos de morte, para os museus, ou qualquer outro lugar, mas sim, que – após amplo debate ao qual me referi – sejam retirados e destruídos em público, com a devida cobertura jornalística e, em seu lugar, sejam construídos monumentos ou outra representação, que exaltem memórias coletivas, que registrem fatos de interesse coletivo, que contemplem pessoas, grupos ou ações comprometidas com a vida. Quero mais é ver Borba Gato e Dias Velho ardendo no fogo da nossa indignação! (LIMA, 2022, p.470)

Segundo Safatle (2021) quem defende a proteção dessas estátuas acaba se tornando cúmplice da perpetuação dessas simbologias colonizadoras, sendo possível, apenas com a sua derrubada, interromper a continuidade desse tempo em que essa ação é uma forma de autodefesa. Sendo a derrubada de estátuas uma ação contestatória que visa destruir a estrutura de poder hegemônica e fomentar a ideia de mudança na sociedade coletivamente, de modo a fazer parte do ciclo de transformação que constitui a vida enquanto força e energia criativa que em sua essência impossibilita a sua estagnação.

Portanto, derrubar as representações e simbologias colonizadoras é uma ação que reivindica, por meio da força e da necessidade de viver, a movimentação do imaginário social em detrimento da tentativa do poder colonial de estagnar a memória social com a repressão da liberdade de expressão dos indivíduos, sendo que “Por isso, quando as estátuas começarem a cair, é porque estamos no caminho certo” (SAFATLE, 2021).

De acordo com Safatle (2008), a autodefesa é entendida até mesmo enquanto tradição política liberal que admite, desde John Locke, o direito que todo cidadão tem de contrapor à tirania e às estruturas de poder que constitui o Estado ilegal que impõem o terror, a censura e a suspensão das garantias de integridade social (2008, p.245). Compreendendo que “toda ação contra um governo ilegal é uma ação legal. Um Estado ilegal não pode julgar ações contra si por ser ele próprio algo mais próximo de uma associação criminosa” (SAFATLE, 2008, p.245).

Para Safatle (2010, p.245/246) a modernização política em que fazemos parte é caracterizada pela tradição fundada por dois princípios, sendo o primeiro princípio baseado na compreensão de que para um governo ser legítimo é imprescindível ser fundado sob a vontade soberana de um povo livre, composta pela multiplicidade de interpretações da noção de liberdade. Seguindo, assim, um sentido divergente aos governos que possuem como política de Estado a censura, repressão aos múltiplos partidos, terror estruturado contra a sociedade, assassinatos e a coação em exilar os adversários.

O princípio da legalidade do Estado enquanto criação de estruturas institucionais que coloquem em prática a experiência social de liberdade, compreende-se o sentido de liberdade como o próprio embate político (SAFATLE, 2010, p.246). Sendo os Estados constituídos por políticas perversas que se dizem neutras, mas que, na verdade, almejam se instituir enquanto estrutura de poder composto por um pequeno grupo de pessoas que se dizem serem os mais aptos para decidirem questões pertinentes à sociedade sem haver pretensões ideológicas individuais.

Neutralidade, essa, que justifica a exclusão da coletividade na participação da construção do Estado e que naturaliza suas estruturas políticas autoritárias, em que para Safatle “bloquear a possibilidade política de combate em torno de processos e valores e, com isto, ignorar a natureza conflitual do vínculo social, é sempre a primeira ação de um Estado ilegal” (2010, p.246).

O segundo princípio que constitui a tradição moderno-política que afirma o direito à rebelião em todos os meios enquanto direito fundamental quando um Estado se torna ilegal (SAFATLE, 2008, p.246). Problematiza-se o esquecimento promovido pelo “Partido da Amnésia” para manter os crimes do passado:

Ela consiste em lembrar que nenhum país conseguiu consolidar sua substância normativa sem acertar contas com os crimes de seu passado. Se há algo que deveríamos apreender de uma vez por todas é: não há esquecimento quando sujeitos sentem-se violados por práticas sistemáticas de violência estatal e de bloqueio da liberdade socialmente reconhecida. Se há algo que a história nos ensina é: mortos nunca se calam. Aqueles cujos nomes o poder procurou anular sempre voltam com a força irredutível dos espectros. (SAFATLE, 2008, p.252)

O movimento de derrubada de estátuas ameaça o poder dominante em prol do direito de existir e à vida dos povos que sofreram e sofrem com o genocídio colonial vigente em nossa sociedade moderna, de modo a subverter a soberania ocidental que detém o poder e a capacidade de decidir quem vive e quem morre, e de controlar a mortalidade e a vida a partir da implantação e manifestação de seu poder (MBEMBE, 2018, p.5).

Segundo Nathália Lambert (2021) as derrubadas de monumentos que simbolizam a morte é uma forma de impor o direito à vida, onde os mortos não se calam mesmo estando soterrados pela narrativa representada nos monumentos, visto que a realidade social se constitui de um jogo de forças e não de uma verdade estabelecida composta por uma narrativa que advém de uma subjetividade soberana. Sendo que o “(...) enfrentamento com novas subjetividades insurgentes é sempre eminente e faz parte do movimento vital” (LAMBERT, 2021, p.369). Entendendo, assim, que o movimento vital se constituiria pela força do desejo e das afecções pela insurreição, sendo a partir desse desejo que se vai conquistando a possibilidade de falar e desconstruir a narrativa hegemônica que estrutura e reduz o sujeito em indivíduo.

É a sincronicidade dos desejos coletivos que ocupam as ruas e que intervêm politicamente na cultura, imposta pelo regime capitalista, derrubando estátuas, visando romper sua base subjetiva e a subjetividade que a acompanha (LAMBERT, 2021, p. 369), sendo que:

Uma estátua que desaba é uma sociedade que desaba, e os fundamentos que a erigiram estão ruindo. A memória e os valores que ela representa estão sendo revistos. Eles versavam sobre poder dominante, sobre equívocos e violências. E o que está em pauta é o direito de existir a quem foi tradicionalmente negado esse direito. Os monumentos públicos estampam esse passado que foi negado, negada a vida a povos que agora desmobilizam estátuas. O espaço público é o palco de tal ruptura por ser o espaço de disputa por visibilidade, um espaço não hegemônico. (LAMBERT, 2021, p. 370)

