



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

JÉSSICA MARIA DE VASCONCELLOS SANTANA HIPOLITO

Museu, antimuseu e humanidades cindidas

Rio de Janeiro
Julho 2022

JÉSSICA MARIA DE VASCONCELLOS SANTANA HIPOLITO

Museu, antimuseu e humanidades cindidas

Tese de doutorado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Memória
Social da Universidade Federal
do Estado do Rio de Janeiro,
como requisito para obtenção
do título de Doutora em
Memória Social

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Andréa
Lopes da Costa Vieira
Linha de pesquisa: Memória e
Espaço

Rio de Janeiro
Julho 2022

JÉSSICA MARIA DE VASCONCELLOS SANTANA HIPOLITO

Museu, antimuseu e humanidades cindidas

Tese de doutorado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Memória
Social da Universidade Federal
do Estado do Rio de Janeiro,
como requisito para obtenção
do título de Doutora em
Memória Social

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a Andréa Lopes da Costa Vieira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof^a. Dr^a Edlaine de Campos Gomes
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof^a. Dr^a Carmen Irene Correia de Oliveira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof^a. Dr^a Patricia Silveira de Farias
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof^a. Dr^a Felicia Silva Picanço
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Para *Luiza Santana*, *Luis Cleber Santana*, *Carlos Gutembergue Santana*, *Neli Santana (in memoriam)* e *Vera Lúcia Santana*, os melhores pais que eu poderia ter. Que nunca mediram esforços para me proporcionar uma boa educação e que me deram apoio e amor irrestrito; a *Luis Araújo*, *Clarisse Rosa* e *Pedro Lo Duca*, pela amizade e generosidades sem limites; por fim, dedico à minha orientadora, *Andrea Lopes*, por seguir servindo-me como exemplo de profissional e educadora, e por acreditar em mim e na possibilidade deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus antepassados pela força e perseverança, a minha família e amigos por serem fundamento e compreensão.

Agradeço, à minha orientadora Andréa Lopes, pela generosidade, resiliência e amizade. Por entender que de todos os anos de orientação esse processo foi, definitivamente, o mais desafiador. Obrigada pelo acolhimento, escuta sensível e constante disponibilidade.

Agradeço também a toda equipe de profissionais do Programa de Pós-graduação em Memória Social. Sou grata, especialmente, aos incentivos proporcionados pela CAPES e CNPQ, sem os quais, a realização desta tese não teria sido possível.

Por fim, e desde o começo, agradeço a Exú, pelos caminhos trilhados e pelos que ainda hão de vir.

RESUMO

A proposta do trabalho é refletir sobre como a questão racial é basilar na construção dos museus modernos e, como os conceitos de humanismo, raça e modernidade são a base para a construção e disseminação de memórias nesse espaço. Tomando como pontos a proposta conceitual de Antimuseu do intelectual Achille Mbembe, assim como a perspectiva de Aiesthesis de Walter Mignolo, procurará considerar narrativas e memórias a partir da experiência etnográfica em educação museal, realizada na exposição "Rio do Samba: Resistência e Reinvenção", e assim refletir sobre o “lugar” do negro numa das maiores instituições culturais ocidentais.

Palavras-chave: Memória Social, Memória, Museu, Antimuseu, Raça

ABSTRACT

The purpose of this work is to reflect on how the racial issue is fundamental in the construction of modern museums and how the concepts of humanism, race and modernity are the basis for the construction and dissemination of memories in this space. Taking as points the conceptual proposal of Anti-Museum by the intellectual Achille Mbembe, as well as the perspective of Aesthetics by Walter Dignolo, it will seek to consider narratives and memories from the ethnographic experience in museum education, held in the exhibition "Rio do Samba: Resistência e Reinvenção", and thus reflect on the "place" of the black people in one of the greatest Western cultural institutions.

Keywords: Social Memory, Memory, Museum, Anti-museum, Race

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01: João Vargas Pena, *O samba é o dono do corpo*, 2018.

FIGURA 02: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Herança Africana*, 2018.

FIGURA 03: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Pequena África*, 2018.

FIGURA 04: Marc Ferrez, *Negra da Bahia*, 1885.

FIGURA 05: Edouard Manet, *Olympia*, 1863.

FIGURA 06: Dalton Paula, *Alguidares*, 2018.

FIGURA 07: *Planta do Rio de Janeiro A Capital do Brasil*, 1831.

FIGURA 08: Jaime Lauriano, *A Capital do Brasil*, 2018.

FIGURA 09: Jaime Lauriano, *A Capital do Brasil*, 2018.

FIGURA 10: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Zona Portuária*, 2018.

FIGURA 11: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Quintais do samba*, 2018.

FIGURA 12: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Pequena África*, 2018.

FIGURA 13: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Zonas de Contato*, 2018.

FIGURA 14: Hélio Oiticica, *Parangolés (reprodução)*, Contato, 2018.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. OS QUASE-HOMENS E A EXISTÊNCIA CINDIDA: HUMANISMO, RAÇA E MODERNIDADE	15
2. MEMÓRIA E RAÇA	33
2.1 A MINIMIZAÇÃO DA MEMÓRIA SUBALTERNIZADA	45
3. MUSEUS E REPRESENTAÇÃO NEGRA	51
3.1 A PRÁTICA DO COLECIONISMO, O MUSEU MODERNO E O LUGAR DA RAÇA	51
3.2 ANTIMUSEU E ESTRATÉGIAS DE AÇÃO	57
4. ANTIMUSEU COMO PRÁTICA	63
4.1 RIO DO SAMBA: RESISTÊNCIA E REINVENÇÃO	63
4.2 QUEM ENSINOU AOS AFRICANOS?	70
4.3 PERMISSÃO: O PANDEIRO, JOÃO DA BAIANA E PINHEIRO MACHADO	71
4.4 POR QUE VOCÊS ESTÃO ZOANDO AS BRANCAS?	74
4.5 PANTERA NEGRA E ANCESTRALIDADE	77
4.6 A CAPITAL DO BRASIL	78
4.7 UÉ TIA, ENTÃO EU SOU NEGRA?	82
4.8 ESSA EXPOSIÇÃO FALA MUITO SOBRE RACISMO	84
4.9 O RACISMO QUE NÃO SE VÊ, MAS SE SENTE	87
4.10 PARANGOLÉS - MUSEU É O MUNDO	89
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
6. REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

Em 2020 tive a oportunidade de contribuir com um ensaio, para o lançamento da revista *Corre*, intitulado “A museóloga que escreve e a visitante-testemunho” . Neste ensaio propus refletir sobre minha primeira experiência em um museu, uma visita ao Museu Imperial, um dos museus mais visitados do país, localizado em Petrópolis, cidade na qual nasci. Ao escrever, busquei refletir sobre quais memórias evocaria daquela visita. As pantufas foram uma das primeiras memórias não só minha, obviamente, mas muito provavelmente um dos pontos mais comuns a ser lembrado por pessoas que passam por essa experiência. Outra memória acionada é a da experiência das sensações de magnitude e insignificância que aquele palácio me causou. Contudo, um objeto específico dessa visita ficou marcado em mim: o penico imperial. Pode parecer estranho, que de tudo que vi, ouvi, das deslizadas com as pantufas pelo chão, do quadro de Dom Pedro I que, supostamente, mexia os olhos e acompanhava os visitantes, o trono, a coroa, o cetro, o que mais me intrigou foi uma cadeira e a bacia disposta embaixo dela. Hoje consigo entender que, na verdade, não era o objeto em si que me chamou a atenção, não lembro dele especificamente ou se tinha algo em especial naquela materialidade. Minha atenção, — sendo uma criança negra visitando um museu pela primeira vez, um museu que, até então para mim, representava a verdade sobre a história da minha cidade natal e do meu país — foi apreendida por um penico. Porque ao olhá-lo, um pequeno detalhe não mencionado, uma falta, uma lacuna não aparente no discurso expositivo, saltou aos meus olhos: quem tirava os dejetos dali.

Responder ao porquê dessa falta, dessa inexistência, é uma das propostas que orientam esta tese.

A escolha por pesquisar exposições ocorre ainda na graduação, seja pensando os processos de montagem e curadoria, seja refletindo sobre os discursos que elas se propunham apresentar. Mas em 2011 tive a oportunidade de trabalhar como monitória em Sociologia com a professora Andréa Lopes, minha orientadora até hoje e foi aí, que a questão racial se fez presente em minha trajetória acadêmica. Foram quase quatro anos em monitorias, projetos de pesquisa, extensão, iniciação científica e monografia pesquisando sobre inclusão no ensino superior, raça, museus e racismo no Brasil. No curso de Museologia, o único momento em que me lembro de refletir sobre museus e a questão racial foi em uma

disciplina eletiva ofertada pelo professor José Mauro Loureiro, chamada “Museu, Memória e Sociedade”, e ainda assim, de forma muito pautada em discutir o mito da democracia racial de Gilberto Freyre e como ele contribuiu para a ideia de identidade nacional. O incômodo inicial, que aparece na minha primeira visita a um museu e que se fortalece ao longo da trajetória da graduação, se transforma em minha primeira pergunta de pesquisa: Como os negros são representados nos museus?

Minha monografia, em 2014, foi sobre as exposições de longa duração do Museu Imperial e do Museu Histórico Nacional, recuperando uma literatura sobre as relações raciais no Brasil e analisando os textos e objetos museológicos apresentados na exposição de longa duração de ambos os espaços.

A dissertação de mestrado, em 2017, segue a proposta de análise sobre as exposições de longa duração, desta vez trabalhando não mais com museus voltados à construção de uma memória coletiva nacional e, consequentemente, hegemônica, os objetos de estudo passam a ser o Museu do Negro e do Museu Memorial do Instituto Pretos Novos. Duas instituições que refletem, especificamente, sobre o papel e as contribuições dos negros no contexto nacional. Tendo em vista a mudança dos museus pesquisados, mostrou-se imprescindível uma readequação e atualização da perspectiva teórica utilizada, portanto, os Estudos Pós-coloniais e Subalternos e a perspectiva das memórias subterrâneas passam a ser a base de reflexão acerca da representação dos negros nesses espaços. Sendo, portanto, possível compreender este trabalho como um desdobramento da trajetória de pesquisa iniciado ainda na Iniciação Científica e Monografia e, posteriormente, desenvolvido no Mestrado em Memória Social, que teve como proposta a análise dos discursos apresentados acerca das culturas, memórias e identidades negras em museus na cidade do Rio de Janeiro.

Para a tese, várias ideias foram consideradas, a primeira delas, ainda no mesmo ano de conclusão do mestrado e como projeto de entrada no doutorado, era relacionar museus que tivessem a temática negra em três pontos geográficos: a América do Sul, Europa e África. Essa proposta fortemente influenciada pela perspectiva do Atlântico Negro, conceito de Paul Gilroy. Assim, investigaria três museus em cada um desses continentes, observando suas missões institucionais, formação de acervo, propostas conceituais e exposições de longa duração.

Em seguida, a proposta seria uma investigação sobre a Pequena África, região que comporta, segundo alguns historiadores, a zona portuária da cidade do Rio de Janeiro e parte do centro histórico. Um espaço onde estão dispostos diversos lugares de memória de temática negra africana e negra brasileira que, em 2017 junto com a nomeação do Sítio Histórico e Arqueológico do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial pela UNESCO e na qual, o poder público suscita elaboração de um museu de território. Museu este instituído neste mesmo ano, como Museu da Escravidão e Liberdade (MEL) e atualmente, nomeado Museu da História e Cultura Afro-brasileira (MUHCAB).

Por fim, a ideia que dá o início à escrita deste trabalho foi a abertura de quatro exposições com a temática racial negra, ocorridas no sudeste do país em museus e espaços culturais de grandes públicos em 2018, ano em que a Abolição no Brasil completaria 130 anos. Seriam investigadas as exposições “Ex África *semper aliquid novi*”, nos Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e também do Distrito Federal; “Rio do Samba: Resistência e Reinvenção”, no Museu de Arte do Rio (MAR); “Isso é coisa de Preto”, no Museu Afro Brasil e “Histórias Afro-Atlânticas” que ocorreu no Museu de arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) e no Instituto Tomie Ohtake. Considerando a proposta expositiva e curatorial, as obras expostas, os textos elaborados para o discurso expositivo e os catálogos disponibilizados ao público, a proposta inicial era ponderar sobre as histórias, memórias e narrativas que elas produziam e, consequentemente, disseminavam.

No entanto, esta também não foi a pesquisa desenvolvida na tese que apresento. Neste trabalho apresentarei minha experiência etnográfica durante o período de 18 de abril de 2018 a 18 de abril de 2019 como educadora museal no Museu de Arte do Rio (MAR). Dividirei aqui minhas experiências como pesquisadora e educadora no contexto da exposição “Rio do samba: resistência e reinvenção”, compartilhando as memórias sobre os processos de mediação que mais marcaram essa experiência procurando responder às seguintes perguntas: “Qual a relação entre museus e a questão racial?” Ou melhor: “Existe uma relação intrínseca entre o museu e a questão racial?”.

Nesse processo, houve algumas mudanças, como mencionei anteriormente. A primeira delas devido ao fato de não ter podido visitar todas as exposições, Histórias Afro-Atlânticas foi a que não pude fazer a pesquisa de campo. Sendo

assim, optei por trabalhar apenas com o levantamento bibliográfico, informações e documentos curatoriais que estivessem disponíveis, análise dos currículos dos curadores, dados oficiais sobre o número de visitantes, listas de obras e os catálogos expositivos. A segunda, para mim, a mais significativa foi a mudança na pergunta de pesquisa, que até então era “Como os negros são representados nos museus?” para “Existiriam museus, como os conhecemos, sem as hierarquizações raciais?”.

Proponho uma divisão desta tese em quatro capítulos, o primeiro deles apresentando uma discussão teórica acerca de três conceitos base: Humanismo, Raça e Modernidade. Proponho uma reflexão sobre a constituição do Museu Moderno e sua relação direta com os discursos raciais vigentes. Para tanto, procurarei relacionar os preceitos humanistas, o advento do Iluminismo e a construção conceitual de raça que permeia boa parte dos discursos científicos do século XIX, elementos indissociáveis para a construção da noção de “outro” e do racismo científico. Neste sentido, procuro elaborar uma ideia de museu enquanto produto da ideia da Modernidade europeia. Refletindo esses conceitos sob uma perspectiva da Colonialidade, objetivo ponderar o museu tal qual o conhecemos: uma ferramenta, não só de legitimação dos estados-nação e da ideia de povo, das concepções de patrimônio, herança e memória nacionais, mas mantenedor das hierarquizações que têm na conceitualização racial a base de sua construção.

No segundo capítulo, a proposta é uma discussão sobre Memória e Raça e como os campos da memória e do conceito ocidental de raça se constituem e, conseqüentemente, se interrelacionam na construção do Brasil como estado-nação e na elaboração das noções de memória e identidade nacionais.

O terceiro capítulo propõe uma reflexão sobre a relação entre museus e os processos de representação negra nesses espaços, com a finalidade de estabelecer sua localização como instituição fruto da modernidade e da tradição humanista. Procura-se apresentar a relação entre museu e raça como intrínseca ao processo de constituição desta instituição. Para além, inicia a discussão acerca do antimuseu como uma possibilidade de crítica ao espaço museal original.

Por fim, o último capítulo visa compartilhar o trabalho de pesquisa etnográfica realizado durante um ano, através da apresentação de nove experiências de mediação ocorridas na exposição “Rio do samba: resistência e reinvenção” e como

tais narrativas manifestam as reflexões propostas e ilustram as relações entre museus, o processo de constituição de memórias e a questão racial.

Este trabalho defende o argumento de que pensar museus é também pensar na consolidação da memória ocidental. A memória social é como faca de dois gumes, ela pode ser tanto o não-dito da elaboração racista estrutural, quanto as estratégias de elaboração de um antimuseu, que promovem possibilidades de crítica e insurgência.

O não-dito da racialidade cria o museu moderno, ele é elaborado sobre e na diferença, na construção da ideia de outro para que as propostas de humanidade, hierarquização e o próprio projeto de nação pudessem ser legitimados. O negro, os povos originários e as outras racialidades que diferem da racialidade da branquitude criam o museu moderno, ao mesmo tempo que se encontram representadas nele de maneira fugidia.

CAPÍTULO 1 - Os quase-homens e a existência cindida: humanismo, raça e modernidade

Pensar sobre a existência é uma característica, ou melhor, um processo de elaboração da vida humana. Conceito este amplamente refletido pela filosofia ocidental e, intrinsecamente, relacionado ao ato de pensar (DESCARTES, 1978; KANT, 1974; HEGEL, 1988; NIETZSCHE, 1987; FOUCAULT, 2006). Um passo interessante acerca da reflexão sobre a existência é elaborado quando Hannah Arendt afirma que a filosofia moderna parte, justamente, do fato da impossibilidade da realidade e do exercício do pensamento em explicar a existência o que, conseqüentemente, rompe com a perspectiva dos saberes e valores universais (ARENDT, 2008). Para além disso, partindo das reflexões kantianas e do filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard, estabelece uma das conclusões que, transversalmente, percorrerão este trabalho, a destituição da possibilidade de universalizações conceituais, universalizações estas anteriormente outorgadas à filosofia ocidental pré-kantiana. Assim, suscita um pensar da existência humana baseado em novas perspectivas, percebendo-a em relação ao mundo, sem o estabelecimento de primazias e considerando que aquilo que envolve o existir é justamente a impossibilidade de que cada existência seja delimitada de forma absoluta.

“Dizer ‘eu’ não será a primeira palavra de qualquer conversa, pela qual o ser humano procura ganhar existência enquanto tal?” (MBEMBE, 2018, p.210). Dizer ‘eu’ não seria o mesmo que nomear, primeiro a si, depois o outro e em seguida a todas as coisas do mundo? Todo ‘eu’ parte de um mesmo lugar de enunciação e, conseqüentemente, de nomeação? Walter Benjamin (1915-1921), ao refletir sobre a linguagem, insere o homem no inestimável lugar de poder nomear todas as coisas do mundo. Ainda que outras linguagens existam e que muitas vezes fujam dos limites da palavra, apenas o humano, tem a capacidade de, através da nomeação traduzir existências. O humanismo europeu pode ser interpretado como mais uma dessas ‘traduções’, que a partir da reflexão sobre uma *linguagem nomeadora* (Benjamin, 1915-1921) nascida no contexto europeu, nomeia, primeiramente a si, depois aos outros. A linguagem nomeadora não define apenas o homem/humano, sua essência ou espírito, ela determina uma condição de poder sobre si, sobre o outro, sobre todas as coisas.

O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a língua pura. Toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no homem. Por isso, ele é senhor da natureza e pode nomear as coisas. É somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas - no nome [...]

Contudo, o nome não é somente a única exclamação; é também a verdadeira interpelação da linguagem. Com isso, aparece no nome a lei essencial da linguagem, segundo a qual, expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento. BENJAMIM, 2011, p.56 -57.

As reflexões benjaminianas acerca da nomeação partem, consideravelmente, da mitologia judaico-cristã de criação do mundo, onde é dada (por deus) a Adão a incumbência de nomear os animais do paraíso. E ainda que a *linguagem nomeadora* não seja, necessariamente, uma característica humana exclusiva do homem europeu judaico-cristão, neste sentido, acaba por inseri-lo na categoria de universal e universalizante. Neste sentido, em comparação a outros seres humanos, que sejam contemplados por existências fugidias a esta lógica, que porventura aparentem e existam em vivências que difiram desse padrão pré-estabelecido do que seria 'o humano', a nomeação destes como *outros* não é apenas mais uma possibilidade, mas parte de uma regra.

Ainda refletindo sobre a relação entre o pensar, nomear e existir como características da afirmação humana no mundo e, conseqüentemente, da separação e hierarquização entre homem e coisa/natureza, Dumont (1993) aponta que

Em outros termos, o homem não apenas pensa, ele age. Ele não tem só ideias, mas valores. Adotar um valor é hierarquizar, e um certo consenso sobre valores, uma certa hierarquia das ideias, das coisas e das pessoas é indispensável à vida social. DUMONT, 2008, p.66.

O humanismo, conceitualmente, apresenta novas formas de ver e pensar o mundo, onde o homem não estaria mais subjugado às vontades de Deus, ou aos seus ditos representantes na Terra. Este reposicionamento possibilita, no continente europeu, uma mudança de perspectiva considerável, trazendo o homem ao centro da questão e transformando paradigmas sociais, culturais e econômicos. Passa a existir, neste novo contexto, uma predileção pela lógica chamada racional, o estudo e as ciências, às explorações e, conseqüentemente, ao reforço e compleição das hipóteses antropocêntricas.

Tais mudanças promovem o início de um dos grandes marcos da sociedade europeia ocidental: o Renascimento. Entram em trânsito então significativas transformações no tecido social: o declínio do sistema feudal e início da contestação da sociedade estamental, a ascensão da burguesia como a nova classe social dominante que transforma, de maneira radical e revolucionária, os padrões sociais existentes naquele momento, culminando no fim definitivo do feudalismo; em uma virada conceitual no campo das artes e cultura, além do ‘advento’ das chamadas grandes navegações. É a partir do Renascimento e com a predominância da noção de separação entre homem e natureza, indivíduo e sociedade, nas sociedades ocidentais, que tais elementos passam à uma categoria independente. Assim, Humanismo e, posteriormente, Iluminismo, estabelecem a hierarquização entre as categorias humano/indivíduo e mundo/sociedade (ELIAS, 1994). Desta forma, podemos aferir que aquilo que comumente conhecemos por humanismo pode ser considerado uma “tradição humanista” que engloba diversos fenômenos caracterizadores do processo de modernização ocidental. Reforçando aqui, o protagonismo da racionalidade cognitiva e do individualismo.

No bojo destas transformações, as artes se voltam para a recém descoberta “divindade homem”, causando um retorno compreensível às ideias da antiguidade clássica greco-romana, à percepção do corpo humano (masculino, em sua maioria) como o epítome de perfeição e deleite, propiciando a construção de uma ideia estético-imagética de mundo que nos influencia, amplamente, até os dias atuais. As ciências se desenvolvem e os novos mapas e sistemas de navegação possibilitam que a Europa descubra não apenas um “Novo Mundo”, ao invadir territórios estrangeiros, mas que percebe a perda de sua “exclusividade de existência” e de excepcionalidade quando entra em contato com outros povos, espaços e formas de viver. As ditas Grandes Navegações, o ampliar da noção de mundo, colocam em xeque a própria noção de existência de um Deus, deixando uma lacuna que, ao longo do tempo, é prontamente preenchida pelo discurso cientificista. Assim, o pensamento humanista se espraia e influencia por séculos a sociedade europeia, desde as propostas renascentistas e as sementes do individualismo, do racionalismo e do crença no progresso ilimitado, passando pelas reformas religiosas que acreditam na relação direta do indivíduo com Deus e na livre interpretação de cada um sobre as escrituras sagradas, e desembocando nos ideias iluministas dos séculos XVII e XVIII, ideias estas materializadas no racionalismo das revoluções

inglesas ao longo do século XVII e, de modo mais evidente e radical, na razão ilustrada da Revolução Francesa no final século XVIII. Nesse cenário é que se pode atestar que

a Ilustração inaugura uma nova maneira de pensar a história, recusando a visão providencialista da tradição cristã. Segundo os pensadores iluministas, a história é construída pelos próprios homens. São eles que, às vezes mesmo sem saber, determinam o curso dos acontecimentos, tecem o futuro com suas ações, levados por suas paixões ou por seus conhecimentos e suas concepções de mundo. É por isso que se costuma dizer que, no século XVIII, efetuou-se uma dessacralização da história: em vez de ser entendida como um processo dirigido por Deus, a história passa a ser compreendida como uma trajetória exclusivamente humana, ou como um drama no qual o ator principal é a própria humanidade (SOUZA; NASCIMENTO, 2019, p. 69)

Esta concepção de humanismo foi produzida nas narrativas das ciências sociais, Chauí (2001), e aponta que a ideia do que hoje entendemos por “humanismo” surge de forma tardia no seio do pensamento ocidental, e que acaba por ser abordada tal qual a conhecemos, estando intrinsecamente relacionada à cultura renascentista, apenas em meados do século XIX. Para a autora, a percepção do homem renascentista como centro e detentor dos saberes, pretensamente, universais, se perde e dá lugar ao homem protestante (Chauí, 2001, p.11).

Weber (2004) aponta, como característica da modernidade, o processo de distanciamento entre a racionalidade e a visão religiosa do mundo, o que ocasiona uma crise nas formas tradicionais de vida até àquele momento. A transição para o protestantismo colabora para uma reflexão do homem separado do mundo e, consequentemente, o aloca na categoria de observador deste mesmo mundo, mas como sujeito pleno do conhecimento, não mais parte integrante do cosmos e da natureza, mas transfigurado naquele que tem o poder de desvendá-los. Para além disso, possibilita, através dessa separação, a divisão do próprio mundo e da natureza em áreas de conhecimento. Por fim, tais mudanças viabilizam a constituição do que hoje entendemos por ‘indivíduo’ e, consequentemente, do capitalismo (WEBER, 2004; DUMONT, 1993).

Recuperando, mais uma vez, as reflexões propostas por Dumont, a modernidade e sua ideologia são intrinsecamente individualistas “[...] sendo o individualismo definido sociologicamente do ponto de vista dos valores globais” (DUMONT, 1993, p.21). Essa perspectiva individualista não promoveria o

apartamento social ou uma crise no que entendemos por sociedade. Partindo desse pressuposto, a razão moderna se pretende criadora de uma lógica "indivíduo coletivo" (DUMONT, 1993, p.127) dentro dos recém formados Estados-nação. Assim, o que antes era um pressuposto individualista ganha atributos coletivos, como no caso da necessidade de elaboração de uma perspectiva cultural comum. Fazendo menção ao trabalho do filósofo Johann Herder comenta que

Isso supõe, obviamente, uma transformação profunda da concepção de homem; em vez de indivíduo abstrato, representante da espécie humana, portador da razão, mas desprovido de suas particularidades e de suas idiossincrasias, o homem de Herder é aquilo que é, em todos os seus modos de ser, de pensar e de agir, em virtude de pertencer a uma comunidade cultural determinada (DUMONT, 1993, pp.126-127).

Para Chauí (2001), a reflexão de Marx de que o indivíduo é fruto do liberalismo é a máxima que impossibilita a existência do humanismo na sociedade capitalista, pois o protagonista, neste caso, é o capital.

O homem só pode surgir quando o capital não for o sujeito da história; enquanto os homens, divididos em classes, não forem suportes da ação do capital, mas forem sujeitos da sua própria ação. É exatamente no instante em que se torna impossível falar no homem que a ideologia humanista aparece, e as humanidades, não podendo ser humanistas, se tornam, num primeiro instante, objetivistas. Isto é, qual é o modelo que todas as ciências humanas escolheram no momento de sua formação? As ciências da natureza. (O que é o fato social de Durkheim?). E vai ser preciso um percurso complicado no interior dessas ciências, como um percurso do Weber, como um percurso do Husserl, para mostrar que essas ciências possuem seu próprio fundamento, seu próprio sentido, que não são ciências da natureza, que são ciências do homem. Mas o homem não existe. E, portanto, as humanidades lidam não com o homem, lidam com as variações histórico-sociais dos homens divididos em classes, em classes sociais. Aí, as Ciências Humanas e a Filosofia, que de humanistas se tornaram subjetivistas, de subjetivistas se tornaram objetivistas, e de objetivistas tentaram uma solução de linha marxista e fenomenológica, hoje em dia resolveram se tornar humanitárias, já que não podem ser humanistas. CHAUI, 2001, p.12.

Em sua discussão acerca do uso da máscara de flandres em Anastácia, Kilomba (2019) elucida que o instrumento extrapola a lógica da tortura, pois, além de impedir a sujeita escravizada de consumir através da alimentação da cana colhida algo, que não seria dela, funciona como um instrumento de silenciamento. Neste sentido, a boca assume uma característica para além do comer e do falar, ela representa a violência do controle colonial, que passa pelo controle dos corpos e das

narrativas. Na perspectiva da autora, a máscara impossibilita que o senhor escravista reconheça a humanidade da escravizada, pois retira da sujeita escravizada o direito e a possibilidade de enunciação. A partir daí é desenvolvida a discussão sobre humanidade, que, através das perspectivas de semelhança e dessemelhança. O sistema do colonialismo institui uma hierarquização que impossibilita a alteridade. Neste sentido, o não reconhecimento do “outro” como sujeito de fato produz uma “Outridade”, que reforça a ideia do não ser, principalmente quando essa associação se constrói em relação ao sujeito branco.

Mbembe (2017) ao longo das suas obras, ao refletir sobre a escravização negra africana, em diversos momentos utiliza-se dos termos “homens-objeto”, “homens-mercadoria”. Como base deste pensamento, temos a raça, ou a ficção¹ da ideia de raça, como centro, mas voltaremos a isso mais adiante. Fazendo alusão direta à críticos do colonialismo como Césaire (2020), Fanon e Glissant (2005), Mbembe (2017) nos traz uma reflexão que incorpora a crítica ao humanismo levantada por Chauí (2001), também identificando-a no contexto capitalista. No entanto, enquanto a autora nos informa que a crise do humanismo e sua ineficácia se dá devido ao protagonismo do capital em relação ao homem, Mbembe (2017), ainda estabelecendo críticas ao humanismo ocidental e sua, pressuposta, característica universalizante, elabora uma reflexão que, em primeiro lugar, elucida uma divisão na categoria “homem” e trabalha uma perspectiva acerca do capital que extrapola a dualidade trabalhador/proletário e luta de classes. Para além, o capitalismo pensado pelo autor surge, não com a dita modernidade e a Revolução Industrial, mas já no período colonial.

Seria errôneo pensar que saímos definitivamente desse regime que teve o comércio negreiro e em seguida a colônia de *plantation* ou simplesmente extrativista como cenas originárias. Nessas pias batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autoctones de escravidão. MBEMBE, 2017, pp. 32-33.

Essa fusão do sujeito racial ao signo do capital, apontada por Mbembe, opera a lógica da dupla destituição do ser, onde a humanidade é retirada ou diminuída, a

¹ “Primeiramente, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, como mais genuínos - a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo.” MBEMBE, 2018, pp. 28-29.

alteridade anulada e têm-se em seu lugar a mercadoria, a objetificação. A noção de que nesse mesmo capitalismo, onde o homem não seria o eixo principal, certos homens, mulheres e crianças foram designados menos humanos e mais coisa, menos humanos e mais mercadoria, menos humanos e mais objetos passíveis de troca, compra e venda. Estar na condição de “homem-moeda”, transforma o ser negro em uma existência duplamente cindida, ou melhor, em uma existência pautada na cisão e na transformação.

Ainda nesse lugar, refletindo sobre cisão e transformação do sujeito negro é possível recuperar o conceito baumaniano de ambivalência, uma falha na função nomeadora que, ao fornecer a uma coisa, objeto ou evento, uma característica dúbia, pertencente a mais de uma categoria, se transforma em elemento de segregação e hierarquização (BAUMAN, 1999, p.9). O sentido de ambivalência, no caso da questão racial e da existência negra no mundo, não perpassa, necessariamente, pela “falha da função nomeadora” (BAUMAN, 1999), mas se localiza em sua característica classificatória, separatista e segregadora.

É por causa da ansiedade que a acompanha e da consequente indecisão que experimentamos a ambivalência como desordem - ou culpamos a língua pela falta de precisão ou a nós mesmos por seu emprego incorreto. E no entanto a ambivalência não é produto da patologia da linguagem ou do discurso. É, antes, um aspecto normal da prática linguística. Decorre de uma das principais funções da linguagem: a de nomear e classificar. Seu volume aumenta dependendo da eficiência com que essa função é desempenhada. A ambivalência é, portanto, o *alter ego* da linguagem e sua companheira permanente - com efeito, sua condição normal. Classificar significa separar, segregar. Significa primeiro postular que o mundo consiste em entidades discretas e distintas; depois, que cada entidade tem um grupo de entidades similares ou próximas ao qual pertence e com os quais conjuntamente se opõe a algumas outras entidades; e por fim tornar real o que se postula, relacionando padrões diferenciais de ação a diferentes classes de entidades [...]. Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma estrutura: manipular suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis que outros, comportar-se como se os eventos não fossem casuais ou limitar ou eliminar sua casualidade. BAUMAN, 1999, p.9.

Estas reflexões possibilitam a compreensão do exercício hegemônico de negação e destituição do ser, de classificação inferiorizada e, consequentemente, do processo de desumanização ou de humanização inferior, estática e atrasada pelo qual os povos originários dos territórios recém encontrados pelas navegações europeias passaram. Evidencia que este conceito base da filosofia ocidental

contribuiu incessantemente para a criação de não-sujeitos, de homens-objeto, homens-mercadoria (Mbembe, 2017). As “[...]pretensões universalistas do humanismo ocidental” (Mbembe, 2017, p.213), não se aplicam a esses corpos e vivências. Neste sentido, o humanismo europeu não contempla uma racialidade que não seja a branca-europeia. Tendo se constituído enquanto um conceito classificatório interno, pensando a Europa e para os europeus, como centro do mundo civilizado, o epítome comparativo entre o que é evoluído e acabado e o que é inferior ou está em evolução, se constitui e se afirma em detrimento daqueles considerados “os outros”. Assim, as ideias de humanismo e modernidade existem, segundo esta percepção, dentro de um conflito que, ao se deparar com outras existências, também humanas, as nega.

A primeira grande classificação das raças levada a cabo por Buffon ocorreu num ambiente em que a linguagem acerca dos mundos outros fora construída a partir dos preconceitos mais ingênuos e sensualistas, ao passo que formas de vida extremamente complexas eram remetidas à pura simplicidade dos epítetos. Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nele, o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo. MBEMBE, 2017, p.41.

Contudo, é preciso considerar que até a construção da ideia de raça que temos atualmente e sua aplicabilidade social houve antes um processo de elaboração conceitual e de análise do próprio termo. Hofbauer (2006) aponta que essa construção social e simbólica da ideia de raça foi imposta. Partindo do pressuposto cristão de inclusão e exclusão, que operava até o fim da idade média, a noção de “outro” era suplantada pela perspectiva de comunidade e não existindo a ideia de indivíduos, isso contribuía para o ampliação da possibilidade cristã de conversão mesmo àqueles ainda não pertencentes ao cristianismo.

Segundo Martin (1993, p.21), até o início das Cruzadas a cor preta aparece em representações iconográficas europeias quase que exclusivamente com conotação teológico-abstrata, ou seja, como símbolo do mal e do condenável. Esse mesmo autor (ib., p.284, 373) descreve ainda uma prática medieval que usava fuligem para castigar, isto é, “denegrir” um criminoso. A atribuição do adjetivo *swarz* (preto/negro) aos húngaros pagãos na versão alemã (*Mittelhochdeutsch*) da Canção de Rolando e o xingamento “preto com um sueco”, que remonta aos conflitos bélicos com os povos “pagãos” nórdicos durante a Guerra dos Trinta Anos, demonstram

que a designação dessa cor escura referia-se, em primeiro lugar, a um conteúdo especificamente moral e religiosos, e não a uma cor de pele “objetivamente” escura. HOFBAUER, 2006, p.97.

É possível notar então, que num primeiro momento, as expressões preto ou negro, ou mesmo a prática de “denegrir” alguém - tornar negro - parte, primeiramente, da busca por desmoralização, apartamento, ou mesmo hierarquização entre os povos na própria Europa. Isso ocorre, principalmente, na intencionalidade de delimitar uma ideia de pertencimento ou não sob a ótica cristã. Os tidos como pagãos, infiéis, bárbaros, selvagens, incivilizados eram alocados sob o signo da escuridão, atribuído à cor preta. No entanto, ainda que neste momento, como afirmado por Hofbauer (2006) não haja uma relação direta entre essa atribuição negativa da cor preta a uma cor de pele escura, é possível observar uma relação dicotômica e mesmo antagônica entre a lógica claro e escuro, branco e preto, bem e mal. Essa dimensão constituinte de práticas de separação, classificação e conformação de hierarquias acompanha também a construção de um simbolismo agregado à pele, principalmente quando ocorre o encontro entre europeus brancos e povos de cores que divirjam da expectativa europeia.

Outra função adotada pelas classes abastadas, no contexto europeu, era a utilização de servos africanos como “objetos de contraste” (Hofbauer, 2006, p.97), onde estabelecia-se uma diferenciação entre a cor de pele destes servos em relação a cor dos nobres e burgueses, o contraste, neste caso, serviria de reafirmação do poderio dos nobres, distinção na lógica do trabalho, já que os trabalhadores braçais tendiam a ter a tez escurecida pelo sol. Eram tidos ainda como figuras decorativas, a fim de reforçar o “ideal de brancura” (Hofbauer, 2006, p.97), e também como elementos simbólicos de poderio social e econômico, como o expressado pelo uso da imagem dos “mouros” incorporada à brasões.

Essa narrativa historiográfica acerca das significações e semânticas que a cor negra e, posteriormente, a presença efetiva de sujeitos negros suscitaram na história europeia, possibilita a reflexão sobre a imposição de hierarquizações raciais através da valorização de determinadas características biológicas, e também culturais, em detrimento de outras. Nesse sentido, um autor como Paul Gilroy entende que o conceito de modernidade e sua conexão com o mundo europeu, ao relacionar o capitalismo, a industrialização e a democracia com consolidação de um discurso racial pretensamente científico a partir do século XIX, com auxílio das ciências

humanas, produziu formas de diferenciação e divisão racial e nacional que atestariam a superioridade do europeu sobre outros povos – justificando assim ações colonialistas de Estado e de governo – a ponto de nem mesmo reconhecê-los como sujeitos dotados de razão (numa concepção iluminista). Para o autor, isso fica claro na visão de alguém como Hegel, filósofo alemão que contribuiu largamente para o fortalecimento do pensamento moderno europeu (e do eurocentrismo):

A visão antropológica de Hegel a respeito dos ashanti e de seus rituais reais sugere que os cenários coloniais proporcionavam inúmeras oportunidades para exercitar as ambições comparativas e confiantes dessa imaginação política moderna. Os africanos eram, de acordo com o juízo dele, não apenas pré-históricos como também pré-políticos. GILROY, 2007, p. 79.

Para além disso, Hofbauer (2006) traz outra questão crucial na relação entre a construção do conceito de raça e os pressupostos modernos.

Com a consolidação de uma burguesia mercantil a partir do século XVII, na Europa, começaram a se desenvolver e a se impor critérios de inclusão e exclusão que não se baseavam mais em fundamentos exclusivamente religiosos e morais. Essa tendência estava intimamente ligada à emergência da idéia de Estado moderno (mais tarde Estado nacional), que surge com especificidades não mais pensadas de forma puramente metafísica, mas como expressão de uma vontade coletiva (representada seja na figura do soberano, seja na do povo). Paralelamente à secularização da fé e da concepção de Deus, se estabelece a ideia do homem como parte integrante do mundo da natureza. Era o início da busca de critérios físicos-naturais para determinar as características de um indivíduo, de um povo, de uma nação (HOFBAUER, 2006, p. 103).

Desta forma, é possível que observemos como a racialização se encontra no centro das questões modernas e, como já expresse anteriormente, a racialidade aparece então como uma justificativa para as subalternizações de povos não-brancos, mesmo antes de uma construção conceitual do termo em si, que de fato só ocorre dois séculos depois. Um outro ponto que gostaria de destacar é o fato das teorias raciais não estarem relacionadas apenas à uma proposta de superioridade biológica inata aos europeus, mas à noção ampla de evolução destes povos, empregada em todos os quesitos, sejam eles biológicos, sociais ou culturais.

Ao refletir sobre a exploração colonial, a escravização e a questão racial, o autor destaca o que chama de *“a contradição insolúvel do Iluminismo”* (Hofbauer, 2006, p.115).

Atitudes ambíguas em relação à escravidão podem ser observadas em muitos outros pensadores da época. Alguns autores, por exemplo Kohl (1986, p.117) e Petermann (2004, p.190) chamaram a atenção para uma “tensão fundamental” inerente ao pensamento dos iluministas clássicos - uma “contradição insolúvel” que estava diretamente relacionada com a posição e atuação sociopolítica destes pensadores. De um lado, os iluministas lutavam, nos seus países de origem, contra todas as forças políticas e econômicas que impediam a implantação de uma sociedade burguesa, baseada no princípio da igualdade e da liberdade de todos os homens; de outro lado, os mesmos intelectuais costumavam apoiar a submissão colonial e a exploração de povos em ultramar, na medida em que esta política formava a base para a ascensão e o fortalecimento do poder burguês em oposição à forma do velho regime.

Fredrickson (2004, p.67) destaca outro caráter ambivalente do ideário secularizante do Iluminismo. Os princípios da crítica radical da instituição da escravidão baseavam-se na naturalização da concepção da igualdade, e consequentemente, também da diferença. O autor mostra que, embora os iluministas tenham se empenhado em divulgar a idéia segundo a qual o ideal de igualdade deveria valer não apenas diante de Deus, mas deveria ser atingido já aqui na terra (um pensamento que tinha o potencial de pôr em xeque a legitimidade da escravidão), o naturalismo implícito em relação à concepção das diferenças humanas abria caminho para o desenvolvimento do determinismo biológico. A divulgação de ideais iluministas (nos Estados Unidos e na Europa) não apenas incentivava a burocratização da vida social, mas contribuiria ainda para “naturalizar” a questão da diferença e, dessa maneira para conferir o conceito de raça um caráter mais preciso e “cortante”. (HOFBAUER, 2006, p.115)

As ideias de humano, evolução, civilidade, primitivismo e hierarquização permeiam toda a discussão sobre a criação do conceito de raça e, como podemos ver até o momento, atravessam também o pensamento filosófico, social e biológico europeu por, ao menos, dois séculos.

A discussão sobre raça, tal qual a entendemos atualmente, com a sua transformação em uma categoria científica, tem seu início conceitual na Europa Iluminista, em meados do século XVIII. Antes disso, de acordo com Marcos Chor Maio e Ricardo Santos (2010), “raça” estava relacionada à descendência, relações de parentesco, e tinha pouquíssima ou quase nenhuma conexão direta à distinções de cor ou características físicas. A partir da Revolução Francesa a noção de diversidade se torna um ponto central. Pensar diversidade, neste caso, é entender a existência de uma problemática no que se refere à necessidade moderna de uma construção coletiva do sentido de identidade. Um exemplo disso é explicitado por

Bauman (1999), ao refletir sobre a questão judaica, assimilação e a criação dos recentes Estados-nação.

O fato de que os judeus diferiam do resto da população, ou melhor, de cada uma das muitas partes diferentes da população, não era de forma alguma único. Ao contrário, estilos de vida profundamente diferentes praticados por, atribuídos ou imputados a classes ou camadas sociais mutuamente segregadas, permaneceram uma regra trivial e incontestada nos séculos que precederam a era moderna. Neste sentido, a condição diferente dos judeus fez deles apenas um caso dentre muitos num vasto conjunto de fenômenos, coletivamente definidos pela nação-Estado modernizante com seu grande, talvez mesmo maior, desafio e preocupação - como aquela diversidade que deve dar lugar à uniformidade da moderna ordem social (BAUMAN, 1999, p.124).

As discussões sobre os ideais de igualdade e liberdade enquanto direitos naturais do homem, baseadas nos ensinamentos da Ilustração, geravam uma noção de universalização tanto do gênero humano quanto da ideia de igualdade entre os homens. Raça surge, como um modo de afirmação da diferença, justificando a hierarquização que mantinha o continente europeu no topo das relações de poder, mesmo que, dentro da própria Europa existissem tensões no quesito assimilação/identidade, como vimos com a questão judaica.

Ainda que o Iluminismo inaugure, no ocidente, a ideia de igualdade, liberdade e fraternidade, direitos inatos aos homens que nascem desiguais, mas são igualados perante a lei, a construção científica e conceitual de raça vem ao encontro dessa perspectiva de uma igualdade inexorável que, como podemos ver, foi mais uma das estratégias criadas na modernidade para manutenção de uma suposta coesão nacional. A instituição da ideia de raça, portanto, acaba solucionando o problema das relações de poder, pois justifica cientificamente a desigualdade.