De acordo com Nathalia Lambert (2021) a partir da perspectiva do tempo histórico é possível perceber a constância nos movimentos de construção e de desconstrução de símbolos e significados presentes nas sociedades. Compreendendo essa desconstrução promovida pelas ações iconoclastas de 2020, enquanto resultado de esgotamento em que estão presentes com alguma similaridade em outros momentos históricos que acarretavam “estado de virada”. Constatando o fato do esgotamento dos símbolos e significados, aponta a necessidade de trilhar um caminho, sendo esse caminho o processo de ruptura em si ou o caminho pós-ruptura que a partir da derrubada de estátuas se construa outras narrativas, onde:

Encarar as ruínas pode ser o primeiro passo, enquanto ignorá-las seria construir, sobre o arcabouço falido, futuras ruínas. Existem indícios de que outra subjetividade política e coletiva esteja nascendo e, mesmo que ainda nos faltem categorias e parâmetros para dar conta dessa nova multiplicidade, ela é sintomática e se manifesta no clamor por outros movimentos e gestos, por novas narrativas e sentidos. (LAMBERT, 2021, p. 370)

Portanto, as derrubadas de estátuas são ações de disputas constantes pelo poder e pela memória presentes ao longo da história. Sendo, a construção das narrativas e a ressignificação dos monumentos, ações comuns na história da humanidade. Onde a substituição ou derrubada de uma estátua não seja entendida como apagamento de sua história e sim de fazer história com a apropriação coletiva de sua narrativa. Conforme os importantes escritores e intelectuais indígenas na América Latina, Samuel Quiroga e Pablo Cayuqueo (2022):

Em toda a história da humanidade, o que está sempre em disputa é o campo cultural. Nossa imagem do mundo, o que pensamos ou sentimos, nossas experiências cotidianas, o que dizemos e o que não podemos dizer dependem da cultura. Assim como a economia, que para se mover em uma direção ou outra depende do campo cultural em que está inserida, também a política e suas disputas pela administração do poder estão em jogo neste campo. Enquanto um movimento que busca apenas questionar a autoridade é um movimento social, um movimento pela modificação do senso comum é um movimento cultural. Tanto os movimentos políticos quanto os sociais podem gerar grandes mudanças, mas os movimentos culturais, embora mais lentamente, produzem mudanças profundas nas estruturas de poder. (QUIROGA, Samuel. CAYUQUEO, Pablo. p.33)

Entendendo que a derrubada ou destruição de estátuas, para além de seu teor subversivo que visa fazer lembrar as memórias oprimidas e combater a memória hegemônica, também consiste em seu lado repressivo quando se estabelece a inexistência de uma memória coletiva constituída de uma única

narrativa, como ocorreu no caso das estátuas dos Budas de Bamiyan⁵ que foram implodidas no Afeganistão pelo grupo fundamentalista islâmico do talibã (LAMBERT, 2021, p.357).

Sendo, “O que o regime talibã propõe é uma não existência de uma memória coletiva, é uma única narrativa que partiria de antemão da negação de qualquer possibilidade de liberdade distintiva” (Idem, 2021, p.359). Ação, essa, que se diferencia dos ataques e derrubadas das estátuas de escravocratas organizadas pela força social presente na sociedade, pois a destruição das estátuas dos Budas de Bamiyan promovidas pelo poder vigente do talibã ocorreram mesmo sem haver nenhuma simbologia que tencionasse diretamente o grupo talibã (Idem, 2021).

⁵ “As gigantes esculturas de arenito foram construídas entre os séculos IV e V, quando a região afegã era um local sagrado para o Budismo. No momento em que os talibãs assumiram o poder político e militar da região, no final dos anos 90 do século XX, qualquer traço de cultura, economia ou religião que não a talibã foi sendo destruído. Toda cultura, arte, religião e as demais temáticas ligadas às liberdades individuais eram proibidas pelo regime”. (LAMBERT, 2021, p.357)

3 ICONOCLASTIA À ESTÁTUA DE BORBA GATO: UMA MANIFESTAÇÃO POLÍTICA CONTRA-HEGEMÔNICA

3.1 Revolução periférica enquanto rebelião antimonumental

Se monumentos ainda homenageiam escravocratas, assassinos e violadores, é porque o sistema que eles construíram ainda está de pé.

Antimídia (2021)



Figura 3: Revolução Periférica. Foto: Gabriel Schlickmann/Ishoot/Estadão Conteúdo

O ato iconoclasta contra a estátua de Borba Gato, ocorrido na Praça Augusto Tortorelo de Araújo, na cidade de São Paulo, distrito de Santo Amaro, no dia 24 de julho de 2021, constituído por militantes antirracistas que organizaram o ataque político de contestação à narrativa colonizadora de Borba Gato a partir do fogo atado no monumento por meio de pneus colocados em volta da estátua e de líquido inflamável que possibilitasse que o incêndio acontecesse. Contestação essa que gerou repercussão nacional sobre o passado colonial violento de Borba Gato,

chegando a atingir pessoas que se sentem representadas por sua narrativa colonizadora, tendo ocorrido posteriormente, conforme o prefeito da cidade de São Paulo, Ricardo Nunes, do partido Movimento Democrático Brasileiro (MDB), uma proposta de um empresário, de doar o valor necessário para restaurar a estátua de Borba Gato.

A estátua de Borba Gato, feita pelo arquiteto Júlio Guerra (1912 – 2001) e inaugurada em 1963 durante os festejos do IV Centenário de Santo Amaro na zona sul da cidade de São Paulo, pouco antes do golpe militar de 1964 que instaurou a ditadura militar no Brasil e criou a Operação Bandeirante (Oban), em 1969, enquanto aparelho de repressão política às ações de esquerda e aos movimentos sociais (WALDMAN, 2019, p.4). Sendo esse aparelho repressivo militar utilizado a palavra “bandeirante” em sua denominação para associar simbolicamente à violência dos bandeirantes no passado histórico. De acordo com Safatle (2021):

Quando a ditadura militar criou o mais vil aparato de crimes contra a humanidade, dispositivo de tortura de Estado e assassinato financiado com dinheiro do empresariado paulista, não por acaso seu nome foi: Operação Bandeirante. Sim, a história é implacável. Como disse no início, o passado é o que não cessa de retornar. (SAFATLE, 2021)

Paulo Roberto da Silva Lima, conhecido como Paulo Galo, foi uma das lideranças em destaque do movimento social “Entregadores antifascistas” (criado durante a pandemia de covid-19, que denuncia as condições precárias das jornadas de trabalho que os motoboys enfrentam com os aplicativos de comida no Brasil) e tendo feito parte do movimento “Revolução Periférica” na ação contra a estátua de Borba Gato e assumido voluntariamente a autoria do incêndio no 11º Distrito Policial de Santo Amaro, e sendo posteriormente preso temporariamente após a decisão da juíza Gabriela Marques da Silva Bertoli, do Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP). De acordo com Paulo Galo (2021):