Lília Moritz Schwarcz (1993) também situa a conceituação de raça, enquanto elemento distintivo racional hierarquizante, temporalizando a discussão também no chamado “Século das Luzes”. As Grandes Navegações e o Comércio Transatlântico são o ponto de partida para a instituição de uma perspectiva das diferenças entre os povos e a criação da ideia de “outros”, mas é no século XVIII que se inaugura a ideia dos povos, tidos até então como “selvagens”, como efetivamente “primitivos”. Aqueles que seriam os precursores do gênero humano. Tem-se ainda, nos povos originários americanos, os exemplos para uma noção de humanidade reduzida a uma única espécie, que culminaria em, uma também única, evolução e na ideia de

“perfectibilidade” de Rousseau (Schwarcz, 1993). A visão humanista de Rousseau, por exemplo, acreditava na capacidade singular e inerente de todos os homens se superarem, se aperfeiçoarem. No entanto, a perfectibilidade, possibilidade de saída do estado de natureza, da selvageria e primitividade para o de sociabilização plena e consequente evolução, não garantiria o chamado “estado de civilização”, que foi, de acordo com esta perspectiva, naturalmente alcançado pelo homem europeu. Já Buffon, trazido à discussão tanto por Schwarcz (1993) como por Mbembe (2018), parte do pressuposto da ideia de debilidade e escassez para pensar o continente americano e seus habitantes, o que acaba fortalecendo novamente a ideia de hierarquia entre os homens e também a natureza, ainda que o sentido de unidade do gênero humano permanecesse. E justamente neste momento passou-se a delinear uma perspectiva etnocêntrica.

Foi no processo de expansão colonial que a ideia de raça, como conceito, passou a ter destaque e centralidade. Assim, no século XIX uma questão que à princípio tinha cunho diferenciativo e exotificante nas narrativas de viajantes e naturalistas, passa a adquirir bojo científico classificatório, acima de tudo, torna-se determinante e fundamental nas reflexões sobre os povos e as sociedades. Passou-se então a discutir sobre se as “diferentes raças humanas” partiam de um ancestral único comum ou se teriam origens diversas, dando origem às teorias monogenistas e poligenistas, respectivamente. É o paradigma darwinista sobre a evolução que institui a noção de uma humanidade una, e que, de certa forma, opera como um apaziguador entre as duas perspectivas e assim, *“Uma só teoria fundamentava, dessa forma, as diferentes interpretações das escolas, que disputavam a hegemonia na representação de sua época.”* (Schwarcz, 1993, p. 57).

É evidente que a questão racial é uma das proposições conceituais mais em evidência nos séculos XVIII e XIX, na produção do pensamento europeu e, consequentemente, na produção do pensamento nas colônias. A Teoria da Evolução das Espécies de Charles Darwin, o Evolucionismo e Antropologia Cultural dos teóricos Morgan, Tylor e Fraser² possibilitam a constituição dos estudos eugenistas, que culminam no que conhecemos por “Racismo Científico”.

² MORGAN, Lewis. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (org.) Evolucionismo cultural. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (org.) Evolucionismo cultural. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

[...] o Ocidente [...] não foi mais capaz de assumir os requisitos de um verdadeiro humanismo, de poder viver o verdadeiro humanismo - o humanismo na medida do mundo. Césaire, 2020, p.71.

O humanismo que pretendemos discutir aqui é, propriamente, o europeu ocidental, que opera na diferença, na exclusão, na hierarquização e no determinismo. Aquele que constrói existências cindidas, mutiladas, e que partindo de um pressuposto nomeador hierarquizante e segregador constitui através do apartamento, dentro da então chamada modernidade e dos Estados-nação, aquilo que seria humano de fato e o que seria menos-humano.

Partindo da teorização foucaultiana de biopolítica, Carneiro (2005) tece considerações sobre como a prática do “fazer viver e deixar morrer” apresentadas por Foucault (2002) opera nas sociedades pós-coloniais através da raça e para a raça. Isso significa a construção de dispositivos que promovem disciplina, docilidade, adequação e hierarquização, através da racialidade Carneiro (2005). Neste sentido, as relações raciais entre negros e brancos constituem uma negritude pautada sob o signo da morte. Discussão esta recuperada, posteriormente, por Achille Mbembe em Necropolítica (2018).

Sobre a modernidade, Carneiro (2002) ainda reflete que é por meio desse contexto que a racialidade, passa a ser também formadora de três principais campos: o ontológico, o epistemológico e do poder. Desta forma determina existências, conhecimentos e subjetividades ancorados no ideal racial que desenvolvem

[...] corpos adequados para suportar esse processo de desenvolvimento capitalista num processo de industrialização nascente irá determinar no Brasil os estoques raciais adequados para essa tarefa. As predisposições raciais definidas para cada grupo humano irão suportar essas escolhas. Os ajustamentos dos fenômenos de população se darão, de um lado, pela política imigratória, como anteriormente referido, e, de outro, pelo contrato racial em que o embranquecimento é tanto um projeto estético e eugênico, como uma estratégia de promoção dos grupos raciais considerados adequados para sustentar o processo de modernização econômica. CARNEIRO, 2002, p.75.

Assim, a literatura das ciências humanas e sociais vêm refletindo sobre a razão ocidental moderna e suas consequências na esfera mundial no tocante às relações intrínsecas entre raça, modernidade e colonialismo procurando explicitar a responsabilidade da civilização ocidental europeia nos processos de violência,

incivilidade, roubo e morte gerados pela abominação colonialista (GLISSANT, 2005; BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016; MBEMBE, 2017; CÉSAIRE, 2020; KILOMBA, 2019). Ao levantar essas questões, é possível que olhemos para a história e memória coletivas, construídas no Ocidente, sob outra perspectiva.

É incontestável que a colonização e a razão moderna, reflexo do pensamento europeu, legaram aos territórios colonizados não apenas os signos da exploração e violência mas, principalmente, imprimiram nos corpos e instituições relegadas a estes espaços o predomínio intelectual e cultural eurocentrado. Contudo, nas últimas décadas, um conjunto de novas teorias questiona a “herança” colonial.

Dito isto, duas conceituações teóricas se debruçam sobre essa relação, os Estudos Pós-Coloniais e a Teoria Decolonial.

Os estudos pós-coloniais, têm como principais expoentes estudiosos Paul Gilroy, Stuart Hall, Edward Said e os membros do Grupo de Estudos Subalternos como Gayatri Spivak e Ranajit Guha - pesquisadores que em sua maioria estão radicados em países como Inglaterra e Estados Unidos e que se utilizam da língua inglesa como elemento comum, o que possibilitou a grande disseminação das ideias por eles propostas -, as perspectivas pós-coloniais têm suas maiores contribuições através das pesquisas relacionadas aos estudos culturais e literários pautados numa crítica à perspectiva de modernidade construída através do viés europeu. Atentando ainda à investigação das construções discursivas sobre o binarismo oriente e ocidente, além de analisar os processos de produção identitárias pós-independência das colônias, buscam trazer à tona os discursos subalternizados. Buscando distinguir o vínculo entre colonizador e colônia, leva em consideração a importância de se evidenciar as diversas formas de opressão e dominação dos povos colonizados. De acordo com Costa (2006):

Os estudos pós-coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica única. Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade. Iniciada por aqueles autores qualificados como intelectuais da diáspora negra ou migratória [...]. (COSTA, 2006, p. 83).

Já no início dos anos 2000, intelectuais latino-americanos em diversas universidades das Américas constituem o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), e o conceito de decolonialidade. Ainda que tenham sofrido influências dos

processos iniciados das discussões pós-coloniais, percebem que mesmo advinda de um extenso período colonial, uma discussão que englobasse a América Latina não aparecia nesses debates. Optam então por arrojar a proposta pós-colonial.

A crítica ao pós-colonialismo – com uma marca de nascença britânica e americana – como um possível paradigma reside no risco de ele tornar-se um significante vazio, que poderia conter e acomodar todas as demais experiências históricas locais. Caso isso procedesse – como menciona repetidas vezes Mignolo –, mudaríamos o contexto, mas não os termos da conversação, uma vez que a teoria pós-colonial continuaria controlando e garantido posições de poder para aqueles que com ela se identificassem (Mignolo, 2003).

Ao evitar o paradoxal risco de colonização intelectual da teoria pós-colonial, a rede de pesquisadores da decolonialidade lança outras bases e categorias interpretativas da realidade a partir das experiências da América Latina. (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 16).

Com esse argumento constituem-se os estudos sobre a perspectiva decolonial, refletindo as realidades latino-americanas. No entanto, é preciso entender que tal termo só surge após a compreensão do conceito de “colonialidade do poder” elaborado por Aníbal Quijano (2000), sociólogo peruano e membro do (M/C). Com esse conceito, Quijano situa a colonialidade no contexto da exploração das Américas a partir de sua conquista através dos conflitos e genocídios, localizando então a noção de raça como ponto primordial ao sucesso da implementação da empresa colonial, através da diferenciação racial. De acordo com Ballestrin (2013), a novidade trazida por Quijano ao instituir o conceito “colonialidade do poder” é justamente trazer raça e racismo como elementos constituintes da colonialidade e que sistematizam as hierarquias componentes no mundo e, desta forma, situando colonialismo e modernidade como faces de uma mesma moeda.

A expressão “giro decolonial” é utilizada posteriormente e, de acordo com Ballestrin (2013), *“significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade.”* (BALLESTRIN, 2013, p. 105). E neste sentido, para além de apenas aparecer, a decolonialidade é raciocinada como o terceiro elemento, estruturada metodologicamente e refletida pelo sujeito subalternizado. Surge em contraposição à ideia de um outro que se constitui como inculto e atrasado, amplamente empregada pelo conhecimento europeu desde a colonização. Ideia essa perpetuada nos imaginários e discursos

estabelecidos nas ex-colônias, na própria Europa e consequentemente propagado pelo mundo, estando baseado e refletido nos processos de elaboração das próprias Ciências Sociais. De acordo com Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016),

Esse primeiro grande discurso que inventa, classifica e subalterniza o outro é também a primeira fronteira do nascente sistema mundo moderno/colonial [...]. Esse primeiro grande discurso que impôs as primeiras diferenças coloniais no sistema mundo moderno/colonial passa, posteriormente, por sucessivas transformações, tais como o racismo científico do século XIX, a invenção do oriental, a atual islamofobia etc. (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18).

A premissa para construção de um discurso decolonial, não subalternizado está, de acordo com os autores, para além da fala oriunda de determinado local geopolítico à margem dos tidos centros geradores do conhecimento. A fim de se constituir um discurso que parte de uma perspectiva historicamente subalternizada, é necessário um evidente posicionamento, como dito por Grosfoguel (2009), ético-político, a fim de se constituir de fato um conhecimento que seja contra-hegemônico.

Por fim, o projeto teórico da decolonialidade não exclui as diversas formas de saber, privilegiando o uso de seus conceitos e autores principais, se desta forma fosse, *“estaríamos nos deparando com um novo colonialismo intelectual não mais da Europa, mas da América Latina”*. (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18).

Pensando as formas de se refletir o passado através da análise crítica dos fatos, da rememoração, ou pelos vestígios; a percepção da influência de memórias nos diversos discursos possíveis, que podem refletir e corroborar dominações ou possibilitar a concepção de novos pontos de vista discursivos; e por fim, a percepção destes dois fatores na temática decolonial, que para além de problematizar as influências européias hegemônicas na constituição do saber intelectual nas Américas e no Mundo, aponta a questão racial como ponto indispensável para o entendimento das desigualdades, tanto discursivas quanto teóricas e intelectuais.

É possível levarmos em consideração que, para além das conquistas territoriais, exploração de recursos e pela via da escravidão, pela instituição de teorias raciais subalternizantes, ainda houve todo um processo de cerceamento e desmerecimento do conhecimento e culturas dos povos dominados. Justamente

essa dominação das subjetividades, dos saberes e tradições que contribuiu para a manutenção das desigualdades. Assim, pensar uma América Latina sob as perspectivas de uma modernidade idealizada no eurocentrismo não contempla os povos indígenas, os negros ou mesmo as mulheres.

Entender a formação de memórias e seus consequentes discursos como processos inseridos em determinados momentos históricos, não como verdades incontestáveis e passíveis de neutralidade, contribui para que concepções teóricas não subalternizadas, como as perspectivas pós-colonial e decolonial, surjam e nos apresentem outras formas de compartilhar o saber e, consequentemente, olhar para conceituações estabelecidas hegemonicamente.

CAPÍTULO 2 - Memória e Raça

Quando a temática da memória é abordada, a imagem comumente criada a associa com um depósito no qual as informações, experiências e conhecimentos seriam registrados e armazenados, ali permanecendo em inexorável processo de acúmulo e sob a pretensão de uma recuperação fidedigna de fatos vividos ou experienciados, sendo assim um elemento chave para a constituição da identidade. Por outro lado, o esquecimento fora compreendido, por longo tempo, como seu elemento antagônico, expressando nada mais do que uma falha no ato de lembrar, uma espécie de patologia a ser encarada com desconfiança.

Com efeito, foi Maurice Halbwachs³ (1990) quem trouxe a memória para o plano coletivo nos debates acadêmicos, a partir dos anos de 1920, amplamente baseado nas perspectivas durkheimianas de sobreposição do social/coletivo ao individual. Neste sentido, ancora a memória às relações humanas de forma interdependente, onde as lembranças e o próprio ato de rememorar são fortalecidos e legitimados baseados nas interações entre os mais diversos grupos sociais, como as famílias, os trabalhadores de uma fábrica e os grupos religiosos. Compondo o tecido social como indivíduos que circulam e interagem em mais de um grupo, as memórias individuais desenvolvidas e experienciadas seriam nada mais do que o produto das experiências coletivas vividas pelo indivíduo dentro dos grupos aos quais ele faz parte no percurso da vida. Assim, a memória individual expressaria a intrincada teia de relações e interações sociais exercidas por cada um.

No entanto, em sua construção teórica sobre a memória coletiva acaba por negligenciar o fato de que as memórias são também o produto de construções políticas deliberadas sendo, em muitos casos, instrumentalizadas por diferentes matizes políticas em suas tentativas de forjar realidades sociais e, por isso, a memória acaba por se configurar um campo premido por aspectos conflituosos. A própria conceituação da ideia de memória coletiva perpassa desde a perspectiva de uma elaboração narrativa coletiva característica de grupos ágrafos (LE GOFF, 1990); sendo possível apenas quando atrelada à escrita, documentação e disseminação (GODOY, s/d; YATES, 2007); aos aspectos sociais coletivos que permanecem no passado comum dos grupos sociais e, conseqüente, em seus

³Maurice Halbwachs é o responsável por elaborar os primeiros argumentos teóricos em defesa da perspectiva da memória enquanto ação consequência do coletivo. Em duas obras destaque, hoje referências sobre o tema, *Os quadros sociais da memória* (1925) e *A memória coletiva* (1950), obra póstuma.

lugares de memória (NORA, 1978). E ainda que estimule percepções diferenciadas e variadas, como expresso nessas explicações, é possível perceber certo consenso na compreensão do caráter da memória como um fenômeno coletivo.

Essa característica pode ser explicitada ainda na perspectiva de Michael Pollak (1989), que ao tratar das tentativas de “*enquadramento da memória*” aponta para, além da característica coletiva e plural do campo da memória, as possibilidades de seu uso estratégico.

a memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, 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 complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p.9)

Suscita ainda reflexões sobre a existência de memórias historicamente subalternizadas que, através da análise da história oral e sua sustentação nos grupos aos quais essas memórias pertencem e pelos quais circulam. Como instrumento de manutenção de uma unidade social, apelando para o reforço da noção de pertencimento em prol da coesão do grupo. Este enquadramento da memória só pode ocorrer de forma efetiva com o domínio sobre o passado, mais especificamente sobre a história, sendo esta, uma das evidências das disputas de poder que giram em torno da memória - e suas representações simbólicas e materiais. É justamente esta discussão que salienta a seletividade como característica do campo da memória e ponto de suma importância, sendo o seu processo de construção o responsável pela sua preservação ou descarte, de acordo com sua utilidade e importância dentro dos grupos que permeiam as relações sociais e compõem as sociedades.

Assim, torna-se indispensável, ao tratar da temática da memória, destacar os mecanismos de seleção e eliminação. Desse modo, o campo da memória apresenta um tensionamento entre o recordar e o esquecer, ou mesmo entre o fazer recordar e fazer esquecer, em que ambos retroalimentam-se e desempenham papel fundamental na construção de uma identidade, individual e coletiva, no presente. Alguns estudos, no entanto, têm encarado a tarefa de analisar profundamente o esquecimento (POLLAK, 1989; IZQUIERDO, 2004; MICHEL, 2010; ARAÚJO &

SANTOS, 2012), e as estratégias aplicadas a ele, enquanto um componente intrínseco do processo mnemônico, pois está igualmente sujeito a atravessamentos e interesses deliberados. Com efeito, pode-se apontar que, assim como ocorre com o rememorar, os usos do esquecimento jamais se apresentam como neutros, pois as elaborações do lembrar e do esquecer passam, impreterivelmente, pelos recursos estratégicos dos agentes sociais e, em conjunto, compõem o que convencionou-se chamar de memória.

À percepção da dimensão política da memória coaduna-se àquilo que Paul Ricoeur (2007) entende por “*memória manipulada*”, quando trata da necessidade de afirmação de uma identidade, seja em escala individual ou coletiva. Dentro desse quadro se manifestam as ideologias, que desempenham papel de integrar e proteger as identidades, construídas em torno do recurso a uma memória fundadora comum.

Por causa da função mediadora da narrativa, os abusos da memória tornam-se abusos do esquecimento. De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. [...]. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva. [...]. Como notamos então, a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. RICOEUR, 2007, p.455.

Percebe-se, assim, a adoção de uma instrumentalização da memória, constantemente manejada, modificada, ressignificada, ou mesmo suprimida, para sustentar práticas de consolidação de determinados discursos, muitas vezes o hegemônico, que se constitui pretensamente coesa e livre de lacunas. Esses mecanismos procuram formas de legitimar uma determinada realidade que se pretende publicizar, torná-la digna de exemplaridade, assim impedindo o questionamento da sua posição de centralidade.

Esse movimento desembocou no uso (e no abuso) de novos conhecimentos na modelação da memória coletiva, como memória histórica, oficial. Este trabalho incessante desembocará ainda naquilo que convencionou-se chamar de memória nacional. No cenário nacional, sobretudo a partir do século XIX, funda-se a ideia de que a produção e difusão de conhecimentos comprováveis possuem a finalidade de

moldar uma nova representação histórica que servirá de modelo a ser seguido e internalizado pela sociedade.

Nesse sentido, como bem salientou Tzvetan Todorov (2000), esses “*abusos da memória*”, largamente utilizados ao longo do século XX por regimes de todos os espectros político-ideológicos, se constituem em controle da informação na elaboração da narrativa histórica, tanto com a construção de um passado comum para determinada comunidade, quanto servindo de apoio para as ideologias que se pretendem solidificar no cenário político. O controle dos agentes sociais sobre as narrativas da história oficial (ensinada, aprendida e comemorada por todos) visa blindar os poderes em vigência de críticas e, também, resguardar que seus fundamentos sejam questionados.

Com isso, a memória coletiva nunca se coloca como objeto imutável, fixo, mas apresenta-se como uma arena de embates entre as forças sociais pelo poder e seu protagonismo na construção de um imaginário. Sendo assim, tornarem-se senhores da memória e do esquecimento se constitui como uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação simbólica da memória coletiva (LE GOFF, 1990).

Nesse cenário, a historiografia desempenha um papel importante, o de produção e legitimação de memórias e tradições, chegando até mesmo ao ponto de fornecer credibilidade científica a narrativas de (re)fundação de grupos e da própria nação. As profundas transformações sociais, políticas e econômicas no contexto do que convencionou-se chamar de modernidade acentuaram estas características. Os novos poderes sociais e políticos, com o intuito de atacarem a aristocracia tradicional, revisitaram e reescreveram a história, em particular a partir do século XIX, o que levou ao desenvolvimento da historiografia e ao aumento do prestígio social dos historiadores.

Esta perspectiva teórica encontra seu paradigma nos notáveis trabalhos de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *A invenção das tradições* (2002 [1984]), e Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (2008 [1983]). No caso do primeiro, os autores tentam demonstrar o modo pelo qual as tradições são intencional e estrategicamente inventadas e difundidas pela esfera política-pública com o intuito de cristalizar uma memória oficial e para isso recorrem à construção discursiva de

elementos que moldariam e constituiriam um sentimento de pertencimento comum. Todavia, esta abordagem contém algumas premissas problemáticas, na medida em que coloca a construção social do passado em termos determinantes, isto é, os poderes instituídos impondo, indiscriminadamente, uma manta de tradições inventadas sobre uma ordem social portadora de costumes autênticos.

a «tradição inventada» implica num grupo de práticas, normalmente governadas por regras aceitas aberta ou tacitamente y de natureza simbólica ou ritual, que buscam inculcar determinados valores ou normas de comportamento por meio de sua repetição, o qual implica automaticamente uma continuidade com o passado. De fato, quando é possível, normalmente tentam conectar-se com um passado histórico que lhes seja adequado. HOBBSAWN, 2002. p.8. Tradução livre.

Essa percepção acaba por excluir o processo de negociação da memória social que ocorre entre os agentes sociais e também as metamorfoses vivenciadas pela categoria tradição, dando a ideia de que esta é essencialmente estanque, como se houvesse uma raiz verdadeira em sua forma de existência que seria corroída com o caminhar da modernidade.

Nesse ponto, o trabalho de Benedict Anderson (2008 [1983]) avança mais, ao colocar como ponto central o fato de que as comunidades são “*imaginadas*”, e não necessariamente impostas. Para isso, o autor realiza um estudo em várias partes do mundo, com ênfase no Sudoeste Asiático, e aponta como alguns componentes - mapas, censos e museus - potencializam a formação de um imaginário comum compartilhado entre indivíduos que jamais se encontrarão pessoalmente. Esta abordagem parece mais interessante, por não excluir a maneira pela qual as memórias dos grupos, apesar das proporções diversas, caminham em paralelo ou mesmo convergindo às memórias oficiais.

Portanto, se a memória surge enquanto instância construtora de identidades, a sua expressão coletiva atua como instrumento e objeto de poderes, por meio da seleção daquilo que merece ser recordado e do que, consciente e inconscientemente, deve ser esquecido, silenciado. E quanto maior é a sua circunscrição nacional, mais corre-se o risco do esquecimento ser a consequência lógica e estratégica da “invenção” ou “fabricação” de memórias.