O ato no Borba Gato foi para abrir um debate, não para machucar alguém ou causar pânico na sociedade. E o debate foi aberto. As pessoas agora podem decidir se querem uma estátua de treze metros de altura que homenageia um genocida estuprador de mulheres. (EL PAÍS, acesso em: 9 jun. 2023)

Danilo Oliveira (2021), mais conhecido como Biu, que também assumiu a sua participação de forma voluntária, mas sem ter sua prisão decretada, tendo dito que “Favelado nunca teve uma voz ativa e, desse modo, a gente quer abrir um debate, que já foi feito por meio de caveiras e tintas, para que possamos ver quem foi o

torturador, estuprador e genocida Borba Gato” (EL PAÍS, acesso em: 9 jun. 2023). Debate, esse, que possibilitou contestar o símbolo de Manuel Borba Gato, que glorifica os bandeirantes⁶ e que silencia as narrativas históricas que os denunciam por escravização e abusos em suas expedições de expansão territorial no período colonial. Evidenciando, a partir desse confronto, a estrutura que constitui a memória enquanto um campo em constantes disputas, sendo contestada a simbologia da estátua de Borba Gato, que representa apenas a narrativa hegemônica dos colonizadores, em prol das narrativas dos oprimidos, para denunciar e romper com as celebrações de genocidas colocadas em espaços públicos sem haver debate público. Conforme a compreensão da historiadora Neves (2021):

Se um grupo pequeno não pode demonstrar sua revolta, tampouco é democrático a forma como estes monumentos foram implantados na cidade. Quando a estátua foi colocada teve debate público? Não. Foi um grupo pequeno que decidiu que tipo de memória é colocada em destaque na cidade. Temos que radicalizar essa democracia e abrir o debate para todos. Já passou da hora de ressignificarmos os monumentos. Uma estátua por si só é incapaz de trazer um aprofundamento de debate do que ela carrega. O espaço para isso são os museus, parques, locais para contemplar e refletir. (EL PAÍS, acesso em: 9 jun. 2023)

Os monumentos e suas representações, em que Cayuqueo e Quiroga (2022, p.35) as denominam de imagens, estão presentes nos espaços públicos, contribuindo com uma estética que possui uma estrutura de dominação, que determina qual grupo social será superior ou inferior. Compreendendo que até pouco tempo atrás, somente quem detinha a posse dos espaços públicos que podia decidir sobre quais dispositivos culturais seriam instalados no espaço público, assim eram disponíveis nas ruas apenas monumentos com estéticas dos vencedores, sendo, assim, compreende-se as derrubadas de monumentos enquanto uma tomada de consciência que recusa subordinar-se diante do poder hegemônico (QUIROGA; CAYUQUEO, 2022 p.35). Segundo Samuel Quiroga e Pablo Cayuqueo:

Quando um setor da população deixa de se reconhecer nas imagens tradicionais, ou, mais ainda, quando se sente violentado por essas imagens, a sua presença deixa de fazer sentido. Portanto, uma forma de abordar o ato de destruição de um monumento é entendê-lo como a tomada de consciência de que sua função é reforçar nos corpos submetidos a legitimidade dos valores que defende o colonizador. Consequentemente, a

⁶ Os “bandeirantes” surgiram na época em que a região do Estado de São Paulo se chamava capitania de São Vicente, num momento em que sua economia havia sofrido duras baixas por conta da decadência dos canaviais no Período Colonial, sendo a partir desse cenário que as expedições ao interior do Brasil foram estimuladas e conhecidas posteriormente como bandeiras e entradas (FERREIRA, Lara. VIEIRA, Raoni. p.51).

remoção ou destruição de estátuas, esculturas, colunas, placas ou inscrições ocorre porque elas não têm mais a legitimidade necessária para permanecer intactas no espaço público. (QUIROGA, Samuel. CAYUQUEO, Pablo. p.35)

Compreendendo que a ação iconoclasta é legítima quando grupos sociais não se identificam com os devidos monumentos que representam narrativas, de pessoas ou de momentos históricos, racistas, genocidas, de exploradores e estupradores, e, também, como uma tomada de consciência por partes de grupos oprimidos sobre sua função de legitimar esses valores coloniais para mantê-los em posição de poder. Sendo a destruição de estátuas/monumentos entendida para Lara Ferreira e Raoni Vieira:

Enquanto lugares de memória e de homenagem, estátuas foram e precisam ser destruídas, porque elas são símbolos, espaços de poder e de identificação. Com todo o acúmulo de lutas e de reflexões, nos dias de hoje, enaltecer a desumanização pela escravização, o genocídio e o estupro é da ordem do inaceitável. (FERREIRA, Lara. VIEIRA, Raoni. p.54)

A derrubada dessas estátuas ou monumentos coloniais, em detrimento de suas simbologias desumanas, é uma questão política que consiste em fomentar discussões e desajustar a narrativa dominante presente nos espaços públicos da cidade, visando a sua reconstrução e transformação a partir de diferentes memórias e narrativas de grupos sociais oprimidos.

O ato de Paulo Galo e do grupo Revolução Periférica contra a estátua de Borba Gato não consiste em uma manifestação vândala ou sem propósito, mas em uma manifestação política que contesta a estrutura da sociedade vigente e suscita reflexões históricas sobre o seu passado colonial e sua colonialidade que ainda se encontra presente em nossa sociedade moderna, de modo que possibilite outros caminhos para a construção de uma sociedade diversa e inclusiva que não utilize ícones genocidas. De acordo com Nathalia Lambert:

Derrubar uma estátua é reacender o debate sobre ela. A estátua é revivida, subtraída de sua imobilidade e concretude; onde antes um bloco de cimento figurativo, muitas vezes invisível ao espaço público, vai emergir uma história, que se faz urgente em ser reapropriada e recontada. Esse ressurgimento parte do indagar-se sobre quem são as figuras representadas ali. Porque elas foram consideradas importantes a ponto de serem imortalizadas em monumentos. Qual o projeto de sociedade que elas ilustram? Qual o pacto civilizatório que está subscrito a esse monumento? O monumento como índice do passado deve ser relido no presente. A história é contada a partir do tempo presente. (LAMBERT, Nathalia. p.356)

Lambert (2021) entende que reapropriar e recontar a história por meio da derrubada de estátuas, é em si o próprio movimento de fazer história, visto que a história é narrada no tempo presente conforme o ritmo da vida de transformação constante, em que só conhecemos o momento atual. Onde as narrativas e representações históricas seguem esse mesmo ritmo de transformação, em que se encontram em constante mudança.

Seguindo um caminho próximo ao de Lambert (2021), sobre reapropriar e recontar para criar, Rancière (1996) considera a política uma ação de rompimento e reconfiguração do sensível coletivo, que definiam os locais e as identidades dos diferentes grupos sociais, enquanto um movimento de transformação social. Sendo possível compreender, a partir desses pensamentos, que o ato contra a estátua de Borba Gato consistiu e consiste como movimento político que evidencia o passado histórico violento do bandeirante Borba Gato e por confrontar as divisões sensíveis da ordem hegemônica e homogeneizadora ao fomentar reflexões constituídas por pressuposições heterogêneas, em seu princípio, que traz múltiplas narrativas. De acordo com Rancière (1996):

[...] política é assunto de sujeitos, ou melhor, de modos de subjetivação. Por subjetivação vamos entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência. Formalmente, o ego sum, ego existo cartesiano é o protótipo desses sujeitos indissociáveis de uma série de operações implicando a produção de um novo campo de experiência. (RANCIÈRE, 1996, p.47)

O raciocínio de Rancière (1996) em relação à política, é constituído por modos de subjetivação que enuncia o que não era identificável. É a partir do que foi identificado que se torna possível reconfigurar o campo da experiência. Entendendo, assim, a contribuição da ação iconoclasta contra a estátua de Borba Gato como um ato político que utilizou do fogo para evidenciar o seu passado histórico violento, desconhecido por muitos cidadãos de São Paulo e do Brasil até então, e para contestar a sua simbologia colonizadora que naturaliza o passado colonial escravocrata, machista e genocida que os povos indígenas e as populações negras sofreram e que ainda sofrem com a colonialidade na sociedade atual. Para Rancière:

O animal político moderno é antes de tudo um animal literário, preso no circuito de uma literariedade que desfaz as relações entre a ordem das

palavras e a ordem dos corpos que determinavam o lugar de cada um. Uma subjetivação política é o produto dessas linhas de fratura múltiplas pelas quais indivíduos e redes de indivíduos subjetivam a distância entre sua condição de animais dotados de voz e o encontro violento da igualdade do logos. (RANCIÈRE, 1996, p.49)

Segundo Rancière (1996), a subjetivação política envolve uma identificação do que não era identificado, gerando, assim, o encontro violento entre a igualdade do logos e a reconfiguração do campo de definição das identidades, resultando na divisão do sensível. Nesse contexto, esse encontro é formado pela estética denominada de “interlocução política” (p.68). Compreende-se, assim, que a política é estética em seu princípio, pois o rompimento da configuração do sensível que desestabiliza a ordem hegemônica e suas hierarquias, é em si uma “estética da manifestação” (p.68) (RANCIÈRE, 1996). A derrubada de monumentos para Joardo Filho (2022) é constituída por uma dimensão estética e performática, em que:

A retirada à força de estátuas por manifestantes é um ato de resistência política, mas que tem também uma dimensão estética muito forte, que a assemelha, em certa medida, à performance artística. Partindo do princípio de que a performance é uma linguagem que se afasta do status de obra para explorar o gesto, vale observar mais os gestos envolvidos nas manifestações políticas. (FILHO, Joardo. p.152)

De acordo com Alves et al. (2021, p.62), mesmo que o grupo dos Entregadores Antifascistas não estejam inseridos em um campo artístico, ainda, assim, classifica o seu ato/performance como antimonumental, visto que sua ação almejou sensibilizar e fazer lembrar do passado colonial, ainda presente, na queima da estátua de Borba Gato. Visando não apenas lembrar quem havia sido este bandeirante, mas também de lembrar o sistema colonial que ele representa, de vidas, culturas e saberes violentadas e dizimadas por ele. Para Seligmann-Silva (2016), o antimonumento surge com o processo de memorialização de Auschwitz, tendo se caracterizado pela fusão da tradição do monumento com a de comemoração fúnebre. Segundo o autor:

Desse modo, o sentido heroico do monumento é totalmente modificado e deslocado para um local de lembrança (na chave da admoestação) da violência e de homenagem aos mortos. Os antimonumentos, na medida em que se voltam aos mortos, injetam uma nova visão da história na cena da comemoração pública e, ao mesmo tempo, restituem práticas antiquíssimas de comemoração e rituais de culto aos mortos. (SELIGMANN-SILVA, 2016, p.50)

Para Seligmann-Silva (2016), formado em história, o antimonumento desenvolve-se com a psicanálise, em uma época composta por catástrofes e teorizações do trauma, em que “Ele corresponde a um desejo de recordar de modo

ativo o passado (doloroso), mas leva em conta também as dificuldades do “trabalho de luto’.” (SELIGMANN-SILVA, 2016, p.51). Sendo o antimonumento, um desejo de lembrar “situações-limite” que exige para si um duplo mandamento, em que se quer recordar, mas sabe-se que não é possível uma memória integral do que aconteceu e o quanto é doloroso recordar de memórias traumáticas (idem, p.51). Para o autor:

Essa consciência do ser precário da recordação se manifesta na precariedade tanto dos antimonumentos como dos testemunhos dessas catástrofes. Estamos falando de obras que trazem em si um misto de memória e de esquecimento, de trabalho de recordação e resistência. São obras esburacadas, mas sem vergonha de revelar seus limites que implicam uma nova arte da memória, um novo entrelaçamento entre palavras e imagens na era pós-heroica. (SELIGMANN-SILVA, 2016, p.51)

Por meio dessa compreensão expressa pelo referido autor, entende-se a conexão entre antimonumento e a sociedade, enquanto forma que possibilita o aprendizado coletivo a partir das memórias traumáticas para que não se repita novamente na história. Sendo que é na consciência da precariedade da recordação presente na manifestação, tanto dos antimonumentos quanto dos testemunhos de catástrofes, que se entende a importância dessas obras que trazem a memória e o esquecimento, por meio da recordação e da resistência, como um processo pedagógico que gera o sentir/aprender com a sociedade.