A despeito de a memória ser o resultado de constantes disputas, não devemos ignorar sua margem de manipulação e de seu uso político-ideológico, sobretudo em momentos de tensões e mudanças sociais e políticas. Em suma, analisar a memória deve nos levar, quase que obrigatoriamente, a compreender os

mecanismos que envolvem o esquecimento, a exclusão proposital, o apagamento, a supressão de elementos do passado em nome da construção de um determinado presente. Conforme argumenta Ulpiano Bezerra de Meneses (1992), “a elaboração da memória se dá no presente a para responder a solicitações do presente” (MENESES, 1992, p.11).

A memória é, simultaneamente, acúmulo e perda, arquivo e restos, lembrança e esquecimento. Sua única fixidez é a reconstrução permanente, o que faz com que as noções capazes de fornecer inteligibilidade a esse campo devam ser plásticas e móveis. GONDAR, p.19, 2016.

É possível perceber que a memória não se estabelece como um conceito perene, estanque, menos ainda como uma proposta conceitual exclusiva de determinado campo ou área (GONDAR, 2016). Essa característica implica, muitas vezes, em ocupar um local quase paradoxal, podendo servir tanto à propostas de manutenção de poderes e grupos hegemônicos, quanto à formulação de processos emancipatórios e insurgentes, sendo ainda memória, em sua totalidade, mas não necessariamente compondo propostas equivalentes. É possível entender, neste sentido, que os acontecimentos e perspectivas sociais de cada época, assim como seus agentes, sua produção científica, cultural e artística são, diretamente, construtores das realidades sociais.

Partindo das reflexões acerca do papel da historiografia, a construção de comunidades imaginadas e os usos da memória, é possível que elaboremos um caminho que procure analisar, no contexto brasileiro, a relação entre memória e raça.

Com o fim da escravização negra em 1888 e o início da vida republicana no ocaso do século XIX e alvorecer do século XX, o Brasil vivenciou, sobretudo nas grandes cidades, intensas transformações, rupturas e introdução de novas práticas e costumes. Enquanto acontecimento, portanto, os agentes sociais da República instaurada visavam elaborar um imaginário que pouco ou nada tivesse a ver com o conteúdo da historiografia da Monarquia. Portanto, esse era o momento da construção de uma nova memória da “Nação”, com novas representações simbólicas e materiais capazes de produzir legitimidade para as instituições sociais do regime recém-instaurado. Sendo assim,

a passagem do Império à República pode ser caracterizada também pela renovação dos símbolos de unidade nacional. Desse modo, a bandeira nacional, o hino nacional, o selo nacional e o brasão de

armas nacional são medidas da transformação política do Brasil e permitem confirmar como a identidade da nação se reconfigurou a partir do regime republicano. GUIMARÃES; KNAUSS, 2010, p. 14.

O regime republicano, efetivamente, se esforça por construir uma representação de modernidade que se instalava no país, tirando-o da “letargia da monarquia” ou da “barbárie da escravidão” (DA COSTA, SCHWARCZ, 2012, p.27). É o momento, por exemplo, em que o Rio de Janeiro, na condição de capital do Brasil, desempenhou um papel fundamental na construção do que se costuma chamar de identidade e, conseqüentemente, memória nacionais, que neste momento, calcavam-se em premissas desejosas de uma europeização da nação.

Com isso, visando se apresentar como uma vitrine da renovada República e suas ideias que divergiam daquelas que sustentaram o regime imperial, a cidade passa por uma grande intervenção urbanística com Pereira Passos – inspirado no que havia visto nas reformas de Paris empreendidas pelo Barão Haussmann – que colocava em curso não apenas uma remodelação do espaço social, mas sobretudo uma tentativa de implementação de “novas ‘usanças e costumes’ nesse espaço remodelado segundo padrões vigentes nas cidades consideradas civilizadas” (MOTTA, 2004, p.30).

Nesse cenário de embates políticos é que forma-se uma disputa de símbolos nacionais em que antigos hinos, bandeiras, heróis, modelos são substituídos (ou ressignificados), na tentativa de encarnar no imaginário coletivo o momento histórico que se afigura, elaborando valores e conteúdos que sejam reconhecidos como pertencentes a uma nova identidade (e comunidade) política. Por intermédio destes símbolos onipresentes e facilmente identificáveis, “formam-se as almas”, para retomar uma expressão que intitula o livro de José Murilo de Carvalho (2014 [1990]).

O historiador analisa a batalha de símbolos e as criações rituais, míticas e alegóricas arquitetada pelos detentores do poder do recém-instaurado regime republicano brasileiro, a partir do final do século XIX, como forma de criar uma iconografia própria que favorecesse a formação de um imaginário nacional e, ao mesmo tempo, legitimasse o poder instituído, numa evidente tentativa de romper com uma herança colonial, no concernia a todos atributos do atraso. Nesse sentido, o historiador entende que

a elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça mas, de modo especial, o coração, isto é, as

aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro CARVALHO, 2014, p.10.

Esses processos de mudanças social e política são acompanhados pela tentativa de elaborar novas imagens, palavras, objetos e outros elementos que são ressignificados e disseminados como modo de estabelecer um novo imaginário comum na implantação da República Brasileira. Na construção e difusão dos novos marcos da memória coletiva que deveriam conformar a relação entre o novo regime político e a sociedade, dando vida a novos signos em detrimento dos antigos, vários atores participam e exercem influência como formadores de um modelo político-pedagógico de valores de exemplaridade e evolução histórica do positivismo, como no caso dos militares, arquitetos, cientistas, pintores, músicos, entre outras categorias que contribuiriam com suas obras e ideias, embora seja constatado pelo autor que a criação desses novos símbolos, ainda ancorados na tradição imperial, encontraram seus limites de assimilação diante do grosso populacional. A busca intensa por símbolos à qual se dedicara a República, ainda que sem a participação efetiva do povo, mostra-se como uma prova da imensa importância da comunicação política, ainda que, como observa Carvalho (1987), tal formulação de um novo ideário político não fosse feita de maneira sistematicamente organizada e quase sempre recortada pelos interesses dos agentes políticos:

Já ficou registrado que o fim do Império e o início da República foi uma época caracterizada por grande movimentação de ideias, em geral importadas da Europa. Na maioria das vezes, eram ideias mal absorvidas ou absorvidas de modo parcial e seletivo, resultando em grande confusão ideológica. CARVALHO, 1987, p.42.

Portanto, percebe-se que os ideólogos do novo regime selecionavam aqueles elementos que deveriam ser incluídos para formar uma representação que consolidasse a República como alternativa política, num jogo entre o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. Para além disso, os conceitos de civilidade, progresso e modernidade são os que orientam, em grande medida, essas ações de construção da memória coletiva brasileira.

A escravização não fazia parte desse sonho de modernidade e progresso e, de acordo com Mello (2009),

A campanha abolicionista foi a primeira grande campanha popular da história brasileira. Nas suas hostes labutaram monarquistas de

escola, como Joaquim Nabuco e Rebouças, enquanto entre membros do P.R.P e no próprio Manifesto Republicano de 1870 não encontramos um claro posicionamento antiescravista. Entretanto, para a população, em geral, todo republicano era abolicionista, o que, em verdade, grande parte deles o foram. Nem os “republicanos do 14 de maio” conseguiram abalar essa convicção. Isto porque a eles estavam ligadas as chamadas “idéias avançadas”. MELLO, 2009, p. 27.

Em contrapartida, a vigência do racismo científico nos principais meios intelectuais do país, como as universidades e museus, lança o receio de que todo o empenho no desenvolvimento do progresso da recente nação fosse sublimado pela degeneração do sangue africano, amplamente difundido no tecido social brasileiro e assim, contemplava-se a incapacidade de construção de uma identidade nacional que se propunha moderna e verdadeiramente brasileira.

A questão racial na construção do Brasil nação é estabelecida como uma problemática a ser resolvida. Seyferth (1996), ao comentar sobre o conceito de nação, ao qual estão intrinsecamente relacionadas as noções de raça, língua e cultura comuns como a base da constituição de uma nacionalidade, acrescenta a esta reflexão a ideia de Estado. Independentemente do nacionalismo buscar uma unidade nacional baseada em semelhanças ‘físicas’ e culturais de um povo a ser escolhido como representante de uma nação, as minorias étnico-raciais cresciam e, enquanto grupos, possuíam suas próprias relações identitárias.

os que pregaram nacionalismo no século XIX estavam ansiosos por juntar em unidades políticas singulares os povos que eles pensavam ter uma origem comum. Os grupos intermediários e as minorias nacionais destruíram este esquema (BANTON apud SEYFERTH, 1996, p.53).

Para além disso, durante o período escravista, não seria correto estabelecermos que já havia um pensamento racial no Brasil. O sujeito escravizado era tido como inferior, mas isto partia da noção de uma inferioridade natural e não, necessariamente, numa teorização da inferioridade racial como ocorrerá, posteriormente, com a instituição, sistematização e metodologias do Racismo Científico. O Museu Nacional foi um dos espaços intelectuais nos quais as discussões sobre eugenia e racismo científico tiveram expressividade, devido, principalmente, à criação do primeiro curso de Antropologia Física do país. Conforme relatado por Schwarcz numa passagem envolvendo a participação do então diretor do Museu Nacional em congresso internacional:

João Batista Lacerda (1911), então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, na condição de representante de "*um thipico paiz miscigenado*", era convidado a participar do *I Congresso International das Raças*, realizado em julho de 1911, apresentando uma tese cujo título já era em si revelador: *Sur les metis au Brésil*. Nesse ensaio, o país não era apenas caracterizado como mestiço, como se exaltava a mudança operante no local: "o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução". SCHWARCZ, 1994, p.137-138.

Entende-se então, as dificuldades para a construção de uma identidade nacional brasileira com o fim do Império e este início de República e a miscigenação entra em voga no discurso nacionalista e, nas primeiras décadas, o tema da política imigratória se volta à problemática racial. A mestiçagem é apresentada como uma saída ao problema racial brasileiro, o que faria dos debates em torno da identidade negra - e da manifestação do racismo - um empecilho, uma vez que não haveria razão para tais discussões numa sociedade fundamentalmente mestiça.

Em consonância com as discussões internacionais acerca das teorias darwinistas e do Racismo Científico, as instituições brasileiras corroboravam discursos exotificantes quanto às mais diversas características nacionais, sejam elas a formação do povo ou mesmo a natureza.

A exemplo disto, Edgar Roquette-Pinto e João Baptista de Lacerda, este último, como já mencionado, então diretor do Museu Nacional, vão como representantes do Brasil ao *I Congresso Universal das Raças*, realizado em Londres em 1911. Até hoje considerado um dos mais expressivos eventos dedicados à antropologia física e à questão racial no século XX, e que, de acordo com Souza & Santos (2012), "*[...] promovido no contexto de expansão da política imperialista europeia e das discussões sobre a paz mundial.*". De acordo com os autores, além do então diretor do Museu Nacional, encontra-se na lista do Comitê Geral Honorário do evento o nome de Jacques Huber, diretor do Museu Goeldi de História Natural e Etnografia, presenças estas que reforçam as relações entre as instituições museais e os discursos raciais vigentes.

A realização do evento foi indicada quatro anos antes, na Confederação de Haia de 1907, e este estaria inserido num conjunto de demandas internacionais voltadas à pacificação entre os povos. No entanto, o objetivo do Congresso estava longe de discutir a paz mundial, pressupostos humanistas e as relações entre os povos do Ocidente e do Oriente.

Na prática, o que estava em questão eram os conflitos raciais em diversas partes do mundo e a própria sobrevivência do sistema colonialista, que, na passagem do século XIX para o XX, chegara ao seu auge, envolvendo especialmente países da Europa e suas colônias nos continentes africano e asiático. SOUZA & SANTOS, pp. 747-748, 2012.

Neste sentido, a presença brasileira, e de outras delegações que fugissem à dicotomia entre países imperialistas e países colonizados eram, de certa forma, secundárias.

O trabalho apresentado por Lacerda no congresso ia de encontro com a perspectiva de uma “consciência moderna em relação à questão racial” (SOUZA & SANTOS, 2012) e tratava da miscigenação racial brasileira. Nesse contexto, o pesquisador apresenta o processo de branqueamento não como resultante em uma população inferior e sim favorecia a perspectiva de um futuro predominantemente branco.

É possível perceber, desde as reflexões e apontamentos de Schwarcz (1993), Seyferth (1996) e Souza & Santos (2012), o papel das ciências sociais, produzidas naquele momento, na construção dessa narrativa que encarava o negro como um problema a ser resolvido. Esse mesmo discurso permeia a memória coletiva e a identidade nacional brasileira, sendo incorporada e reproduzida pelos mais diversos tecidos sociais.

Ainda discutindo o papel das ciências sociais no Brasil em relação à questão negra, Guerreiro Ramos (1954) aponta que os estudos sobre esta temática têm sido, até aquele momento, baseados quase que exclusivamente, em valores, conceitos e categorizações advindos da perspectiva europeia, levando ainda em consideração que “[...] o trabalho científico está sempre relacionado, direta ou indiretamente, articulado a um projeto de desenvolvimento nacional” (RAMOS, p.2, 1954). Dito isto, qual era o projeto científico brasileiro em relação ao negro? No pós-abolição, num primeiro momento, são as políticas de embranquecimento e, posteriormente, a construção da narrativa de miscigenação e do mito da democracia racial.

Sendo assim, uma determinada existência humana é erigida à categoria de problema quando, entre outras coisas, não coaduna com um ideal, um valor, ou uma norma. Quem a rotula como problema, estima-a ou a avalia anormal. O que é tido por normal e ideal, neste sentido, são as linguagens, culturas, traços físicos e

sociais brancos e assim, Guerreiro Ramos (1954) nos aponta que, o que é amplamente discutido e conceituado como “o problema do negro” na sociologia brasileira, e nas ciências sociais ocidentais, por exemplo, era na verdade uma “ideologia da brancura” (c.f.RAMOS, 1954). Esta mudança de perspectiva nos interessa, já que provoca um deslocamento na percepção de uma problemática que, até então, era alocada à racialização de um outro, sob a ótica do estranho, nocivo, pouco civilizado e que demandava a extirpação ou assimilação.

Neste sentido, refletir sobre memória e raça no Brasil perpassa por essa discussão onde o processo de formação do país como estado-nação foi atravessado pela questão racial como uma problemática a ser resolvida. O pós-abolição e a instituição da república inseriram os ex-escravizados e seus descendentes numa perspectiva social ainda pautada na violência e exclusão. A busca por construir uma nação moderna e civilizada, aos moldes europeus, perpetuou as discrepâncias raciais já existentes.

Neste sentido, refletindo sobre memória e raça no Brasil, sob o contexto da constituição de uma memória coletiva hegemônica, é possível apurar que a questão racial, como levantada por Guerreiro Ramos, é tida como uma problemática a ser solucionada. Consequentemente, a construção de uma interrelação entre memória e raça é constantemente atravessada por três temáticas principais: 1) o período da escravização, que mesmo não estando relacionado à construção racial que surge, posteriormente, com o Racismo Científico, é amplamente atravessada pelas ideias de inferioridade inata e hierarquização e, quando, rememorada está também pautada na ótica da dor, do suplício e da violência; 2) o pós-abolição, onde essa memória fica atrelada ainda a ideia de inferioridade, mas como problema a ser resolvido; 3) por fim, o período republicano e a formação do estado-nação, onde as perspectivas sobre o Racismo Científico estão em voga, a inferioridade racial é uma realidade e a miscigenação surge então, como uma saída.

Dito isto, o racismo é elemento operante não apenas na referência a uma perspectiva que une os conceitos de memória e raça, mas sim o componente vital ao refletirmos sobre a memória coletiva brasileira, ainda que não seja explicitada desta forma, as constantes tentativas oficiais de eliminação ou assimilação de sujeitos considerados problemáticos para a constituição da identidade nacional refletem que raça sempre foi uma questão a ser tratada em caráter determinante nos discursos constitutivos do Brasil como nação.

2.1. A minimização da memória subalternizada

Em “O que significa elaborar o passado” de Adorno (2008), as reflexões do autor sobre as complicações existentes em elaborar uma memória sobre o nazismo na Alemanha democrática pós-Hitler perpassa desde a culpa incutida aos colaboradores diretos e indiretos do regime, até aos que negam ou minimizam o acontecido na Shoah judaica. O simples fato de utilizarmos a palavra “Shoah”, por exemplo, em lugar de “Holocausto”, que por via de regra é a mais amplamente difundida, implica em um reposicionamento em relação à política de memória e possibilita que outras percepções venham à tona.

Gagnebin (2006), nesse sentido, evidencia as formas de justificar o esquecimento do ocorrido, a dizimação e genocídio de determinado grupo, e a transformação positiva de tais atos por parte de sujeitos que, muitas das vezes, utilizavam desse subterfúgio para minimizarem ou mesmo se eximirem da culpa. Semelhante a este sentimento seriam as alegações bastante frequentes no Brasil que remetem ao período da Ditadura Civil Militar, muitos dos discursos aqui desenvolvidos, das memórias suscitadas, remetem positivamente a este período segundo alguns saudosistas, evidenciando as questões a serem enfrentadas para a construção de uma efetiva política de memória que resulte no fortalecimento da sociedade civil e sua luta pelos direitos humanos.

Essas minimizações estratégicas ocorrem também quando relacionadas à memória da escravização. Existe ainda uma percepção do processo escravista iberoamericano como mais brando, menos violento, onde as relações senhores-escravos supostamente adquiriam características mais amenas, até mesmo paternalistas.

O processo de elaboração do passado é, sobretudo, um ato de “esclarecimento” (GAGNEBIN, 2006), que evidencia não a busca por uma recuperação de um passado autêntico, mas a necessidade de produção de *“instrumentos de análise para melhor esclarecer o presente”* (GAGNEBIN, 2006, p. 103).

A existência desses conflitos entre memórias contribui para a percepção das diversas formas possíveis de como podem ser constituídos os discursos sobre determinados períodos da história vivida e, mais ainda, refletem a resistência e a capacidade extremamente eficaz que algumas memórias, principalmente aquelas

relacionadas aos meios dominantes, possuem de permanecer em discursos amplamente reproduzidos e disseminados.

Ao que concerne à memória social, em sua característica múltipla e transdisciplinar e as possibilidades diversas da sua concepção enquanto conceito, são de suma importância para a compreensão desse campo do saber. Pensar memória sob a perspectiva decolonial, como se pretende a seguir, implica em perceber que esta possibilidade existe, principalmente, devido a estas características. Todavia, a essa capacidade plural de significados e significantes não resulta necessariamente em equivalências, como exposto por Gondar (2016),

A memória concebida enquanto produção do poder, destinada à manutenção dos valores de um grupo, não é equivalente à memória pensada enquanto componente ativo dos processos de transformação social e de produção de um futuro. GONDAR, 2016, p. 19.

Justamente devido a isto que podemos considerar a conceituação da memória como algo transdisciplinar. Aquilo que extrapola as fronteiras, sem a determinação de um rigor conceitual, e que no entanto é compreensível nos encontros possíveis, mas muitas vezes inimagináveis, entre os mais diversos campos do saber mas que, ainda assim, deve ser refletida com responsabilidade.

Não se pode situar em planos semelhantes a proposta ética de Halbwachs, na qual a memória serve à manutenção dos valores de um grupo, e uma abordagem em que a memória se torna um instrumento privilegiado de transformação social. (GONDAR, 2016, p. 24).

Devemos então levar em consideração que a memória em si pode tanto ser elemento que cristaliza quanto catalisador de mudanças. Se encararmos o conceito única e exclusivamente pela perspectiva halbwachiana, por exemplo, pensando sobretudo suas conceituações sobre a Memória Coletiva (1950) e dos Quadros Sociais da Memória (1925) estaremos fadados a encará-la como instrumento de manutenção dos signos e tradições, pouco passível de mudanças e sempre ligada aos grupos aos quais tais memórias sejam encaradas como pertencentes. Tendo por característica principal sua constituição coletiva, englobante e determinada pelos grupos sociais. Neste sentido, as críticas de Gondar (2016) às perspectivas mais tradicionais do campo da memória apontam, também, para a reflexão acerca do binarismo lembrança *versus* esquecimento. Desta forma, ter boa memória é tudo recordar, uma prerrogativa que ignora o ato de esquecer como elemento

componente da memória em si o que, conseqüentemente, ignora a capacidade (refletida ou não) de seleção, de escolha tanto daquilo que se lembra, como daquilo que se esquece, como características intrínsecas às relações sociais.

Edoard Glissant (2005) procura indagar sobre os processos formativos e fundamentos culturais e de identidade constantemente impostos pela cultura ocidental, representada principalmente pelos países hegemônicos. Tendo como foco de estudo a constituição de uma modernidade forçada às colônias caribenhas e sul americanas, analisa através de campos culturais como a literatura e as artes a constituição de parâmetros, muitas vezes dominantes, que acabam por idealizar a coletividade destes locais. Alega que a constituição identitária e cultural de seus habitantes perpassa pelos encontros existentes entre esses dois fatores.

A percepção do autor da importância da análise destas questões está, em grande parte, da sua ascendência martinicana e vivência acadêmica na França. Tomando como escopo de análise o Tráfico Transatlântico de pessoas exercido pelos países europeus nas Antilhas e nas Américas, conversa, em parte, com o objeto de análise de Paul Gilroy (1993) ao esmiuçar sobre o que ele chama de “Atlântico Negro”. Glissant traz a perspectiva negro africana como central e determinante na constituição cultural destes locais, sendo presente em seus ensaios reflexões sobre as influências linguísticas dos povos que ali foram se constituindo. Ainda que bastante centrado nas características literária e da linguagem é possível, com as enunciações do autor, refletir não apenas sobre os processos de interação entre povos, mas as possibilidades emancipatórias dos habitantes colonizados através da cultura.

Neste sentido, entendendo o Caribe como o primeiro lugar onde desembarcaram as pessoas escravizadas vítimas do tráfico, possibilita a reflexão a respeito dos processos de constituição de memória sob uma perspectiva negra e decolonial.