A ação iconoclasta contra a estátua de Borba Gato foi, para além de uma ação contestatória apenas à personalidade do bandeirante Borba Gato, um movimento político/estético/educativo/pedagógico que fomentou reflexões combativas na sociedade a respeito da memória e da narrativa do grupo hegemônico colonizador representados, quase que totalmente, nos espaços públicos das cidades.

Reflexões, essas, geradas a partir da queima da estátua colonizadora, que a dominação colonial da sociedade se tornou explicitamente visível, tanto do território quanto do imaginário coletivo, visto que estátuas ou monumentos que representam colonizadores como a de Borba Gato estão presentes em todos os estados do Brasil. Igualmente, a dominação colonial que almeja a homogeneidade mundial, a ponto de não percebermos e não refletirmos sobre qual é a história da persona e o que a estátua ou monumento simboliza, por estarem presentes em quase todos os lugares que fazem parte de nossas rotinas do dia a dia, o que, conseqüentemente,

resulta em sua naturalização no imaginário coletivo, ocasionando a ausência de reflexões críticas na maior parte da sociedade.

Naturalização essa que resulta no desconhecimento da sociedade sobre qual a narrativa que estátuas coloniais representam nos espaços públicos, refletindo no comentário de uma pessoa (anônimo) entrevistada pelo El País, expressando que “Nem sabia quem era, nunca estudei sobre ele na escola. Descobri no dia em que tacaram fogo” (EL PAÍS, acesso em: 9 jun. 2023).

Essa ação iconoclasta, promovida pela força social de um grupo que não detém o poder vigente, visando contestar a narrativa hegemônica em prol da valorização de narrativas de grupos sociais marginalizados, como a população negra, os povos indígenas e as mulheres. E, ainda, pela reivindicação da construção de uma memória coletiva que envolva as narrativas que sofrem tentativas de silenciamento. Sendo compreendida por Lara Ferreira e Raoni Vieira (2021) enquanto ação política legítima, visto que:

Destruir estátuas, nesse contexto, nada mais é que legítimo exercício de lembrança-esquecimento, um movimento pulsante que manifesta a viva memória, a disputa política pelo espaço no jogo entre o claro e o escuro rememorativo, transgressão à ordem transgressora que se revela não num vazio direito ao apagamento, mas no direito de lembrar daqueles que sempre foram esquecidos, que se consubstancia, também, no direito de não homenagear genocidas, escravocratas, torturadores e estupradores. (FERREIRA, Lara. VIEIRA, Raoni. p.57)

Sendo a destruição de estátuas enquanto manifestação política de grupos sociais marginalizados que contestam a narrativa hegemônica, compreende-se que seu objetivo consiste em repensar o papel dos patrimônios culturais na construção de identidades e narrativas nacionais dominantes, a partir de outras perspectivas de vivências históricas, como forma de reelaborar e constituir uma memória que seja mais justa e diversa.

Reelaboração, essa, que ocorre, conforme Caroline Ruoso (2020), doutora em História da Arte, sob a noção de curadoria de barricadas que se constitui pela retomada na base dos movimentos sociais do direito de participarem nos processos de patrimonialização durante as manifestações que acontecem nas ruas das cidades. Visto que grupos sociais assumem a responsabilidade de reescrever a história num contexto que a estrutura do poder hegemônico suscita o termo

vandalismo, possibilitando um maior desdobramento dos debates tanto entre os manifestantes quanto entre os observadores (2020, p.57). Entende-se que:

Nesse momento, as pessoas atuam para transformar um roteiro narrativo curatorial hegemônico e vigente em suas cidades, desmontam silêncios cotidianos e disponibilizam seus corpos, suas mentes, seus corações para apresentar outras curadorias de exposições possíveis para a cidade onde moram. Elaboram por meio das pichações outras legendas que convidam aos demais habitantes a refletirem sobre a respeito dos colonizadores que, apesar de mortos, continuam atormentando. As vozes das ruas são e foram silenciadas de muitas maneiras ao longo do processo colonizador. (RUOSO, 2020, p.62)

3.2 Monumento de João Obá: uma construção de um espaço público contra-hegemônico

Partindo do contexto histórico de desterritorialização exercida pelo Ocidente contra a África, responsável por destruir diversas estruturas socioeconômicas e dessacralizar modos originais de vida que se constituíam por uma soberania existencial, que prevalece a existência pertencente ao grupo originário em detrimento de concepções ocidentais que favorecem apenas o viver e o ser sujeito. Tendo essa soberania existencial sofrido sua suspensão diante do processo de escravatura, compreende-se seu atual estado de restituição, que se encontra em processo de recriação e preservação de sua forma social, composta por comunidades-terreiros, que se firmaram enquanto polos que irradiam um complexo sistema simbólico de princípios cosmológicos (orixás) e ancestrais (egun) (SODRÉ, Muniz, 2017, p.90 – 91). A memória no contexto nagô de comunidades-terreiros se compreende de acordo com Muniz Sodré enquanto:

Impregnada por uma atmosfera afetiva estruturante, a memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: é o egbé ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço “social”, no sentido euromoderno do termo, mas ritualístico [...]. (SODRÉ, 2017, p. 92)

Conforme Sodré (2017) o racismo se intensifica no momento da proximidade, visto que a semelhança sugere a proximidade de territórios e corpos, e o racismo

como uma desterritorialização do mesmo ou do outro. Ao abandonar seu lugar predeterminado, o Outro (o migrante, o diferente) é visto como o intruso que ameaça a hegemonia do Mesmo. Sendo que:

O Outro é aquele que supostamente “não conhece o seu lugar” — assim se expressa o senso comum discriminatório —, isto é, aproxima-se demais, rompendo com a separação dos lugares em todas as configurações possíveis (ego, corpo, vizinhança etc.) e deste modo conspurcando a pureza pressuposta de uma hierarquia territorial. A aversão ao Outro se intensifica com o seu deslocamento territorial: O diferente (o negro, o índio etc.) está ali onde não deveria, assim como o suflê preparado por um grande cozinheiro, antes lindo no prato sobre a toalha da mesa, poderia inspirar aversão se colocado sobre o lençol da cama. (SODRÉ, 2017, p.93)

Entende-se a negação do diferente (grupos sociais marginalizados) aos lugares predeterminados uma forma de insubmissão às tentativas de dominação do grupo social hegemônico ocidental e de construção de um caminho possível de subversão de seu poder que domina e controla os lugares sob perceptiva hierarquizante.

Almejando, a partir desse entendimento sobre a subversão do poder dominante, fomentar uma narrativa contra-hegemônica que nos possibilite pensarmos na construção de espaços públicos e monumentos que representem a sociedade de acordo com sua complexidade, constituída pela diversidade de realidades e narrativas existentes na sociedade.