A interpretação do próprio navio tumbeiro⁴ como o local de “conversão do ser” (GLISSANT, 2005), local onde todas as pessoas negras advindas do continente africano, através do tráfico pelo Atlântico, eram colocadas propositadamente longe

⁴Aqui utilizamos o termo “tumbeiro” para nos referirmos aos navios que transportavam forçosamente os cativos africanos até às colônias, comumente referidos na literatura como “navios negreiros”. No entanto, por compreendermos que a morte, física e simbólica, era característica inata da violência colonial, o uso do termo tumbeiro coaduna às reflexões propostas neste trabalho.

de seus semelhantes, com povos de etnias e línguas diversas, a fim de dificultar o estabelecimento de vínculos.

Mas se examinarmos as três formas história de povoamento, perceberemos que ao passo que os povos imigrantes da Europa, como os escoceses, os irlandeses, os italianos, os alemães, os franceses, etc., chegam com suas canções, suas tradições de família, seus instrumentos, a imagem de seus deuses, etc, os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e sobretudo, de sua língua. GLISSANT, 2005, p. 19.

Para além do relatado pelo autor, o ventre deste mesmo navio é, com o desmantelamento dessas pessoas enquanto grupo social que compartilha tradições, linguagens e culturas em comum, onde a memória destes homens, mulheres e crianças é desaparecida, desmantelada, parcial e propositadamente forçada ao esquecimento. Pensando, neste caso, em uma concepção de memória mais tradicional, que se fixa e constitui através dos grupos, com o desmantelamento premeditado destes, ocorre, obviamente, uma dificuldade de constituição de uma unidade e portanto, o sentimento de coletividade e solidariedade é dificultado.

Gondar (2016), ao mencionar questões relativas à memória e ao esquecimento, se refere à linguagem, em especial à escrita, como o meio de armazenagem e disseminação da memória “[...] enquanto as lembranças ou documentos eram inscritos de maneira consistente, vigorou nas teorias da memória a ideia de que esta poderia ser inextinguível.” (GONDAR, 2016 p.29). Estes grupos encontram no corpo e na linguagem seu suporte mnemônico e, assim como assinalado por Glissant (2005), esse migrante da diáspora africana acaba por recompor sua língua e manifestações culturais, suas memórias, por meio de *rastros/resíduos* (GLISSANT, 2005, p. 19).

No caso da linguagem dos povos advindos da diáspora africana, esses rastros e vestígios constituem em si as memórias desses sujeitos, que se readaptam e constroem novas configurações nas colônias as que são trazidos, sofrendo influências dos diversos povos e culturas componentes desses novos territórios. Vale lembrar que essas interações não ocorrem de maneira igualitária e horizontal, dentro de um contexto de aculturação democrático. O sistema ao qual

tais pessoas foram sujeitadas reflete, amplamente, as desigualdades e explorações características de todas as colônias. O que, em grande parte, contribui para a constituição de memórias que predominam sobre outras, pautadas no próprio sentido de dominação colonial.

Ainda em se tratando de questões da memória e suas funções, Walter Benjamin (1981), ao problematizar o conceito de história em seus estudos sobre o historicismo, procura entender o passado não como algo restrito e incontestável, mas como passível de reformulação a partir de um presente que olha para o passado e, extraindo desse passado uma fagulha esquecida pela história dos vencedores, reconstruir um novo futuro, um futuro diferente daquele que não cessa de vencer (do historicismo e do progresso) e de assim construir uma outra história. Uma história pautada, dessa vez, nas vozes dos que não foram levados em consideração, em suma, os oprimidos e como já comentado aqui, os subalternizados. Demonstra em sua “Teses sobre o conceito de História” uma análise detalhada e crítica quanto à história oficial, aquela que serve, segundo o autor, aos “vencedores” (c.f. BENJAMIN, 1981). Segundo Benjamin,

a empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais BENJAMIN, 1985, p. 223.

De acordo com Löwy (2010/2011), e sua análise sobre a Tese VII, *“o termo “vencedor” não se refere, aqui, às batalhas ou às guerras comuns, mas à guerra de classes, em que um dos campos, a classe dominante, não cessou de levar vantagem sobre os oprimidos”*, (LÖWY, 2010/2011). Nesse sentido, indo de encontro à história oficial, Benjamin acaba por propor uma transformação na perspectiva em relação ao historicismo, procurando por uma mudança no percurso histórico através da rememoração, algum rastro, evento suplantado pelos, já também mencionados, vencedores.

O conceito de rastro em Benjamin, segundo Gagnebin (2012), se refere à procura por vestígios deixados pelos que foram oprimidos, com suas vozes apartadas dessa história oficial. Sendo assim, o rastro em Benjamin permite a rememoração e portanto, auxilia à retomada dessa outra história que se propõe

como a responsável por rever os discursos dominantes. Desta forma, uma memória pensada na decolonialidade cogitaria, como problemática, o processo de construção de discursos. Não se trata aqui de determinarmos o que é a memória social quanto campo ou o porquê utilizamos a perspectiva decolonial em conjunto a ela. Nossa questão é baseada no porquê e como alguns discursos permanecem enquanto outros são suplantados? Neste sentido, a memória social e a decolonialidade são o método para tentar entender os processos e mecanismos de produção dos discursos hegemônicos e contrários à dominação, em quais condições estes se perpetuam, desaparecem ou se reinventam no seio dos grupos sociais.

Em o 'Discurso sobre o colonialismo', Aimé Césaire (2020) nos coloca diante da mentira. Levantando o véu da suposta civilização ocidental e desvendando a face da violência, incivilidade, roubo e morte gerados pela abominação colonialista. Ao levantar essas questões, nos permite olhar para uma mesma memória coletiva, construída no Ocidente, sob outra perspectiva.

CAPÍTULO 3 - Museus e representação negra

3.1 - A prática do colecionismo, o museu moderno e o lugar da raça

É consenso entre os pesquisadores em museus (ALMEIDA, 2001; JULIÃO, 2006; SANTOS, 2014) que a prática do colecionismo é o ponto inicial para a instituição dos museus modernos. Para além, a essa gênese é atribuída não qualquer ato de colecionar, mas o “coleccionismo ilustrado” (ALMEIDA, 2001). O atributo da ilustração neste conceito, como se pode pensar, está diretamente relacionado ao período de formação das coleções no contexto da Revolução Francesa. Foi justamente no século da ilustração que as mudanças conceituais e de prerrogativas ocorridas na história do Ocidente e na formação dos recentes estados-nação, contribuíram para a construção das noções de patrimônio, memória e herança nacionais (JULIÃO, 2006).

Neste sentido, estas reflexões interrelacionam os processos de formação dos museus ocidentais ao Iluminismo. No entanto, intentaremos aqui elucidar também a relação direta, e pouco colocada explicitamente, entre a formação do museu moderno e a questão racial.

Bem, é comum que a ideia de colecionismo, antiguidade e arte sejam as primeiras noções acionadas ao se pensar sobre o espaço museal, é comum ainda um retorno à ideia grega de Museu como o “templo das musas”, remontando à lenda grega das filhas de Zeus e Mnemosine, que seriam as detentoras dos nove dons artísticos clássicos; ou mesmo como lugar de memória⁵ que, de acordo com o proposto por Nora (1993), seriam espaços detentores da memória coletiva de determinado grupo. Cícero Almeida (2001) afirma, logo de início, que

O surgimento do museu como nós o conhecemos hoje é resultado, evidentemente, de um longo processo histórico, balizado, de forma mais sensível, pela emergência dos estados nacionais europeus a partir do século XVIII, momento de consagração definitiva do museu como espaço destinado à preservação do “patrimônio” e da “herança” da nação. ALMEIDA, 2001, p.123.

O museu é, portanto, um espaço elaborado e instituído como instituição que materializava e corroborava, através de símbolos e narrativas, os ideais dos estados

⁵ Ver NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. Projeto História, n. 10, 1993.

nacionais, tendo como gesto criador uma prática exercida pela humanidade por séculos: o colecionismo. E é desta prática que surge a chamada “gênese” do museu, onde, através de coleções particulares concebidas ao longo dos séculos, principalmente, pela Igreja e pela realeza européias, são “[...] *representantes da unidade ‘espiritual’ ou da ‘tradição’ de determinada nação, ou de seu estágio ‘civilizatório’[...]*”, (ALMEIDA, 2001, p.123). É interessante refletirmos alguns pontos nesta afirmação: o primeiro deles a afirmação do ato de colecionar como estratégia de reforço do caráter civilizatório; em seguida, ainda que a ascensão da burguesia e de uma nova configuração política-econômica estivesse em vigência, os objetos e documentos componentes das coleções que dão origem ao museu moderno estão, intrinsecamente, relacionados às práticas sociais e culturais da sociedade estamental e da Igreja. Assim, são as coleções particulares, frutos dos epítomes da sociedade estamental, sociedade que se constituiu, diametralmente contrária, às propostas iluministas do chamado século das luzes, que formam a instituição cultural responsável pela legitimação narrativa e pedagógica dos estados nação.

A ideia de “ressignificação” desses objetos, é trabalhada por Almeida (2001) pelo viés do colecionismo e da musealização, este último o ato de retirada e transferência de algo da sua função original e realocação espacial e simbólica para o ambiente museal. Assim, na condição de objeto de coleção, acaba

[...]formando um sistema com estatuto próprio, sobrevivendo unicamente para ‘significar’. E a importância de desvendar os mecanismos da elaboração de uma coleção reside na possibilidade de contribuição dessa análise para a compreensão da própria atividade exercida pelo museu, que trabalha em um sentido análogo, pois que seus objetos ‘colecionados’ também negam sua estrutura, escapam às suas funções primárias [...], ALMEIDA, 2001, p.123.

Essa colocação é fruto das reflexões de Pomian⁶ sobre coleções, museus, e a transposição dos objetos de seu local enquanto utilitários ou cotidianos, estando em suas funções originais, para objetos-signo, quando passam a fazer parte de coleções e mais, configuram a necessidade de serem expostos a um observador que a eles conferirá sentido. Então, duas ações são necessárias para a constituição de coleções, a coleta ou seleção por parte do colecionador e a exposição do objeto coletado. O processo de criação de sentido sobre tal objeto também se constitui por

⁶ POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: Enciclopédia Eunadi, v.1. Lisboa, Imprensa Nacional - Casada Moeda, 1984.

ambas as partes, sendo o *"coleccionismo e museus [...] indissoluvelmente ligados"*. (ALMEIDA, 2001, p.124).

Na Revolução Francesa surge a necessidade de elaboração de elementos e símbolos que respaldassem a constituição dos estados nacionais, necessidade esta que possibilita o surgimento do museu tal qual o entendemos. No final do século XVIII já havia certa discussão acerca dos monumentos históricos e a valorização geral de bens artísticos enquanto representantes e símbolos de um passado de grandeza. Para além, tais discussões foram levantadas pelos componentes da Assembleia Constituinte, com o advento da revolução, quanto ao confisco dos bens da Igreja e da nobreza e sobre qual seria a função do Estado na seleção de bens materiais que deveriam ser conservados e preservados enquanto símbolos de uma unidade identitária nacional, assim como se discutia também sobre aqueles que deveriam ser descartados (ALMEIDA, 2001).

A ideia de museu como nós o conhecemos hoje foi pouco a pouco sendo construída e consolidada a partir do Renascimento, impulsionada pelo Iluminismo, ganhando corpo definitivamente a partir da Revolução Francesa, quando a instituição do conceito de "patrimônio nacional" passou a fazer parte das estratégias ideológicas dos novos estados nacionais europeus. A institucionalização definitiva do museu se verifica nessa atmosfera de grande investimento na "invenção" de um passado nacional, sendo o próprio museu um espaço privilegiado para o abrigo dos fragmentos que materializavam a herança coletiva da nação. ALMEIDA, 2001, p.125.

Reforçando a ideia de concepção do museu na modernidade, Julião (2006) salienta que por volta do século XV *"o coleccionismo tornou-se moda na Europa"* (JULIÃO, 2006, p. 18). Devido às Grandes Navegações foi possível o acesso a novas culturas e povos e, conseqüentemente, a aquisição de novos elementos, objetos, tesouros e das mais diversas curiosidades para as coleções dos nobres que começaram a se formar no século anterior. Além destas, também foram formadas muitas coleções científicas e naturalistas que *"reuniam grande quantidade de espécies variadas, objetos e seres exóticos vindos de terras distantes"* (JULIÃO, 2006, p.18). A posterior organização e categorização dessas coleções tem muita relação com os princípios científicos e filosóficos da época, onde a racionalização, o naturalismo e a hierarquização foram centrais. Neste sentido, tais objetos passaram de meras curiosidades ilustrativas a testemunhos base para a pesquisa e argumentação científica.

Muitas dessas coleções, que se formaram entre os séculos XV e XVIII, se transformaram posteriormente em museus, tal como hoje são concebidos. Entretanto, na sua origem, elas não estavam abertas ao público e destinavam-se à fruição exclusiva de seus proprietários e de pessoas que lhes eram próximas. Somente no final do século XVIII, foi franqueado, de fato, o acesso do público às coleções, marcando o surgimento dos grandes museus nacionais. JULIÃO, 2006, p.18.

Essas coleções estão repletas, permeadas, embebidas pela lógica humanista deste período, no entanto, esta noção de novo mundo é amplamente baseada na construção social da ideia de um “outro” menos civilizado e evoluído, que tem sua existência fadada ao primitivismo. Esse outro ser, pautado na falta, na escassez, tido por menos desenvolvido, menos inteligente, menos civilizado, menos humano, só poderia produzir também uma cultura material menor, tal qual a sua própria existência. São esses elementos, objetos, “tesouros do novo mundo”, mergulhados na noção de inferiorização que compõem as coleções base do museu moderno. Assim, esses ideais hierarquizantes constituem as narrativas que acompanham esses objetos componentes da recente perspectiva de nação moderna europeia. A exibição desses objetos e artefatos era imbuída de características de distinção, motivos de orgulho, admiração, dotadas de impressões referentes ao exotismo e raridade, em igual medida, em prol da consolidação discursiva da superioridade europeia.

Colecionar é uma forma de conquista e os artefatos coletados, símbolos materiais de vitória sobre os seus antigos proprietários e locais de origem. Desde sempre, artefatos não-ocidentais trazidos por soldados, viajantes e caçadores de antiguidades desempenharam o papel de despojos de guerra. O que o museu moderno desenvolveu de forma particular, em articulação com o paradigma da conquista, foi o modelo de colonização, de dominação estrangeira. CLASSEN & HOWES, 2006, p.209. Tradução livre.

Santos (2014) em pesquisa sobre a musealização de patrimônios africanos e afro-brasileiros nos museus do Brasil, reflete sobre “*os momentos fundamentais da construção das relações entre e museus no século XIX*” (SANTOS, 2014, p.91). Afirma desde a Antiguidade Clássica, o continente africano era conhecido pelos europeus e que desde então já causava certo estranhamento (SANTOS, 2014). Mas, assim como as outras autoras e autores aqui já mencionados, localiza no período das Grandes Navegações o aprimoramento desses contatos e reforçou a percepção das diferenças entre os povos, seus fenótipos, culturas e estruturas

sociais. E, assim como Leticia Julião e Cícero Almeida, declara que *“No primeiro momento, o estranhamento estimulou o ato de colecionar”* (SANTOS, 2014, p.92), mas logo em seguida, a evidente variedade dos tipos humanos acabou por privilegiar a hierarquização entre os homens.

Do século XVI ao XIX, o Continente Africano foi sendo despojado dos objetos, das coisas do reino animal, vegetal e mineral e em maior número de seus homens e mulheres. Os primeiros foram abastecer as coleções dos Gabinetes de Curiosidades, que pertenciam a príncipes e nobres europeus, e os gentios foram transferidos, como mão-de-obra escrava, para o Novo Mundo - a América. SANTOS, 2014, pp.92-93

Enquanto Hofbauer (2006) evidencia a relação explícita entre as ideias do Iluminismo, modernidade e a questão racial, Almeida (2001) e Julião (2006) elaboram o surgimento dos museus enquanto instituições produto da Revolução Francesa, Santos (2014) demonstra a evidente racialização no processo de elaboração das coleções e discursos museais. Esta, racialização que ocorre conceitualmente no século XIX, com a emergência dos estudos raciais, mas que tem a sua elaboração orientada, através das ideias de primitivismo, exotismo e hierarquização entre os povos desde o século XVI.

A formação das coleções e, conseqüentemente, do museu moderno está diretamente imbricada às discussões sobre raça e civilização e, neste sentido, influenciam as noções identitárias e de construção dos projetos de nação. A base na diferenciação é o que permite a Europa se constituir enquanto superior e os museus são utilizados como espaço, e ferramenta, de legitimação dessas narrativas, que têm na cultura material dos acervos e documentos o respaldo e o testemunho dessa suposta superioridade. Materializava, através da classificação e da hierarquização racial, das artes, da natureza e das espécies, a invasão e ocupação colonial. Se constituiu como a instituição europeia que tinha por princípio estabilizar e comprovar as memórias e narrativas fundadoras do estado-nação e da superioridade europeia, sendo o registro documental ilustrado do poder.

Ainda nesta tentativa de refletir sobre o espaço museal, parafraseando o poeta Mário de Andrade, o museólogo e também poeta, Mário Chagas, menciona que: *“Há uma gota de sangue em cada museu”* (1999). E, se de fato *“Há uma gota de sangue em cada museu”*, como dito por Chagas, há de se perguntar que museus

são estes que nós, enquanto sociedade, criamos. Para quê ele serve? Para quem ele serve?

Admitir a presença de sangue no museu significa também aceitá-lo como arena, como espaço de conflito, como campo de tradição e contradição. Toda a instituição museal apresenta um determinado discurso sobre a realidade. Este discurso, como é natural, não é natural e compõe-se de som e de silêncio, de cheio e de vazio, de presença e de ausência, de lembrança e de esquecimento. CHAGAS, 1999, p.19.

O museu fruto da modernidade, deflagrador das narrativas de poder baseado no colecionismo etnográfico fruto do racismo científico, dos personalismos aristocráticos, da arte clássica e dos estados-nação universalizantes são os espaços contestados por Chagas (1999). Locais onde memória e poder se constituem como conceitos discursivos e a materialidade expositiva, elaborada através da musealização, se encontram, se fundem e são constantemente ressignificados, a fim de produzir relações hierarquizadoras que promovam determinado *ethos*⁷ social. Locais que refletem desde sua arquitetura pujante, repleta de historicidade hegemônica, até suas representações simbólicas dos heróis prestigiosos, construindo assim uma *“memória do poder”* (CHAGAS, 1999).

Enquanto espaços voltados a esta memória dominante, refletem os posicionamentos, ideologias e vontades políticas desses grupos e, portanto, *“trazem, de modo explícito ou não, um indelével ‘sinal de sangue’ ”*, (CHAGAS, 1999, p. 21). Estes museus e conseqüentemente seus acervos e exposições, celebram as ditas memórias do poder que muitas das vezes são apresentadas e disseminadas como bens históricos e culturais comuns a todos ou mesmo como elementos de distinção hierárquica. Neste sentido, resultam, entre outras coisas, na reprodução de histórias únicas, narrativas subalternizantes, enaltecimentos de figuras específicas, perspectivas pretensamente neutras e expressões da realidade que não consideram, em seus discursos e signos dominantes, a complexidade das relações sociais.

As relações estreitas entre o Estado, os museus e as classes privilegiadas no Brasil têm favorecido o desenvolvimento de museus que distanciam-se da sociedade, que se incomodam pouco com o não cumprimento de funções sociais. CHAGAS, 1999, p.22.

⁷ Ver BOURDIEU, Pierre. A Distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

Ainda assim, o autor enfatiza que “os museus podem ser espaços celebrativos da memória do poder ou equipamentos interessados em trabalhar democraticamente com o poder da memória.” (CHAGAS, 1999, p. 20), reforçando a ideia de não neutralidade do espaço museal e a possibilidade da existência de museus eticamente preocupados em refletir, de forma crítica, as questões sociais e as diversas relações de poder a elas inerentes. Como local de construções discursivas diversas e, evidentemente, parciais, pode servir também como espaço de reconhecimento, identificação e problematizações para além das lógicas dominantes. Neste sentido, a possibilidade de reformulação do espaço museal, de uma característica de dominação e hierarquização para a de um espaço propositivo e que tende à lógicas mais democráticas ocorre, em boa parte, à insurgência de museus de cunho comunitário e socialmente engajados.

No entanto, vale refletir que, sendo um espaço de construção discursiva e elaboração de visualidades materiais e imagéticas, o museu-instituição se constituiu e carrega, desde sua gênese, preceitos hierarquizadores e opressivos.

3.2 - Antimuseu e estratégias de ação

A princípio, pode-se acreditar que discutir acerca do museu em relação às perspectivas raciais a ele relacionadas, é apenas mais uma das mais variadas temáticas possíveis ao campo museal e da memória coletiva. A resposta é: sim, mas não só. O espaço museal, é um elemento social que se constitui tendo por base as disputas e elaborações referentes às relações raciais e suas possíveis consequências. E, neste sentido, é deste local que Achille Mbembe (2017, 2018) se propõe a refletir sobre o que ele chama de *Antimuseu*.

Ao questionar a tradição humanista e seu aspecto pretensamente universalizante, o autor aponta o quanto sujeitos racializados fora nunca estiveram de fato contemplados por essa perspectiva. Pelo contrário, foram por ela excluídos e categorizados como “outros”, a fim de reforçar o poderio europeu. E tem, no espaço do museu, um produto cultural potente dessa virada social que foi a Modernidade/Colonialidade, o lugar e condição principais de disseminação dessas ideias.

O museu, tal qual o conhecemos hoje, assim como os pressupostos humanistas ocidentais, como pudemos observar, são experiências da Modernidade

e, se considerarmos o que foi levantado até agora, nenhuma destas experiências é capaz de comportar a experiência negra em sua totalidade. A África e o africano não fazem parte nem da ideia de humanidade nem de mundo. O sujeito escravizado inaugura essa forma (morte e vida, existência e inexistência) de estar no mundo.

[...] não é desejável que esta figura - simultaneamente esterco e lama da história - entre no museu. Além disso, não há nenhum museu que o possa acolher. Até a data, a maioria das tentativas para encenar a história do comércio transatlântico de escravos em museus existentes primou pela sua vacuidade. Na melhor das hipóteses, o escravo aparece como apêndice de outra história; uma citação no rodapé de uma página consagrada a outra pessoa, a outros lugares, a outras coisas. Além disso, o escravo voltaria a entrar realmente no museu, tal como existe hoje em dia, ou seja, quando o museu deixou subitamente de ser um museu. Ele iria assinar o seu próprio fim, e foi preciso, na altura, transformá-lo em algo diferente, num outro lugar, numa outra cena, com outras disposições, outras designações e até com outro nome. MBEMBE, 2017, p. 226.