Como exemplo de narrativa contra-hegemônica, o Monumento⁷ de João Obá, criado pela artista plástica Annia Rízia, que homenageia o fundador do Bembé do Mercado, em Santo Amaro, no Recôncavo Baiano. Segundo o presidente da Associação Beneficente Bembé do Mercado (ABBM), José Raimundo Chaves:

O Bembé do Mercado foi criado para pedir a tolerância da população e das autoridades com as tradições e a cultura africana no município de Santo Amaro no século [XIX]. Uma atitude bastante simbólica e atual, como se estivéssemos estendendo a bandeira branca pela paz. O busto, além de justo, é a forma de nunca esquecermos a memória do João de Obá e de reafirmar a sua luta atualmente. (ALÔ ALÔ BAHIA, acesso em: 24 jun. 2023).

O Bembé do mercado é uma festividade religiosa afro-brasileira realizada por comunidades de terreiro criado em 1889 e que desde então ocorre anualmente na

⁷ O monumento de João Obá se constitui pela altura de 56 cm e pelo comprimento de 40 cm, tendo sido confeccionado de resina revestida com pó de grafite e mármore.

data de 13 de maio na cidade de Santo Amaro, no estado da Bahia, para celebrar o fim do estatuto da escravidão. De acordo com Rita Machado (2021):

Segundo a tradição oral, a festa começou em 1889, quando João de Obá – “pai de terreiro” – reuniu filhos e filhas de santo e armou um barracão de pindoba, enfeitando-o com bandeirolas para comemorar o aniversário da abolição. A atitude de João de Obá se relacionava também ao costume dos pescadores em ofertarem flores e perfumes para a Mãe D’água; eles iam de canoas e saveiros enfeitados, até São Bento das Lajes para levar presentes para as “águas”. Esse ritual era acompanhado por toques de atabaques. Chegando ao encontro entre o rio e o mar, um pescador experiente mergulhava para entregar as oferendas.(MACHADO, 2021, p.108)



Figura 4: Monumento de João Obá - Annia Rízia (Foto: Jamile Coelho/Muncab, Bahia, Brasil, 2023)

Conforme Rita Machado (2021), nos primeiros dias que antecedem a sua celebração, que se iniciam as cerimônias de preparação do Bembé. Ocorrendo os ritos destinados aos ancestrais e a Exu nas vias de acesso à cidade de Santo Amaro. Tendo como objetivo, conforme os adeptos dos candomblés, evitar complicações, gerar bons acontecimentos e abrir caminhos. Sendo essa cerimônia restrita as pessoas de terreiro e que se responsabilizam por sua organização. Constitui-se por ritos que se realizam de acordo com uma sequência, onde se considera o rito de lemanjá como um dos mais significativos, visto que a festa é em sua homenagem (MACHADO, 2021).

Compreendendo as celebrações enquanto mediações que se articulam no território e na construção das identidades (MACHADO, 2021). Se faz necessário discutir os conceitos de territorialização e de território para melhor entender os processos de formação da identidade.

De acordo com Sodré (2002, p.14) a definição de territorialização vai além de uma compreensão de um simples decalque da territorialidade, pois consiste em um ordenamento simbólico que resulta numa força de apropriação exclusiva do espaço, constituído pela capacidade de engendrar sistemas de relacionamentos, de proximidade e de distância. Compreende-se que:

A territorialização é, de fato, dotada de força ativa. Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real - em suma, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). Na territorialização, apreende-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem a redução intelectualista aos signos. (SODRÉ, 2002, p.14)

A noção de território compreendida enquanto um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, consistindo no processo de reconhecimento de si por outros. Sendo abordada na dimensão territorial de uma cultura, o território e suas “articulações socioculturais” (p.16) que surgem como uma categoria constituída pela dinâmica própria e pela irredutibilidade às representações que impõem formas e significações. Visto que essa dimensão territorial instiga à produção de um pensamento que almeje interpretar as movimentações de circulação e contato entre grupos, de modo que o espaço consista não enquanto um dado autônomo e determinante, mas enquanto um vetor que gera efeitos próprios, podendo afetar as condições em prol da eficácia de algumas ações humanas (SODRÉ, 2002, p. 15-16).

Visto que a territorialização do Bembé do Mercado se constituiu pela apropriação exclusiva do espaço por atores sociais a partir de suas experiências compostas por saberes/religiosos. Tendo esse espaço, a partir do processo de apropriação, adquirido significado especial por ter sido estruturado símbolos e significados sociais a partir de práticas religiosas afro-brasileiras, ao mesmo tempo, em que era um lugar de trabalho dos que festejavam. Ocorrendo ali negociações de artigos utilizados para a produção de oferendas (MACHADO, 2021).

Entende-se a criação do monumento de João Obá como uma ação contra-hegemônica de construção de um espaço de memória social afro-brasileira que representa narrativas de grupos afro-religiosos, que contrapõe o poder vigente que tenta silenciá-los, visto que esse monumento celebra o babalorixá que, há 134 anos, criou o maior ritual do Candomblé ao ar livre no Brasil, como uma forma de resistência do povo negro contra o racismo e a intolerância religiosa. Defendendo a preservação da cultura e das tradições de matriz africana no Brasil (ALÔ ALÔ BAHIA, acesso em: 24 jun. 2023).

De modo que as comunidades-terreiros, ao resistirem, confrontam a colonialidade e lutam por seus direitos de fazer parte da construção dos espaços públicos das cidades, buscando o respeito, a preservação e a representação ética de sua forma social constituída pelo complexo sistema simbólico de princípios cosmológicos (orixás) e ancestrais (egun) (SODRÉ, 2017).

APROXIMAÇÕES CONCLUSIVAS

Ao longo deste trabalho, foi analisada e discutida as concepções de memória, poder e monumentalidade, inter-conectando-as à ação iconoclasta contra a estátua de Borba Gato, entendendo a tentativa de destruí-la enquanto conflito de narrativas e de disputa pela memória, que consiste em fazer história a partir do combate ao poder hegemônico. Sendo essas questões analisadas sob perspectiva decolonial na Museologia, que não compreende a preservação como o oposto de perda e a memória como o oposto de esquecimento (CHAGAS, 2002).