Ao se utilizar do termo Antimuseu, Achille Mbembe (2017) evoca o sentido de não pertencimento, e conseqüentemente a não possibilidade de uma ocupação efetiva, da existência de fato, do sujeito negro ao espaço do museu enquanto um sujeito em si, tendo em vista que o Museu Moderno tem sido, desde o seu surgimento, *“um poderoso dispositivo de segregação”* (MBEMBE, 2017, p.226), onde:

A exposição das humanidades submissas ou humilhadas sempre obedeceu a algumas regras básicas de lesão e violação. E essas humanidades ficaram logo excluídas do direito ao mesmo tratamento, ao mesmo estatuto e à mesma dignidade que as humanidades conquistadoras. MBEMBE, 2017, p.226.

O sujeito negro então em si, enquanto pessoa, neste processo, mas sim do sujeito negro na condição de escravizado. E daí surge a pergunta: não foi enquanto subalternizado e escravizado que este sujeito negro, destituído da sua alteridade, foi inserido no contexto museal? Senão como escravizado somente, ao menos enquanto objeto exótico, digno de fascínio e/ou estranheza? Nestes dois sentidos, a existência do negro enquanto ser, humano, pessoa, é ignorada. Vale salientar ainda que, na proposta conceitual mbembiana, “escravo” e “negro” passam a ser conceitos sinônimos na colonialidade, sendo parte constituinte do “Devir negro no mundo”. Neste sentido, que trajetória é esta, que instituiu o negro, primeiro enquanto escravizado, como acervo, coleção, objeto museal, antes de percebê-lo

como humano, se não o do tráfico Atlântico e a prática da extirpação do ser em prol da objetificação?

[...] a história dos negros não é uma história isolada. É parte integrante da história do mundo. Os negros são tão herdeiros desta história do mundo como o restante da espécie humana. Além disso, se refazer o encadeamento das suas origens longínquas leva quase inevitavelmente a África, já a sua permanência no mundo se tem, por outro lado, desenrolado a viagem, na circulação e na dispersão. Sendo o movimento e a mobilidade factores estruturantes da sua experiência histórica, estão hoje espalhados pela superfície da Terra. Assim, já não há passado dos negros que não tenha de dar conta da história do mundo no seu todo.

Assim, os negros fazem parte do passado do Ocidente, embora a sua presença na consciência que este tem de si mesmo seja muitas vezes recuperada apenas enquanto medo, denegação e desaparecimento. MBEMBE, 2017, p.211.

Chegamos, através das elaborações suscitadas por Mbembe, às questões-chave da nossa discussão, que abarcam as dualidades “humanismo e raça”, “modernidade e colonialidade”, “museu moderno e o hierarquização/segregação”, como os elementos constitutivos da nossa reflexão. A ideia de um Antimuseu apresentada pelo autor é o resultado da impossibilidade do negro ocupar, efetivamente, um espaço, o espaço do museu como o entendemos hoje, que não só não lhe cabe, mas que não é capaz de suportá-lo em sua totalidade, pois foi pensado diametralmente oposto à sua existência. Sendo o museu moderno fruto da modernidade e da tradição humanista ocidental, sendo esses dois pontos conceitos que não apenas excluem, mas que negam a existência de uma humanidade negra em sua totalidade, as representações museais da ideia de negritude são apenas espectros do real, percepções distorcidas e mutiladas de quase-homens, de não-pessoas, que foram musealizadas e transformadas, mais uma vez, em objetos.

Neste sentido, a existência de um local, dedicado à memória, que contemple de fato o negro ocorreria apenas através de um Antimuseu, que,

[...] não é de todo uma instituição, mas a figura de um lugar-outro, o da hospitalidade radical. Local de refúgio, o antimuseu é também concebido como lugar de descanso e de asilo, sem condições para todo o refúgio da humanidade e para os ‘condenados da Terra’, aqueles que testemunham o sistema sacrificial que tem sido a história da nossa modernidade[...]. MBEMBE, 2017, p.226.

Pessoas negras e com racializações sociais que divergem da racialização da branquidade, assim como suas manifestações culturais e sociais, estariam

representadas no espaço dos museus apenas como rascunhos e espectros de si mesmas. Partindo desta premissa, a colonialidade e o racismo instituem um ente desprovido de alteridade, que não existiria em sua totalidade e que, enquanto aquilo que não existe, não pode ser efetivamente representado. Assim, uma das formas para que o sujeito negro possa, verdadeiramente, adentrar e existir no espaço museal seria através da elaboração de um antimuseu.

[...] quando o museu deixou subitamente de ser um museu. Ele iria assinar o seu próprio fim, e foi preciso, na altura, transformá-lo em algo diferente, num outro lugar, numa outra cena com outras disposições, outras designações e até com outro nome. MBEMBE, 2017, p.226.

A perspectiva mbembiana pode, a princípio, parecer taxativa e tornar inviável a existência de museus que proponham uma construção narrativa sobre a escravização e a questão negra que fuja da perspectiva segregacionista e subalternizadora da dominação colonial. Contudo, as provocações nos permitem a reflexão de que, para essas existências cindidas serem contempladas neste espaço historicamente hierarquizador, são necessárias medidas que instituem o antimuseu como estratégia de ação e transformação que promovam um “local de refúgio”, “descanso” e “asilo” (MBEMBE, 2017).

Os parâmetros de validação do pensamento ocidental seguem presentes no museu, nas artes e no campo cultural em geral, neste sentido, as reflexões de Walter Dignolo (2011) sobre este espaço suscitam a necessidade de descolonização de uma estética eurocentrada para a possibilidade de uma *aesthesis*. Tal transformação de concepção parte, a princípio, da etimologia grega de *aesthesis*, que comporta em seu conceito as ideias de “sensação” e “processo de percepção” (MIGNOLO, 2011), em contraposição à noção aristotélica de *poiésis* que opera com foco na teia de interações estabelecida entre processos artísticos e *aesthetica*, esta última, que passa a ser utilizada na Europa do século XVIII por Immanuel Kant e Alexander Gottlieb Baumgarten e, no contexto histórico da época, em que a Europa consolidava o seu poderio colonizador aos territórios das Américas, África e Ásia, possibilitou a criação do sentido de estética como elemento de distinção e desqualificação das diferenças em relação às produções artísticas europeias. Mesmo período de consolidação dos museus modernos, da noção de belas artes, do patrimônio e da ideia de uma memória nacional. Estabelece-se assim um

processo de colonização da ideia de aesthesis (sensação, percepção) pela de estética (“filosofia da arte”, “ciência da beleza”)⁸.

[...] quanto mais vai o pensamento da Europa ao Sul e ao Oriente, chegando à Ásia, África e América menor parece ser – para esse modo de pensar – a capacidade das populações não europeias de sentir o belo e o sublime estético. MIGNOLO, 2010, p.10. Tradução livre.

A mudança do sentir, perceber da aesthesis para a lógica de contemplação visual da estética concebeu uma perspectiva de análise que favorece a visualidade em detrimento dos outros sentidos, assim, a representação estética-visual adquire importância no contexto da modernidade/colonialidade. Para além, os conceitos de estética e razão se complementam, tendo em vista que no continente europeu, a ascensão da burguesia e do protestantismo constituem uma nova subjetividade, distanciada da perspectiva teológica e nas colônias, a estética é erigida como ferramenta de avaliação e classificação das atividades culturais e sociais das civilizações vigentes (MIGNOLO, 2010). Neste mesmo período, como já vimos, o museu moderno se constitui e, de acordo com Mignolo (2010) opera em duas principais vertentes: a da organização da memória e da arte europeia; e a da prática do colecionismo, classificação e organização dos artefatos exóticos advindos das colônias. E justamente neste período, das buscas por tais objetos considerados exóticos que se consolidam as características de diferenciação que operam o que os estudos decoloniais conceituam por “colonialidade do saber”⁹.

O conceito de aesthesis soma-se ao de antimuseu, como reflexões críticas às práticas da colonialidade que se mostram intrínsecas ao museu moderno, aos conceitos de arte, coleções, patrimônios e também de memória nacional. Apontam ainda outras alternativas de contestação e crítica ao poder hegemônico,

⁸ Ver ROSENFELD, Kathrin. **Estética**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2006.

⁹ “A Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Como nos disse Walter Mignolo, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens.” LANDER, 2005, p.3.
Ver LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales= Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

estabelecendo um rompimento com as histórias e perspectivas que se propõem únicas. Para além, denunciam a falácia das dicotomias entre belo e feio, civilizado e primitivo, subalterno e hegemônico.

CAPÍTULO 4 - Antimuseu como prática

4.1 - Rio do Samba: resistência e reinvenção

A exposição “Rio do Samba: resistência e reinvenção” é inaugurada no dia 28 de abril de 2018 e fica aberta ao público por exatamente um ano, encerrando no mesmo dia e mês do ano seguinte. Exibida no Museu de Arte do Rio (MAR), espaço inaugurado em 1º de março de 2013, localizado na Praça Mauá, no centro da cidade do Rio de Janeiro e que faz parte dos planejamentos urbanos voltados à remodelação da zona portuária, no projeto “Porto Maravilha”. Composto por dois edifícios com perfis diversos: o prédio de estilo modernista que abrigava um antigo terminal rodoviário e que atualmente atende a Escola do Olhar e o Palacete Dom João VI, edifício eclético tombado onde estão localizadas as salas de exposições, conhecidas também por pavilhão expositivo. Ambos os edifícios estão interligados por uma ponte interna, sustentada por pilotis.

A proposta do museu é promover reflexões acerca da história da cidade do Rio de Janeiro, seus simbolismos e contradições, apresentando exposições que explorem as temáticas da arte contemporânea e da história de forma transversal. Cujas missão institucional é: “Desenvolver um espaço onde o Rio se encontra e se reinventa através do conhecimento da arte e da experiência do olhar, com ênfase na formação de acervo e na educação” (Relatório de Gestão, 2018). Propõe ainda uma inserção contundente das discussões sobre arte no âmbito do ensino público, ao instituir a Escola do Olhar. Este espaço, em particular, é pensado como um dos motores institucionais. Como elencado no site da própria instituição, a proposta é de *“Uma escola que tem um museu e, ao mesmo tempo, um museu que tem uma escola”*, trazendo à tona o desejo do protagonismo da educação na missão institucional e que *“tem na Escola do Olhar seus sustentáculos de atuação, em consonância com o Programa de Exposições”*. Caminhando neste sentido, a Escola do Olhar tem uma missão própria, para além da missão do próprio museu como diretriz: “A Escola do Olhar tem como missão difundir as manifestações culturais e artísticas contemporâneas, sejam elas locais, tradicionais ou acadêmicas; promover o encontro entre diferentes culturas, línguas e comunidades; possibilitar o acesso ao patrimônio cultural público e privado, e desenvolver espaços de protagonismo para diferentes pessoas, instituições e grupos sociais. Tem como princípios norteadores o

aprofundamento da dimensão pública da arte, o respeito aos valores democráticos, aos direitos humanos, à diversidade, à igualdade e à acessibilidade.” (Museu de Arte do Rio - Escola do Olhar, 2022). Desenvolve, seguindo essas premissas, seis núcleos de atuação: Visitas Mediadas e Atividades Educativas; Acessibilidade, Diversidade e Inclusão; Vizinhos do MAR; Formação e Extensão Universitária; Pesquisa, Documentação e Publicações; e Cibercultura, Tecnologia e Linguagens.

No ano de 2018, cinco anos após a sua inauguração, o Museu de Arte do Rio teve 467.290 visitantes, sendo 219.699 o público visitante do pavilhão de exposições e participante das atividades oferecidas pelo museu, contava com 7.284 itens em seu acervo museológico e realizou 193 atividades desenvolvidas na Escola do Olhar, com 22.986 pessoas participando das visitas educativas.

Vale ainda salientar que o ano de 2018 contou com diversas exposições de cunho racial, no ano em que comemorávamos os 130 anos da Abolição, o Museu de Arte do Rio apresentava *“Rio do samba: resistência e reinvenção”*, o Centro Cultural Banco do Brasil contava com a mostra de arte contemporânea *“Ex-África semper aliquid novi”*, o Museu AfroBrasil apresentava *“Isso é coisa de preto”* e o Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) em conjunto com o Instituto Tomie Ohtake, apresentavam *“Memórias Afro-Atlânticas”*.

A exposição *“Samba”*, como ficou sendo chamada pelo público visitante, tomava todo o terceiro andar do pavilhão de exposições. Foi elaborada apresentando em torno de 600 obras entre pinturas, objetos, instrumentos, retratos e fantasias. Na proposta do discurso expositivo do museu, o terceiro andar do pavilhão de exposições é um espaço voltado, especificamente, para a disseminação de conhecimento, narrativas, histórias e memórias sobre a cidade do Rio de Janeiro. Assim, as exposições e suas temáticas exibidas ali partem desse pressuposto, onde o Rio de Janeiro é sempre o recorte basilar. E assim, já é possível comentar que temos um dos primeiros conflitos sobre essa memória do samba, tendo em vista as discussões sobre sua origem sendo às vezes no Rio de Janeiro, às vezes na Bahia (SODRÉ, 1998), (VIANNA, 2007). Mas, como dito anteriormente, a escolha narrativa foi pensar o samba carioca, surgido na região portuária do Rio de Janeiro, reivindicada como Pequena África pelo discurso expositivo.

Com curadoria de Nei Lopes¹⁰, Evandro Salles¹¹, Clarissa Diniz¹² e Marcelo Campos¹³, faz parte de uma perspectiva curatorial coletiva, vista com mais frequência nos últimos tempos, principalmente quando relacionada à temáticas tidas por identitárias e das minorias. Ainda que a exibição principal estivesse voltada ao terceiro andar, intervenções artísticas e expositivas estavam presentes desde a entrada do museu. Com a obra “Pedras portuguesas” o artista Jaime Lauriano, parafraseando a letra da música “Zumbi” de Gilberto Gil e Wally Salomão, inscreve no pilotis a frase “A história do negro é uma felicidade guerreira”. Ainda na mesma obra, são inscritos também no chão nomes de doze portos, no continente africano, de saída de navios tumbeiros, sendo eles: Gorée (Senegal), Cacheu (Guiné), Elmina (Gana), Ajudá (Benin), Eko (Lagos, Nigéria), Calabar (Nigéria), Loango (Congo), Luanda (Angola), Cidade do Cabo (África do Sul), Inhambane (Moçambique) e Ilha de Moçambique.

O percurso de entrada para o museu passa, depois do térreo no pilotis, passa pelo espaço da Escola do Olhar, segue até o sexto andar, onde está localizado o Mirante com vista para a Praça Mauá, Baía de Guanabara, Ponte Rio-Niterói, Morro da Conceição e Morro da Providência. A entrada para o pavilhão de exposições ocorre no quinto andar, onde se tem o acesso à ponte interna que interliga os dois prédios. “O Rio do Samba: resistência e reinvenção” foi pensada, pela curadoria, em três tempos:

Primeiro Tempo - “Da Herança Africana ao Rio Negro”, na primeira sala, com predominância da cor vermelha e de estruturas circulares, foram traçadas trajetórias que faziam alusão à contribuição proveniente dos diversos povos africanos trazidos até o Brasil, evidenciando a diversidade cultural existente entre eles e a elaborada em diáspora na antiga colônia portuguesa. Neste tempo, apresentado na primeira sala expositiva o trabalho, o canto, a religiosidade e a moradia foram os principais temas abordados, pontuando a importância vital da convivência e do coletivo na região portuária, através dos terreiros e das casas das tias baianas, epicentros do surgimento do chamado samba carioca.

¹⁰ Cantor, compositor, escritor e estudioso das culturas afro-brasileiras e afro-diaspóricas.

¹¹ Fotógrafo de cena, artista plástico, diretor de teatro, cenógrafo e curador.

¹² curadora e escritora em arte.

¹³ curador-chefe do Museu de Arte do Rio (MAR), diretor do Departamento Cultural da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e membro dos conselhos do Museu do Paço Imperial e do Museu Bispo do Rosário de Arte Contemporânea.

Segundo Tempo - “Da Praça XV às Zonas de Contato”, na transição da primeira para a segunda são explorados os acontecimentos históricos que culminaram no processo de subalternização e marginalização dos sambistas, como a implementação da chamada “Lei da Vadiagem”; o surgimento do samba no Estácio de Sá; a Estação Primeira de Mangueira como fruto da construção da linha férrea; o alcance do ritmo das ruas às rádios nacionais; a construção do projeto identitário nacionalista da Era Vargas com, a incorporação do samba, sonora e esteticamente numa ideia de memória, história e pertencimento nacional brasileiro; o início dos chamados “samba de andar”, que culminaram nos desfiles da Avenida Central e posteriormente na Marquês de Sapucaí.

Terceiro Tempo - “O samba carioca, um patrimônio”, trabalha o conceito do samba através da volta às origens, como o ocorrido no enredo de 1988 “Kizomba, a festa da raça”, apresentado pela escola de samba Unidos de Vila Isabel; o samba espetáculo, festivo, mas centrado no coletivo e na comunidade retornando aos seus principais elementos sociais; a construção efetiva do sambódromo; a, chamada, reafricanização do ritmo e estética visual; os quintais de samba; o desenvolvimento do mercado musical; e a instituição do ritmo como patrimônio cultural imaterial brasileiro.

Tendo sido apresentados os tempos e temáticas gerais da mostra, é preciso dizer que a mesma foi pensada em núcleos dentro destes tempos. A proposta, a seguir, não será apresentá-los extensivamente, mas contextualizar como, dentro desta construção narrativa as interpelações, contatos e mediações ocorreram. Divididos em três salas, duas no terceiro andar do pavilhão de exposições e uma no térreo, os núcleos expositivos são: O samba é o dono do corpo; Herança Africana; Pequena África; Rio Negro; Zona Portuária; Penha e Praça Onze; Trem do samba; Estácio; Avenidas; Rádio Nacional; Samba como identidade nacional; Zonas de contato; Árvore do samba; Escolas e agremiações; Depois que o visual virou quesito; Reafricanização; Quintais do Samba; Viver o samba: reinvenção e resistência; Sala de encontro; Grito de quê?; Museu do samba.

A exposição utilizou, por todo o seu percurso expositivo, recursos visuais e sonoros que contribuíam para a construção do seu discurso. Pisar no chão de pedras portuguesas com a intervenção do artista Jaime Lauriano logo na entrada, por exemplo, suscitava a curiosidade do porquê e o que eram aqueles nomes e lugares ali dispostos. No corredor-ponte do quinto andar, no acesso ao pavilhão de

exposições, mais uma intervenção, o músico Djalma Corrêa cria a instalação “O ventre materno é o coração primeiro”, onde o som parecido a batimentos cardíacos dita o ritmo e nos convida a pensar na música vinda do corpo como o “*tambor primordial*” (SALLES, LOPES, CAMPOS & DINIZ, 2018) e, de certa forma, da relevância das mulheres neste processo, característica que será explorada, ao longo da exposição, através da importância do matriarcado, das tias baianas, mães-de-santo, “negas dos balangandãs” e quituteiras.

A videoinstalação em formato circular de João Vargas Pena, “O dono do corpo” abre a primeira sala, e apresenta pessoas com corpos diversos sambando, sendo também um convite ao visitante da exposição a sambar.

Figura 1 - João Vargas Pena, *O samba é o dono do corpo*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

A primeira sala, apresentando formatos circulares nas estruturas expositivas remete às ideias de tempo circular, das rodas de conversa dos griôs, das rodas de samba e da coletividade. Os núcleos expositivos e suas relações são expressos em cores fortes como o vermelho, amarelo, preto e azul. Nesta primeira sala, o discurso expositivo é voltado para a “*Herança Africana*”, trazendo dados sobre a escravização negro-africana desde o século XVI e os conceitos de diáspora e

diáspora africana. Nesta parte, em particular, houve uma escolha da curadoria em que os objetos museológicos utilizados para a representação material dessa narrativa não fosse através de instrumentos de suplício. A história da escravização está evidente nos textos e legendas, no entanto, os objetos escolhidos como ancinho, coadores, peneiras, e formas de pão-de-açúcar remetem à ideia de trabalho, tecnologia e métodos inventados pelos próprios escravizados. O objetivo, com isso, é a elaboração simbólica e imagética de uma narrativa que, sem esconder o suplício e a dor, opta por reforçar a perspectiva de colaboração irrefutável dos escravizados na economia colonial e na construção do país.

São apresentados ainda elementos sócio-culturais dos povos afro-diaspóricos representados na mostra através da religiosidade afro-brasileira e dos cantos de trabalho, originados nas lavouras e utilizados pelos trabalhadores braçais como lamentos e marcação do ritmo dos gestos. No espaço expositivo, sobre os objetos que representam os tronos e coroas das congadas - expressões culturais afro-brasileiras sincretizadas com o catolicismo popular e comuns no interior dos estados de Minas e do Rio de Janeiro - era possível ouvir Clementina de Jesus, Doca e Geraldo Filme entoando cantos de trabalho com a reprodução do disco “Canto dos Escravos”, de 1982.

Figura 2 - Rio do samba: resistência e reinvenção, *Herança Africana*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

Ao refletir sobre quem pode falar, Kilomba (2019) a partir de uma reflexão levantada anteriormente por Spivak (1995), questiona o impedimento do falar e o não ser ouvida como características do colonialismo. Problematicando, antes, a afirmação taxativa da autora indiana de que a subalterna silenciada não teria o poder de se descalar, elucida que grupos subalternizados, colonizados, historicamente oprimidos não são meras vítimas/cúmplices da dominação (KILOMBA, 2019). Aponta ainda, neste processo de reflexão sobre enunciação e produção/compartilhamento de conhecimento, que como acadêmica que trabalha com narrativas de vida acerca do racismo cotidiano, é constantemente interpelada pelo questionamento de haver pouca cientificidade em sua metodologia de pesquisa. Assim, aloca este tipo de interpelação em alguns lugares, o primeiro deles, no “mito da objetividade”, onde questiona a autoridade ocidental de determinação do que a objetividade científica. Num segundo, no “mito da neutralidade”, como se parcialidade e pessoalidade fossem características inexistentes no processo de elaboração científica hegemônico da branquitude. Por fim, reflete sobre uma possível descolonização do conhecimento, em que escrever sobre si não representa, necessariamente, narcisismo e que o viver às margens nos torna *“especialistas em branquitude crítica e pós-colonialismo”* (KILOMBA, 2019, p.68).

Num primeiro momento, a proposta do capítulo de análise e reflexão sobre a exposição “O Rio do samba: resistência e reinvenção” era apresentar a construção do discurso expositivo de forma detalhada, assim como analisar o catálogo expositivo, que foi distribuído gratuitamente online, além da versão impressa. A ideia inicial era, observando o número de visitantes que ao longo de 12 meses passaram pelo MAR, participaram das visitas educativas e tiveram contato com a exposição, além do acesso ao catálogo da mostra, analisar quais memórias e narrativas foram produzidas em “Samba” pela curadoria e, consequentemente, quais memórias e histórias sobre a questão racial negra, representada através da história do samba carioca, estavam sendo disseminadas ao público visitante.

No entanto, durante os 12 meses de trabalho de campo também tive a oportunidade de ser educadora neste mesmo museu, atuando muitas vezes, ao longo deste período, nas visitas e mediações à exposição. Neste sentido, o trabalho que seria de pesquisa-observação e análise bibliográfica passa ao lugar de pesquisa-participação, onde as atividades educativas e interação com o público

visitante. O Museu de Arte do Rio, através da Escola do Olhar, elaborava visitas e ações no pavilhão de exposições com recortes específicos. As Visitas Educativas, feitas especificamente através de agendamento prévio e voltadas ao público escolar e a grupos/organizações. As Conversas de Galeria, que ocorriam aos fins de semana, para o público espontâneo do museu com temática de livre escolha do educador ou educadora responsável, desde que com relação à exposição escolhida. O Conheça o MAR, ocorria também aos fins de semana, em horários determinados e tinha como proposta principal uma apresentação geral do museu ou, de acordo com o grupo de visitantes que se formasse, uma visita mediada rápida a uma das exposições. Por fim, as Mediações Espontâneas, que não eram uma proposta específica no programa de atividades educativas da Escola do Olhar, mas prática cotidiana do trabalho enquanto educadora museal.

Tais ações produziram questionamentos e experiências que serão relatadas a seguir.

4.2 - Quem ensinou aos africanos?

Os questionamentos são uma das características mais usadas por mim no processo de mediação durante uma visita ou conversa a uma exposição. Em “Samba” os grupos escolares com crianças estavam sempre bastante estimulados pelo ambiente com música em todos os espaços, fones de ouvido disponíveis para se escutar o que saía de determinada parede, jóias, móveis, pinturas e instrumentos musicais. Logo na entrada da primeira sala parei com uma turma com uns quinze alunos com idades entre 10 e 11 anos no núcleo sobre trabalho. Os objetos disponíveis ali eram as formas de pão-de-açúcar, escumadeiras e algumas pinturas à óleo onde era possível observar pessoas negras trabalhando em atividades como o garimpo. Após um primeiro momento de observação começamos a conversar sobre o que era aquele trabalho e prontamente me disseram que aquelas pessoas representadas ali eram escravizados. Era evidente que o trabalho que faziam não era, necessariamente, o trabalho livre, os alunos sabiam disso. Sabiam que aquelas pessoas, provavelmente, tinham sido trazidos do continente africano. Sabiam ainda de que forma essa viagem tinha sido efetuada. O que eles não sabiam era: Como aquelas pessoas, trabalhadoras escravizadas, tinham aprendido aquele trabalho. Daí surgiu a questão que orientou nosso processo de mediação: Quem ensinou aos

africanos escravizados, representados através daqueles quadros e - por que não? - daqueles objetos, a trabalhar com a mineração, o arado, a colheita?

A resposta, quase em uníssono, foi: “Os portugueses!” Acredito que se eu tivesse parado ali, tudo estaria resolvido. Mas então perguntei como os portugueses ensinaram a todas aquelas pessoas. Alguns responderam que ensinavam em grupo, outros que deveria ter uma escola. Perguntei se eles já tinham ouvido falar em escola para escravizados e todos eles negaram. Ficaram conversando entre si e achando um pouco estranho isso do ensino até que em dado momento alguns alunos responderam: “Nossa tia, acho que eles já sabiam fazer esses trabalhos.”. Nesse ponto, conversamos sobre a complexidade de trabalhos efetuados pelas pessoas escravizadas, a agricultura, mineração e pecuária eram atividades fortemente marcadas pela mão-de-obra africana e, posteriormente, afro-brasileira.

A compreensão das crianças da capacidade de elaboração de conhecimento por parte dos africanos escravizados foi um processo. A ideia de uma incapacidade de produção social, econômica e cultural autônoma advinda do continente africano e de seus componentes é mais um resquício da hegemônica narrativa colonial que cerceia e subsidia qualquer forma de conhecimento e tecnologia à uma origem europeia. Perceber essas pessoas como criadoras e disseminadoras de saberes diversos é mais um passo em encontro à descolonização.

4.3 - Permissão: O pandeiro, João da Baiana e Pinheiro Machado

Um professor de literatura do ensino médio de um colégio estadual do município de Duque de Caxias marcou uma visita educativa, no entanto, ele e o grupo de quase 30 alunos chegaram atrasados. Vieram todos de trem, mas os horários do dia não estavam operando corretamente, perderam a visita mediada. Nos encontramos no pavilhão de exposições, perto da minha hora de almoço e eles pediram uma conversa rápida. Nos sentamos no meio da primeira sala, justamente em volta do manequim central que representava Mãe Beata de Iemanjá, importante yalorixá brasileira. Conversamos um pouco sobre como tinha sido o trajeto até lá, o que eles estavam achando do museu pelo que tinham visto até o momento, se era a primeira vez que visitavam o MAR e o que estavam achando da exposição. Em determinado momento iniciamos uma conversa sobre cotas, ações afirmativas e universidade. Em sua maioria eram alunas e alunos negros, que fariam o vestibular

naquele ano ou no próximo. Em nossa discussão, comentei como se dava o processo de entrada na universidade desta forma e o porquê as cotas raciais existiam. E enquanto falávamos sobre racismo estrutural, desigualdade racial fui interrompida por um visitante. Um senhor, branco, com aproximadamente 60 anos, resolveu dizer que a minha fala era maniqueísta. Sim, ele disse: “Você está sendo maniqueísta!”. Antes dele prosseguir eu perguntei ao grupo se eles sabiam o que significava “maniqueísta”. Todos responderam que não. Pois então comentei: “Ele está dizendo que eu estou sendo limitada”. Após, o senhor resolveu explicar para o grupo, e evidentemente para mim, que Pinheiro Machado, na época senador, gostava do trabalho do sambista João da Baiana, ao convidá-lo para uma festa e João não aparecer, procurou saber o motivo do não comparecimento. O ocorrido? João da Baiana teve seu pandeiro apreendido pela polícia. Assim, o senador resolveu dar ao sambista um novo pandeiro assinado por ele e, desta forma, João da Baiana não teve mais seu pandeiro apreendido. Após essa interpelação um dos alunos disse: “Nossa! Mas o senhor trabalha aqui?”. Eu voltei o olhar para o grupo, tendo visto que o visitante já tinha terminado, mas ainda permanecia por ali, e disse: “Acho que precisamos mudar um pouco o nosso assunto. Vocês sabem o que é branquitude?”, eles responderam que não, então continuei: “Branquitude é justamente a atitude desse senhor, que se sentiu no direito de interromper, uma mulher, negra, que durante o trabalho estava contando para vocês, também negros um pouco da nossa história”. Após essa fala, os alunos começaram a gritar, bater palmas, a rir. Alguns outros visitantes que passavam e assistiram ao desenrolar do ocorrido também resolveram se manifestar. O senhor, fã do Pinheiro Machado, não foi mais visto. Mas o professor de literatura voltou outras vezes e com outras turmas para visitar a exposição.

Práticas de silenciamento e interrupção são reflexos do conflito entre narrativas e, neste caso, enunciadores. Consequentemente, a ideia de cisão aparece mais uma vez nos processos de constituição de memórias, sendo respaldado, obviamente, pelo racismo e machismo. Algumas considerações podem ser feitas quanto ao acontecido: 1) A minha presença e posição, a temática discutida e os interlocutores participantes do processo de mediação causaram o desconforto no visitante, o que gerou a interrupção; 2) O uso da palavra maniqueísta, premeditado ou não, estabelecia a afirmação de um lugar de distinção intelectual; 3) Trazer a temática narrativa da assinatura do pandeiro conota ao

senador Pinheiro Machado um papel de centralidade, como o “branco aliado” ou mesmo “salvador”. Estabelecer esta cisão, justamente no momento em que a mediação era sobre racismo estrutural e desigualdade racial é bastante significativo, pois pontua não apenas o desagrado como a necessidade de estabelecer um discurso de autoridade que se propõe contrário; 4) Provavelmente a menção à branquitude como estratégia de silenciamento, pós interrupção, e exposição do visitante como exemplo explícito da temática antes interrompida devolveu ao próprio um pouco do desconforto pretendido. Este caso em específico pode ser interpretado como um exemplo tácito de como as lutas simbólicas e as disputas entre memórias e narrativas podem ocorrer.

Para além, as memórias relatadas não, necessariamente, se excluem ou existem em conflito num primeiro momento. Saber que o então senador Pinheiro Machado era adepto ao samba e amigo de João da Baiana poderia, e pode, ser mais um elemento da memória do samba carioca ou das biografias dos dois personagens. O ponto de cisão está nas reflexões geradas pelo ato de assinatura do pandeiro. Enquanto o visitante branco o via como uma processo de afirmação do senador como aliado, o que de certo, estaria estabelecido como mitigação da problemática racial, é preciso salientar que a necessidade de uma comprovação de idoneidade respaldada por uma figura política importante, como o passe que daria a livre circulação para o sambista, configura nada mais, nada menos que mais uma denúncia da violência contra sujeitos negros.

Figura 3 - Rio do samba: resistência e reinvenção, *Pequena África*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

4.4 - Por que vocês estão zoando as brancas?

As conversas de galeria ocorriam no pavilhão de exposições, geralmente, aos fins de semana. As educadoras e educadores do MAR exerciam, naquele momento, dupla função, onde, além de serem responsáveis pelas visitas, ações e atividades voltadas para educação e mediação museal, eram também os responsáveis pelo monitoramento das salas expositivas. Assim, muitas horas eram passadas vendo as obras, ouvindo as músicas. Um dos quadros que mais me chamava atenção era um retrato de Marc Ferrez, chamado “Negra da Bahia”, de 1885, imagem esta, comumente utilizada para representar Aquilante, personagem relacionada às narrativas acerca do Quilombo dos Palmares. Além da obra em si, o que mais me incomodava, e ainda incomoda, é o fato de na história da arte, obras que representam mulheres negras serem nomeadas, genericamente como: “mestiça”, “mulher negra”, “negra da Bahia”. No caso de figuras femininas brancas, o fato de ser “mulher”, ou apenas, “figura feminina”, já basta. Algumas delas possuem até nome.

Movida por esse incômodo, a conversa de galeria que propus não foi bem uma conversa, mas uma provocação. Imprimi uma foto genérica da internet com duas moças brancas do sul do país vestidas de princesas da Oktoberfest, a festa do colono alemão, coleí ao lado da obra de Marc Ferrez na exposição com a seguinte legenda: “Brancas do Rio Grande do Sul, Autor Desconhecido, 2018”.

Segui andando pela exposição e algum tempo depois um visitante, branco, junto com a namorada, também branca, me chamou e perguntou: “Por que vocês estão zoando as brancas?”. Disse a ele que não tinha entendido e que não tinha nenhuma zoação. Apontei a legenda do quadro original e perguntei o porquê dele não ter se incomodado com a “zoação” da mulher negra no quadro exposto. Me responderam com algo como: “Nossa, é mesmo! Não tinha parado para pensar nisso.” e seguiram com a visita.

O desconforto e a percepção de uma violência potencial, refletida na relação em que a raça e o lugar de origem são as únicas informações a figura feminina exposta só ocorre quando há uma reprodução da mesma lógica aplicada à figura da mulher negra em mulheres brancas.

Analisando a obra Olympia (1863) de Manet, exposta no Museu D’Orsay, Ribeiro (2016) reflete sobre o escândalo que a pintura causou à época por

representar uma cortesã em um nu frontal, em pleno Salão de Paris, um dos maiores eventos artísticos da época. Além da representação explícita do corpo da cortesã, outros simbolismos foram acionados e comentados, segundo o autor, como a evidente referência à obra “Vênus de Urbino”, do artista Ticiano, a construção de uma atmosfera erótica pouco usual e a não utilização da perspectiva, mas nenhum comentário foi feito referente à criada negra que é representada num plano anterior (RIBEIRO, 2016).

O escândalo da nudez feminina ou mesmo da prostituição, se sobrepôs o escândalo da escravização. E aqui poderíamos tecer considerações diversas sobre a obra, seus significados, a violência patriarcal, contudo, o fato da presença da mulher escravizada não ser nem ao menos conjecturada implica na invisibilização questão racial e da naturalização, mais uma vez, da violência colonial.

Sobre a presença da criada negra, nenhum comentário terá sido feito. Tal se deve ao facto de que a negra era invisível ao olhar do espectador burguês da época. Não porque não fosse vista, mas porque, socialmente, apenas representava a hierarquia do colonizador, onde a invisibilidade do negro era a norma naturalizada e constante. E se, durante os anos em que a pintura tem estado exposta no Museu d’Orsay, o choque da nudez da cortesã se diluiu, não se verificou que outro choque, o da ignorância desta invisibilidade do negro, se tenha manifestado nos anais da museografia. RIBEIRO, 2016, pp. 99-100.

Como o ocorrido com a pintura de Olympia de Monet (1863), a representação de Negra da Bahia de Marc Ferrez (1885) promove um apagamento naturalizado das figuras femininas negras enquanto pessoas. O estigma da escravização apaga existências mesmo quando a presença destes corpos subalternizados se faz através de representações imagéticas explícitas. Ainda, no exemplo apresentado sobre a intervenção na exposição “Samba”, a problematização com os visitantes só foi possível após a substituição da figura feminina negra pela figura feminina branca. Só assim o desconforto com o apagamento do nome foi notado e externalizado. É possível recuperar aqui, mais uma vez, a discussão sobre existência e nomeação, uma mulher negra (no caso duas) sem nome não gera a mesma comoção, desconforto e problematização que mulheres brancas geram. Uma mulher negra na condição de escravizada e representando todo um sistema secular de dominação racial, servindo a uma cortesã, não gera a mesma comoção, desconforto e problematização que uma mulher branca nua. Mais uma vez aqui é preciso salientar

a compreensão da opressão feminina representada pela obra, no entanto, a proposta não é estabelecer qual impressão é maior ou menor que a outra. Refletindo interseccionalmente, ambas as mulheres representadas compartilham a opressão de gênero na pintura, no entanto, enquanto a perspectiva de gênero apresenta “falhas” em sua reflexão naquele momento, evidentemente dadas as devidas proporções e sem incorrer em anacronismos, a questão racial não foi nem ao menos contemplada.

Figura 4: Marc Ferrez, *Negra da Bahia*, 1885



Fonte: Museu de Arte do Rio

Figura 5: Edouard Manet, *Olympia*, 1863



Fonte: Musée d'Orsay, Dist. RMN-Grand Palais/Patrice Schmidt

4.5 - Pantera Negra e ancestralidade

Numa das ações do Conheça o MAR, sentei com alguns visitantes em volta da instalação do artista Dalton Paula, que se utilizou de alguidares como base das suas pinturas sobre a rota do tabaco, musicistas negros e outras tarefas que relacionadas a pessoas negras. Falávamos sobre a ideia do artista em utilizar, justamente, aquele suporte como “tela” para suas pinturas. Perguntei aos visitantes se eles conheciam aqueles objetos circulares de barro e alguns disseram que sim. Alguidares são comumente utilizados nas regiões de matriz africana para oferendas e demais atividades, conversamos um pouco e chegamos ao tema Ancestralidade. Notei que tinha um menino negro, de uns 8 ou 9 anos sentado conosco, éramos mais ou menos umas 30 pessoas e perguntei a ele se sabia ou podia explicar para nós o que ele entendia por ancestralidade. No início, com um pouco de vergonha, ficou sem saber o que dizer. Perguntei se ele havia visto o filme Pantera Negra e ele prontamente respondeu que sim. Perguntei se ele lembrava como o T’challa, personagem principal, se transformou no Pantera Negra e assim, ele começou a

contar sobre a flor mágica e o lugar onde todos os antigos Panteras Negras estavam reunidos, e que na verdade eles não estavam exatamente mortos, mas acompanhavam e aconselhavam os Panteras Negras que viriam e que um dia, o próprio T'challa cumpriria, também, aquele papel.

O compartilhamento do lugar de enunciação, a exemplificação através de narrativas comuns, do vivido e experienciado, a validação e legitimação de conhecimentos tidos por “populares” e do “senso comum” são processos que promovem a inclusão e que, neste caso, explicitam também o lugar da infância como uma espaço produtor e disseminador de conhecimento. De mesmo modo, inserem no espaço a possibilidade de construções relacionais variadas com o que é visto, apreendido e sentido. A concepção da arte, da memória, da cultura e da história como incontestáveis, verdadeiras, ou que por vezes adquirem características que parecem, ou mesmo se apresentam de com difícil compreensão, cede espaço para a possibilidade de um museu que contemple contestações, outros discursos e relações acerca das obras, objetos, histórias, narrativas e memórias apresentadas.

Figura 6: Dalton Paula, *Alguidares*, 2018



Fonte: Daniela Paoliello

4.6 - A Capital do Brasil

A obra *Capital do Brasil - A História do Negro É Uma Felicidade* Guerreira, do artista Jaime Lauriano, chamava bastante atenção na primeira sala da exposição.

Situada na parte traseira da projeção circular de João Vargas Pena, era composta por uma parede convexa pintada de preto apresentando um mapa da região da Pequena África/ Portuária do Rio de Janeiro. Mapa este, desenhado com giz de pomba, material utilizado para realizar os “pontos-riscados”, símbolos sagrados de evocação e identificação das entidades, nas religiões de matriz africana. Além da ilustração imagética da região, através de contornos e símbolos, a obra trazia também algumas abreviações, desenhos e conceitos, sendo eles: uma cruz; barcos e caravelas; as inscrições “Planta do Rio de Janeiro 1831”, “SMH356” e “PR”; e os conceitos Etnocídio, Apropriação Cultural, Genocídio, Democracia Racial, Invasão, Contrato Racial e Epistemicídio. As pessoas tinham o costume de parar para observar a obra e surgiam as questões: “O que é esse PR?” ou “O que é esse código SMH 356?”. Quanto ao “PR”, falávamos sobre a inscrição referente a chegada da corte e do Príncipe Regente à cidade do Rio de Janeiro e o confisco de residências para dar lugar à nobreza portuguesa. Assim, “Ponha-se na Rua” se tornou a expressão comumente conhecida para o “PR” do príncipe. Quanto ao “SMH 356” se referia às recentes desapropriações e crise habitacional pela qual a região portuária e central da cidade do Rio de Janeiro passou recentemente com o projeto “Porto Maravilha”. Projeto este, no qual o próprio MAR estava incluído. A sigla “SMH” significa Secretaria Municipal de Habitação, da prefeitura do Rio de Janeiro. Mas o questionamento mais comum era: “O que é Epistemicídio?”. Geralmente os visitantes tinham alguma noção dos outros conceitos expostos, como genocídio e apropriação cultural. Mas Epistemicídio¹⁴, seguido por Etnocídio¹⁵ e Contrato Racial¹⁶ eram os termos que geravam mais curiosidade.

¹⁴ Processo de apagamento e invisibilização de conhecimentos, formas de saber, expressões culturais e sociais não pertencentes ao eixo hegemônico ocidental de produção de conhecimento. Ver CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005.

¹⁵ Processo de genocídio cultural, onde se promove a destruição ou apagamento de símbolos, obras, representações. línguas, crenças ou quaisquer outros traços de uma cultura. Ver JAULIN, Robert. Ethnocide, tiers monde et ethnodéveloppement. **Revue Tiers Monde**, p. 913-927, 1984.

¹⁶ O conceito de contrato racial (1997) é desenvolvido pelo teórico afro-americano, de ascendência jamaicana, Charles Wade Mills em livro de mesmo nome onde o autor argumenta que a colonização europeia instituiu um contrato pautado, não na sociedade civil e de direitos, como proposto pelos contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau, mas com base na hierarquização racial com a criação de raças brancas e não-brancas. Desta forma, possibilitando a dominação e o acúmulo de riquezas por parte dos membros pertencentes à branquitude baseados na exploração dos sujeitos não-brancos. Ver MILLS, Charles W. O contrato de dominação. **Meritum, Revista de Direito da Universidade FUMEC**, 2013.

É quase sintomático, que o apagamento do conhecimento acerca da própria história de formação do Brasil-nação e da própria realidade racial e étnica brasileira apareça, de forma tão contundente, através destas questões. Não saber o que é epistemicídio, neste caso, está para além da não compreensão da etimologia da palavra, corrobora as práticas de construção de uma memória coletiva dominante que estimula o desconhecimento da realidade social brasileira, o esquecimento e a alienação. No país composto por 56,2%¹⁷ autodeclarados negros (pretos e pardos), com em torno de 305¹⁸ etnias indígenas diferentes, o desconhecimento do que significa o etnocídio e a ideia de contrato racial reflete mais um dos pontos da violência racial. Carneiro (2003) aciona o conceito de epistemicídio intrinsecamente relacionado às questões da educação e da racialidade, articulado às ideias de saber, poder e subjetivação é promovido, portanto, como um “instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais por ele produzidas, para as quais a educação tem dado contribuição inestimável”. (CARNEIRO, 2003, p.33).

Outro ponto interessante aqui é pensarmos que o MAR é um museu municipal, construído num período de transformação urbana da cidade que foi e é alvo de críticas severas por ter estimulado a gentrificação e especulação imobiliária na região da Pequena África/Portuária. Expor uma obra que traz à tona essas questões, obviamente elucidadas, em grande parte, pela mediação através dos educadores museais, faz com que a auto-crítica esteja presente no discurso do próprio museu.