A decolonialidade enquanto práxis que instiga perspectivas contra-hegemônicas à museologia, para que contribua no fortalecimento de narrativas oprimidas e nos processos de construção de uma sociedade que possa ser diversa. De modo que combata a memória do poder, visto que o poder influencia a construção da memória coletiva, selecionando o que será lembrado e esquecido. Estando o poder presente na construção de espaços públicos e de monumentos, que naturalizam e legitimam sua narrativa colonial (CHAGAS, 2002).

Evidencia-se a importância da revisitação e do resgate de memórias coletivas para enfrentar os traumas sociais e combater o silenciamento às narrativas oprimidas. Pois conforme Kilomba (2019) ao confrontar as memórias dolorosas e dar voz às experiências dos grupos marginalizados, pode-se promover a cura, a justiça e a transformação social. Desconstruindo, assim, a política do esquecimento constituída pela ideia de um presente “puro” desconectado do passado que tenha superado todos os problemas do passado. De modo que os problemas do passado não foram resolvidos e que não falar sobre o passado é mais uma forma de proteger os grupos dominantes e de dar continuidade ao seu poder, visto que para conquistar transformações sociais que modifiquem os horizontes do presente e do futuro é necessário, primeiramente, que o passado seja liberto (SAFATLE, 2021).

O ataque às estátuas coloniais protagonizadas por grupos sociais marginalizados que contestam a memória hegemônica e suas narrativas coloniais representadas em estátuas/monumentos nos espaços públicos, como forma de perpetuar seu poder. Essas estátuas e monumentos, compostas por símbolos

racistas, genocidas e machistas que dominam os espaços públicos das cidades, evidencia-se a continuidade da estrutura de poder colonial ocidental que se mostra presente até o momento atual. Ao mesmo tempo que se evidencia com as ações iconoclastas a constituição ilegítima dessas representações coloniais, visto que não há consenso pela sociedade sobre sua permanência em praças públicas, explicitando, assim, as existências de outras narrativas que não seja a narrativa hegemônica que se diz detentora da verdade.

E para além do aspecto subversivo das ações de destruições de estátuas, também é reconhecido seu aspecto repressivo quando promovido por grupos sociais hegemônicos que possuem a intenção de silenciar narrativas contra-hegemônicas de grupos sociais oprimidos e de impor uma narrativa única, visando a dominação da sociedade (LAMBERT, 2021).

A partir do estudo de caso da ação iconoclasta à estátua de Borba Gato, em São Paulo, foi possível analisar e evidenciar os propósitos da organização social de militantes antirracistas “Revolução Periférica”, que não consistiu em uma manifestação vândala ou sem propósito, mas em uma manifestação política e de performance antimonumental que contesta a estrutura do poder vigente, sensibiliza e suscita reflexões históricas a partir do resgate e do confronto às memórias traumáticas, como forma de subversão ao passado colonial e a colonialidade que ainda se encontra presente em nossa sociedade moderna, de modo que possibilite outros caminhos para a reconstrução de uma sociedade diversa e inclusiva que não utilize ícones genocidas nos espaços públicos das cidades.

A reconstrução dos espaços públicos a partir da substituição ou derruba de estátuas/monumentos como forma de fazer história com a apropriação coletiva de suas narrativas (LAMBERT, 2021), sendo esse processo compreendido por Ruoso (2020) sob a noção denominada de curadoria de barricadas em que grupos sociais retomam o direito de participarem dos processos de reescrever a história durante as manifestações que ocorrem nos espaços públicos. Visto que essa participação de grupos sociais marginalizados ocorre em consequência aos meios de comunicação dominantes que fomentam o termo vandalismo com seu enorme alcance na sociedade, gerando, assim, um maior envolvimento de quem observa nos debates levantados pelas manifestações iconoclastas.

Sendo imprescindível a reconstrução dos espaços públicos e de monumentos sob perspectivas inclusivas e diversas, tendo como exemplo o monumento de João Obá, localizada no Largo do Mercado, na cidade de Santo Amaro, que nos possibilita visualizarmos a representação de uma narrativa coletiva que faz lembrar a memória constituída pela diversidade social presente nas comunidades de terreiro.

Evidencia-se a ação iconoclasta à estátua de Borba Gato enquanto manifestação política legítima a partir do momento em que estátuas/monumentos representam narrativas racistas, genocidas e machistas, visto que não refletem uma narrativa inclusiva e ética, mas que representam uma narrativa de violência e dominação aos grupos sociais marginalizados. Sendo sua destruição como forma de fomentar discussões para repensar os papéis dos patrimônios culturais dominantes na construção de narrativas e de identidades. E a criação do monumento de João Obá, que representa a resistência contra o racismo e a intolerância religiosa, como forma de construção de um espaço público contra-hegemônico que representa narrativas e memórias compostas pela diversidade e pelo respeito, de modo que assim seja possível construir uma sociedade justa e inclusiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE; ALVES; BOTINI; CAMPOS. O traumático e as disputas pela memória na cena pública brasileira: Marielle Franco e Borba Gato. *Rev. Polis e Psique*, 2022; 12(3): 48-67.

Antimídia. Queimar Igrejas e Derrubar Estátuas. YouTube. 2 de ago. de 2021, <<https://www.youtube.com/watch?v=mM8S3lfm4Pk&list=PLQarRuk0BIVlv4cF4a5-oOP-93X7wDWKt&index=20&t=1s>>. Acesso em: 19 de julho de 2023.

ARAGO, Jacques. Castigo de Escravos. 1839. JPEG. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Jacques_Etienne_Arago_-_Castigo_de_Escravos,_1839.jpg>. Acesso em: 19 de julho de 2023.

BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I. Seleção e apresentação de Willi Bolle. Tradução de Celeste H.M. Ribeiro de Sousa e outros. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BRITTO, Clovis. “Nossa maçã é que come Eva”: a poética de Manoel de Barros e os lugares epistêmicos das Museologias Indisciplinadas no Brasil. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração, Lisboa, 2019, p. 223.

Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. 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, p. 308.

CERÁVOLO, Suely. Delineamentos para uma teoria da Museologia. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.12. p. 237-268. jan./dez. 2004.

CHAGAS, Mário. GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). *Cadernos do CEOM - Ano 27, n. 41 - Museologia Social*. p.9-22, 2014.

CHAGAS, Mário de Souza. Casas e portas da memória e do patrimônio. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 207-224, jul/dez, 2007.

CHAGAS, Mário de Souza. Memória e poder: dois movimentos. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 19, n. 19, 2002.

CHAGAS, Mário. Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n.º 35, p. 121-138, 2017.

CHOAY, Françoise. A alegoria do patrimônio. Éditions du Seuil, tradução – Pedro Bernardo, Edições 70, p. 308.

COELHO, Jamile. Sem título. 2023. PNG. Disponível em: <<https://aloalobahia.com/notas/fundador-do-bembe-do-mercado-joao-de-oba-ganha-monumento-na-bahia>>. Acesso em: 24 de junho de 2023.

JOURDAN, Camila. Elogio Àqueles que Queimam Estátuas. Mídia 1508, 28 de “jul” de 2021. Disponível em: <<http://www.midia1508.org/2021/07/28/elogio-aqueles-que-queimam-estatuas/>>. Acesso em: 19 de julho de 2023.

LIMA, Valdemar de Assis. Pensamento decolonial: fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 64–78, 2022.

LIMA, Valdemar de Assis. Um diálogo decolonial e antirracista: Entrevista com Valdemar de Assis Lima. Adson Rodrigo S. Pinheiro, Átila B. Tolentino, Carmem Zeli de Vargas Gil. *Sillogés – v.5. n.1. jan./jul. 2022*.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas/ Frantz Fanon*. Tradução de Renato da Silveira. - Salvador: EDUFBA, 2008. p.194.

FERREIRA, Lara. VIEIRA, Raoni. “Destruindo estátuas: o incêndio no monumento a Borba Gato e a relevância da memória pelo olhar dos oprimidos”. *Revista Brasileira de História do Direito*, v. 7, n. 2, jul/dez. 2021, p. 40-59.

FILHO, Joardo. “Sobre deixar pedestais vazios: reflexões a partir da produção artística”. In: *Arte e monumentos: entre o esquecimento e a memória*. Goiânia: CEGRAD UFG, 2022, p. 143-152.

O fundador do Bembé do Mercado, João de Obá, ganha monumento na Bahia. Alô Alô Bahia, 15 de maio de 2023. Disponível em: <<https://aloalobahia.com/notas/fundador-do-bembe-do-mercado-joao-de-oba-ganha-monumento-na-bahia>> Acesso em: 24 de junho de 2023.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: N-1 edições, set. 2018. 112 p.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano/ Grada Kilomba; tradução Jess Oliveira*. -1. ed. - Rio de Janeiro : Cobogó, 2019. 248 p. : il. ; 21 cm.

LAMBERT, Nathalia. *As ruínas do tempo: memória e levantes*. Universidade Federal Fluminense, Brasil. *Revista Poiésis*, Niterói, v. 22, n. 37, p. 353-372, jan./jun. 2021.

LE GOFF, Jacques. *Memória e história*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 1990, p. 549.

MACHADO, Ana. *Bembé do mercado de Santo Amaro: o patrimônio afro imprime as cores da festa*. Editora Edufba, *A política do intangível: museus e patrimônios em novas perspectivas*, Livio Sansone (Org.), 2021, p. 107-138.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p.71.

MIGNOLO, Walter. *COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade*. RBCS Vol. 32 n° 94 junho/2017: e329402. p.1-18.

MOREIRA, Cristiane. *Cidade, Monumentalidade e Poder*. *GEOgraphia*, v. 3, n. 6, p. 42-52, 21 set. 2009.

OLIVEIRA, Regine. *Prisão de ativista que queimou Borba Gato provoca debate sobre a memória de São Paulo*. *EL PAÍS*, 28 de julho de 2021. Disponível em:

<<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-29/prisao-de-ativista-que-queimou-borba-gato-provoca-debate-sobre-a-memoria-de-sao-paulo.html>> Acesso em: 9 de junho de 2023.

PEREIRA, Marcele. Museologia Decolonial: os Pontos de Memória e a insurgência do fazer museal. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração, Departamento de Museologia, Lisboa, 2018, p.113-140.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992, p. 200-212.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2. n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTO, Lucas. Estátua de 13 metros do Borba Gato em chamas, no último sábado (24).  Disponível em: <<http://www.midia1508.org/2021/07/28/elocio-aqueles-que-queimam-estatuas/>>. Acesso em: 19 de julho de 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 117-142.

QUIROGA, Samuel. CAYUQUEO, Pablo. DECOLONIALIDADE NO ESPAÇO PÚBLICO. Arte e monumentos: entre o esquecimento e a memória. Goiânia: CEGRAD UFG, 2022. p.20-59.

RANCIÈRE, J. (1996). O desentendimento. São Paulo: Ed. 34.

RIEGL, Alois. O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem. 1. ed.- São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 1-88.

RUOSO, Carolina. Curadoria de barricadas: expor as feridas coloniais. Sociomuseologia - Para uma leitura crítica do Mundo. Editores Judite Primo & Mário C. Moutinho, Departamento de Museologia, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 202, p. 53 - 72.

RUSSI, Adriana; ABREU, Regina. “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 25, n. 53, 2019.

SAFATLE, Vladimir. Considerações sobre o direito inalienável de derrubar estátuas. Insurgência, 2021.  Disponível em: <https://www.insurgencia.org/blog/safatle-do-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas>

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o estado ilegal. (Orgs.). O que resta da ditadura: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, p. 237-252.

SANTOS, Judite Primo. Pensar contemporaneamente a museologia. Cadernos de Sociomuseologia, n.º16, 1999, p. 5-38.

SANTOS, Vivian. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. Psicologia & Sociedade, 30, e200112. Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil. p. 1-11.

SCHLICKMANN, Gabriel. Sem título. 2021. WEBP. Disponível em: ><https://revistaoeste.com/politica/o-incendio-de-borba-gato-e-o-aplauso-fanatico-dos-jornalistas/>>. Acesso em: 19 de julho de 2023.

SILVA, Seligmann. Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. Psicologia, USP, volume 27, número 1, 2016, p. 49-60.

SIQUEIRA, Juliana. Para incorporar uma práxis decolonial: A relevância dos corpos no processo museológico. Teoria e prática da Sociomuseologia, Editores Judite Primo & Mário C. Moutinho, Departamento de Museologia, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2021, p. 113-140.

SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira. Editora Bahia: Prosa e Poesia, Secretaria da Cultura e Turismo/Imago, Salvador, 2002, p.182.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017, p. 238.

TOLENTINO, Átila Bezerra. Museologia social: apontamentos históricos e conceituais. Cadernos de Sociomuseologia 8, 21-44, 2016.

WALDMAN, Chang. Os bandeirantes ainda estão entre nós: reencarnações entre tempos, espaços e imagens. Ponto Urbe, 25, 2019.