Figura 7 - Planta do Rio de Janeiro A Capital do Brasil, 1831



Fonte: Biblioteca digital luso-brasileira

¹⁷ Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2012-2019.

¹⁸ Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Figura 8: Jaime Lauriano, *A Capital do Brasil*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

Figura 9: Jaime Lauriano, *A Capital do Brasil*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

4.7 - Ué tia, então eu sou negra?

Nas visitas educativas agendadas era possível, em algumas ocasiões, que efetuássemos uma pré-visita com os responsáveis pelo grupo onde, no caso das visitas escolares, por exemplo, era possível saber quais questões abordadas na escola tinham relação com a exposição a ser visitada. Numa dessas pré-visitas, uma professora comentou que estavam conversando com as crianças da pré-escola sobre bullying e pensando como, metodologicamente, trabalhar a diferenciação entre bullying e racismo. A exposição visitada seria “Samba”.

No dia da visita, me reuni com o grupo e quase todas as crianças tinham em torno dos 6 anos e eram negras. Levei alguns post-its coloridos com canetinhas e a nossa proposta do dia era sentirmos os sons que a sala fazia, de olhos fechados e ouvidos bem abertos. Depois dizer qual a sensação que estávamos tendo com aquela experiência, por fim, eles deveriam dizer uma coisa ou sentimento bom, ou mesmo um elogio que eles gostariam de receber porque eu, e a professora iríamos escrever nos post-its. Feito isso, a atividade era colar o post-it com os “dizeres legais” nos amigos. Enquanto fazíamos a atividade, sentados próximos à parede do núcleo “Zona Portuária”, uma das alunas elogiou o meu cabelo, agradei e disse que também gostava de cabelo crespo. Ela disse: “Crespo?”, respondi: “Sim, crespo porque eu sou negra”. Nesse momento ela, que estava sentada ao meu lado olhou de novo para mim, para os meus braços marrons e cabelo crespo. Depois olhou para os próprios bracinhos marrons e disse: “Ué tia, então eu sou negra?”. Respondi que sim e aí tivemos uma comoção, porque eles começaram a apontar entre si e dizer: “O fulano também, a Sicrana também, o Beltrano tem cabelo liso, mas é negro também!”. Uma das meninas, branca, sentada ao lado da professora, olhou para mim e disse: “Tia, eu sou branca, mas o meu pai é negro como você”.

Ao final da nossa conversa, a professora, que não era negra, mas também não era branca, veio comentar o quanto tinha gostado da visita e atividade proposta e o quanto, o espaço do museu e a temática da exposição conseguiram estimular, de forma lúdica e respeitosa, uma temática que, no espaço da escola, estava encontrando certas dificuldades.

O processo de aferição étnico-racial brasileiro é pautado na autodeclaração¹⁹, sendo a construção da categoria negro dada através da somatória de dados referentes a pretos e pardos²⁰. Para além, é interessante refletirmos um recorte apresentado pela publicação “Características Étnico-Raciais da População: Classificações e Identidades.” do IBGE em 2013, onde

Os autodeclarados pretos e negros, mais frequentemente do que a média da população da amostra, alegam critérios encabeçados por marca, ao passo que os autodeclarados pardos listam, preferencialmente, critérios encabeçados por origem. É um resultado interessante, na medida em que aponta para uma necessidade de alegação de origem para os pardos, e de marca para os pretos, que trazem na marca mais explícita a origem. PETRUCCELLI; SABOIA, 2013, p.116.

Neste sentido, é possível recuperar a discussão sobre preconceito de marca e de origem apresentada por Oracy Nogueira (1985), que ao teorizar sobre o preconceito racial, suas particularidades e gradações concernentes à cada sociedade e cultura. Assim, de acordo com as pesquisas, existe no caso brasileiro, uma preponderância do preconceito de marca em relação ao preconceito de origem, manifestação contrária ao que ocorre nos Estados Unidos da América, por exemplo. Nogueira (1985) ainda aponta que, quando impulsionado pela noção de marca, o preconceito racial tem uma tendência individualizada, onde o sujeito que o sofre procura formas de compensar a pertença à marca racial subalternizada (negros). Esta procura ocorre através de ações em prol da aprovação social, seja ela advinda dos sujeitos pertencentes ao seu próprio grupo racial como também pelos que pertencem ou circulam, devido a suas características raciais subalternizadas menos aparentes, no seio do grupo racial hegemônico (brancos).

Assim, é possível compreender que autodeclaração, formação fenotípica, aceitação ou exclusão pelos grupos sociais consciência racial são elementos que se compõem mutuamente e se entrecruzam nos processo político-racial brasileiro. Ainda que a sofisticação da discussão não seja explícita ou comum no dia-a-dia da população, tais informações fazem parte, inexoravelmente, das relações sociais. Isso fica evidente na experiência narrada, na qual crianças se entendem racialmente enquanto negras através de uma afirmação autodeclarada exemplificada, se vêem

¹⁹ Ver PETRUCCELLI, José Luis.; SABOIA, Ana Lucia. (Org.). Características Étnico-Raciais da População: Classificações e Identidades. 1. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. v. 1. 203p.

²⁰ Ver HASENBALG, Carlos.; SILVA, Nelson. do Vale.; LIMA, M. (Ed.). Cor e estratificação social. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999a.

pertencentes ao grupo mencionado pela aproximação fenotípica, identificam os iguais e conseguem também se perceber, como no caso da menina branca com um dos pais negros, dentro de uma lógica de diversidade racial que produz sujeitos variados, mas com marcas sociais-raciais evidentes.

Figura 10: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Zona Portuária*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

4.8 - Essa exposição fala muito sobre racismo

Uma família, branca, visitava a exposição, composta por um homem e uma mulher com seu bebê e a avó materna da criança. Conversa vai, conversa vem, descobri que os pais do bebê eram fãs de samba, tinham ido ao museu justamente para ver a mostra. A avó os acompanhava. Não passei muito tempo com eles, mas o que me pareceu foi que a segunda sala — dedicada às narrativas sobre o início do samba nas rádios, o começo do carnaval das avenidas, a inserção do samba na memória e identidade nacionais com o período Vargas, os quintais do samba e a reafricanização presente nos enredos cariocas da década de 80 — que chamou mais atenção desses visitantes em particular.

Em dado momento, perguntei o que estavam achando, o casal disse que estava adorando tudo, a música, as cores e a forma como a história do samba carioca estava sendo contada. Já a avó, médica e moradora do estado da Bahia me disse a seguinte frase: “Essa exposição fala muito de racismo. Acho que não devia focar tanto nessa parte”. A partir dessas afirmações conversamos um pouco e descobri que ela trabalhava na área da saúde no sistema prisional e questionei se ela via alguma relação com o trabalho que exercia e a questão racial. As respostas foram um pouco vagas, ainda no sentido de afirmar a não relevância da raça nos processos, cultural e prisional. A filha notou nossa conversa e disse: “A gente já falou isso com ela, mas ela não entende.”. Se despediram e seguiram com a visita.

Esse não foi o primeiro questionamento sobre a escolha conceitual do discurso expositivo da curadoria de “Samba”. Numa formação interna com o curador Marcelo Campos, voltada para os educadores do museu, ele deixou evidente que a exposição seguia uma vertente pós-colonial. Assim, pensar criticamente sobre uma “história social do samba” era, de fato, uma decisão da curadoria que se via refletida no discurso que a exposição apresentava. Junto com o samba, a raça era a questão central. Apresentar os conflitos basilares da constituição dessa expressão cultural, apontar sua característica combativa, resistente e resiliente é exposto, de forma evidente, desde o próprio título da mostra.

Ainda sobre os questionamentos acerca das menções constantes ao preconceito e a desigualdade racial, uma professora, após a visita, fez questão de enviar um e-mail comentando sobre como a exposição estava lindíssima mas, ao falar tanto sobre raça, podia gerar conflitos desnecessários.

Nos dois casos a problemática levantada não era sobre o racismo sofrido pelos negros, mas a constante e evidente menção a ele. O discurso que fomenta a ideia de que se não falarmos sobre o racismo ele não existe ou não acontece é mais uma das facetas do esquecimento premeditado, a partir da prática do silenciamento. Neste caso, duas medidas efetivas foram tomadas, ainda que possam parecer pequenas, mencionar com uma funcionária o incômodo com a forma escolhida pela curadoria em tratar a temática proposta é comunicar e fazer saber, institucionalmente, o desacordo, assim como o envio do e-mail pela professora para o setor educativo. Outro ponto a ser considerado é o do conforto que visitantes brancos possuem em estabelecer críticas acerca da temática racial sem possuírem argumentos ou mesmo justificativas básicas para tais.

Aqui, mais uma vez surge o negro como problemática (RAMOS, 1954), como questão e problema a ser resolvido. Bento (2002) ao refletir sobre o “pacto narcísico da branquitude” demonstra que o problema do negro, apontado primeiramente por Guerreiro Ramos, parte sempre de uma perspectiva unilateral. Exclui-se assim, o papel da presença branca na escravização e os privilégios legados à branquitude, faz menção aos pesquisadores progressistas, afirmando que mesmo eles sofrem com um “daltonismo e cegueira raciais”.

Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebiam a si mesmos nem ao seu grupo racial, implicados num processo indiscutivelmente relacional. Não é por acaso a referência apenas a problemas do outro, o negro, considerado diferente, específico em contraposição ao humano universal, o branco. Esse daltonismo e cegueira caracterizam um estranho funcionamento de nossos cientistas e estudiosos, aqui incluídos psicólogos e psicanalistas, que conseguem investigar, problematizar e teorizar sobre questões referentes aos indivíduos de nossa sociedade de forma completamente alienada da história dessa sociedade, que já tem 500 anos. BENTO, 2002, pp.46-47.

Uma médica e uma educadora fornecem, sem se conhecerem e em momentos diferentes, um mesmo questionamento e inquietação, que se constituem fortemente respaldados pelo grupo racial ao qual elas pertencem. A branquitude é, dentre várias coisas, a certeza de pertença a uma pretensa universalidade humana que os destitui de uma racialização. Não se veem como brancos ou brancas, mas apenas como pessoas e este lugar, enquanto régua comparativa do mundo, que estabelece o “pacto narcísico” que possibilita a elaboração de críticas, afirmações, interrupções e certezas que, mesmo fugindo da realidade social efetiva, ainda moldam boa parte do mundo.

Figura 11: Rio do samba: resistência e reinvenção, *Quintais do samba*, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

4.9 - O racismo que não se vê, mas se sente

Uma das visitas mediadas foi com um grupo de alunas e alunos do Instituto Benjamin Constant, espaço de referência voltado à pessoas cegas ou com deficiência visual severa. Um grupo pequeno, composto por mais ou menos sete pré-adolescentes, em sua maioria negros, foi levado pela professora de música, uma mulher também negra, para a exposição. Chegaram já sabendo a história social do samba na ponta da língua, pois a temática estava sendo trabalhada nas aulas. Conheciam os sambistas mais famosos, um pouco da sua história, mas principalmente, sabiam cantar diversos sambas. Dona Ivone Lara era a preferida do grupo e iniciamos a visita falando sobre ela. É uma característica do MAR, quando a visitação ocorre com pessoas cegas ou de baixa visão, permitir que o grupo visitante, em conjunto com a educadora responsável, toque algumas obras expostas e possa assim perceber e sentir o acervo que compõe a mostra. Tal proposta vai corresponder a uma tentativa de estabelecimento de uma experiência menos excludente, tendo em vista que as estratégias de inclusão e mitigação das desigualdades para com as pessoas com deficiência ainda são bastante deficitárias no espaço museal.

Chegando ao final da nossa visita, percebi que não havia me apresentado apropriadamente, para além do meu nome e função, a autodescrição, ação crucial para o atendimento a públicos cegos, tinha sido esquecida. Então, antes de nos despedirmos, sentados próximos à temática sobre a “Pequena África” perguntei: “Como vocês imaginam a tia Jéssica?”, a resposta, genuinamente, me surpreendeu. Eles disseram: “Loira, branca e com olhos azuis”. Naquele momento percebi que a característica estrutural do racismo compõe imaginários e símbolos padrão baseados na branquitude que extrapolam, inclusive, a lógica *vidência versus* cegueira. Para os visitantes do Instituto Benjamin Constant daquele dia, em sua maioria crianças e adolescentes cegos desde o nascimento, a principal possibilidade de pertença racial da educadora que mediava a exposição era a branquitude.

Após o choque inicial, disse que eles poderiam então vir me conhecer, mais uma vez não fiz a autodescrição, mas após o ocorrido, propositadamente optei que, através do tato eles descobrissem como eu era. Tocando primeiramente a minha

cabeça houve uma exclamação de choque geral, ao perceberem o meu cabelo crespo, um deles disse: “Nossa tia, você é negra como os sambistas!”.

É possível perceber que a presença de uma educadora negra naquele espaço evocava ou reforçava algumas questões, para além das expostas na exposição em si, sejam elas referentes ao reconhecimento e auto afirmação de outras pessoas negras, seja como elemento desagregador, gerador de contraposição, por parte dos visitantes brancos.

Inclusive, a experiência com essa visita ilustra, o que foi anteriormente discutido aqui, a relação entre *aesthesis* e estética. Fugindo do processo visual característico da estética, devido à deficiência visual dos visitantes, a ação de sentir as obras expostas e perceber como a exposição se constituiu através do tato e dos sons no corredor de entrada e nas salas expositivas, possibilita uma experiência outra e não menos importante que a visual. Para além, pode-se perceber também que o racismo produz padrões de beleza, norma e universalidade que extrapolam a visualidade. São símbolos, memórias e percepções criadas e adaptadas para corresponderem à expectativa da racialidade branca.

Figura 12: Rio do samba: resistência e reinvenção, Pequena África, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

4.10 - Parangolés - Museu é o Mundo

O relato sobre os “Parangolés” de Hélio Oiticica não diz respeito a uma mediação ou visita educativa em específico. A reprodução da obra de Oiticica ficava situada na segunda sala do pavilhão de exposições e era uma parte interativa, significando que os visitantes poderiam utilizá-las, como na proposta inicial do artista de se construir uma obra-performance, que tivesse no corpo das pessoas que as trajavam, a base e o substrato principal para que a ação artística ocorresse de fato. Situado sob a temática “Zonas de Contato”, as reproduções de parangolé expressavam as interações entre o samba e as artes visuais, exemplificadas pela figura de Hélio Oiticica e sua relação com a escola de samba Estação Primeira de Mangueira. “Incorporo a revolta” era o parangolé mais utilizado e fotografado pelos visitantes e a partir dele são possíveis as seguintes reflexões.

É em meados dos anos de 1960, que o artista cria a ideia de que “Museu é o mundo, é a experiência cotidiana” trazendo com essa afirmação a vontade, naquele momento, de refletir não só o espaço do museu, mas o espaço ocupado pela arte em si, tecendo suas considerações acerca do fim da ideia clássica de pintura como um dos motes para a existência de uma arte contemporânea. Com essa afirmação propõe um deslocamento tanto do mundo, quanto dos museus, em prol de uma arte que ocupe o espaço público e que seja de fato acessível, que esteja passível de observação, reflexão e também de contestação. Para isso, traz situações e objetos cotidianos para o espaço “sacralizado” do museu numa tentativa de “mundificar” esse local e assim gerar tanto conflitos quanto reflexões sobre ele.

A experiência de viver no morro da Mangueira nos anos 60 foi uma vivência que contribui, decisivamente, para o processo criativo e de observação do mundo de Hélio Oiticica. Tal fato fica evidenciado em “Aspiro ao Grande Labirinto” (1986), publicação em que Luciano Figueiredo, Lygia Pape e Waly Salomão reúnem uma seleção de textos do artista, onde, em novembro de 1965 relata

Antes de mais nada, é preciso esclarecer que meu interesse pela dança, pelo ritmo, no meu caso particular o samba, me veio uma necessidade vital de desintelectualização, de desinibição intelectual, da necessidade de uma livre expressão de uma excessiva intelectualização. (...) É portanto, para mim, uma experiência de maior vitalidade, indispensável, principalmente como demolidora de preconceitos, estereotipações, etc.(...) como que foi o início de uma experiência social definitiva e que nem sei que rumo tomará. OITICICA, 1986, p. 72-73.

Seu processo de inserção em uma nova realidade, a do samba e da vida no morro da Mangueira, apresenta a ele novas perspectivas sobre o mundo, para além da sua experiência burguesa e isto, conseqüentemente, se reflete em sua produção artística, influenciando tanto sua vida quanto sua obra. Ainda assim, vale salientar que mesmo estando aberto a estas novas percepções sobre as questões que envolvem as diferentes classes sociais, permeiam ainda no seu discurso hierarquizações, principalmente, no que concerne ao seu entendimento sobre o que seria ou não tido por intelectualizado. Ao comparar o samba com o balé clássico, afirma que o balé é uma dança “excessivamente intelectualizada pela inserção de uma ‘coreografia’ e que busca a transcendência desse ato (...)”, (OITICICA, 1986, p.73), em contrapartida insere o samba numa esfera de exotismo e misticismo, *“onde o intelecto permanece como que obscurecido por uma força mítica interna individual e coletiva”* (OITICICA, 1986, p. 73). Contudo, é inegável que a vivência do artista no espaço social do morro da Mangueira trouxe reflexões novas, não apenas sobre suas obras e seu olhar artístico, mas quanto ao seu modo de ver o mundo.

A derrubada de preconceitos sociais, das barreiras de grupos, classes etc., seria inevitável e essencial na realização dessa experiência vital. Descobri aí a conexão entre o coletivo e a expressão individual - o passo mais importante para tal - ou seja, o desconhecimento de níveis abstratos, de ‘camadas’ sociais, para a compreensão de uma totalidade. O condicionamento burguês a que eu estava submetido desde que nasci desfez-se como por encanto - devo dizer, aliás, que o processo já se vinha formando antes sem que eu o soubesse. O desequilíbrio que veio desse deslocamento social, do contínuo descrédito das estruturas que regem nossa vida nessa sociedade, especificamente aqui a brasileira, foi inevitável e carregado de problemas, que longe de terem sido totalmente superados, se renovam a cada dia. OITICICA, 1986, p. 73-74.

Mas, mesmo que consiga observar questões que envolvam classe, preconceitos e estereótipos subalternizantes, Oiticica não comenta diretamente, ao longo de suas considerações, a questão racial. Obviamente não podemos exigir que o artista considerasse tais questões naquele momento, ou mesmo cair em anacronismos e falsas simetrias, esta não é, de forma alguma, a intenção ao trazermos à tona essa consideração. No entanto, é necessário que pontuemos o quanto a racialidade opera como “não dito”, e mais uma vez, pautada no “daltonismo e cegueira” (Bento, 2002), nos mais diversos discursos, inclusive nos que se propõem progressistas e contestadores.

Ainda que tenha frequentado o morro da Mangueira, convivido com pessoas que divergiam tanto socialmente, quanto racialmente da vivência do artista, sua percepção do contexto social daquele espaço ainda se mostra limitada ao recorte da classe social e, esta percepção também culmina, de certa forma, na tentativa de criação de uma noção universalizante das experiências.

É neste contexto de vivência e reflexão que resulta a criação dos Parangolés²¹ e no qual Hélio Oiticica reflete sobre os museus, suas práticas expositivas e, conseqüentemente, elabora a noção de que “Museu é o mundo: é a experiência cotidiana”, no entanto, a não percepção da questão racial por Oiticica ainda o inclui e talvez mesmo a sua obra, numa perspectiva da branquitude. Entender o mundo como museu, pautado, principalmente na prática e experiência cotidiana possibilita a interpretação do intento de Oiticica como uma prática que busca, à sua maneira, a constituição de um antimuseu.

Figura 13: Rio do samba: resistência e reinvenção, Zonas de Contato, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

²¹ Considerado pelo artista a “totalidade-obra”, os Parangolés foram criados na década de 1960, no contexto da vivência de Hélio Oiticica na comunidade da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira, no Rio de Janeiro. São a materialização da experiência entre a cor e o espaço, onde a dança, as palavras e o corpo são fundamentais. É através do movimento que são reveladas as estruturas dos Parangolés e, devido ao próprio movimento, ocorre a realização da obra em si.

Figura 14: Hélio Oiticica, *Parangolés (reprodução)*, Contato, 2018



Fotografia: Daniela Paoliello

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser uma pesquisadora e educadora negra numa exposição onde a temática, os assuntos e experiências vividos são tão parte integrante da história e memória sobre os negros no Brasil quanto parte da construção social da minha subjetividade e experiência vivida no mundo evoca, o que Eclea Bosi aciona sobre o tempo bergsoniano e a memória: “A comunidade familiar ou grupal exerce uma função de apoio como *testemunha* e *intérprete* daquelas experiências.”. Bosi, 1993, p. 281. Pode-se ainda, a partir desta colocação, refletir sobre as noções de memórias subterrâneas e coletivas, nesta ordem. Subterrâneas, pois a construção de memórias negras, que não sejam pautadas na dor, no suplício e na estereotipização ocorrem no seio dos grupos que na diáspora as sustentam por meio de rastros e vestígios. Coletivas, não em prol de uma coletividade hegemônica, mas no seio das relações que se mantêm e constituem em contraposição aos constantes apagamentos.

O objetivo desta tese, elaborada no campo da Memória Social, é observar os caminhos que levaram e, muitas vezes, ainda levam a inexistências absolutamente palpáveis e visíveis. Os questionamentos sobre uma invisibilização de negras e negros nos mais diversos espaços sociais, culturais e econômicos só foi possível porque antes houve uma super exposição dessas vidas e potências de vida à violência. O que a abominação colonial produz é o anti-sujeito coletivo, através de uma super exposição animista e redutora que produz apagamentos sucessivos de alteridade e dignidade. A memória-dominação se elabora não em si mesma, mas em contraposição e assimilação do *outro*, não através da auto-afirmação, da existência de si, mas por meio da negação, da diferenciação. Ao construir esse outro, faz com que ele exista. Mesmo que não em sua completude, mesmo que um rascunho fraco ou então junções desconexas, mas ainda assim cria uma existência.

Pensar uma crítica ao humanismo e à modernidade estabelecendo a racialidade como ponto de formação de ambos é menos pensar humanismo e modernidade e mais trazer a raça como elemento fundante da sociedade moderna ocidental. A mudança nesse paradigma propõe a trajetória de observação de todo esse trabalho, a questão racial é o que determina a memória dominante no ocidente.

A discussão sobre a formação dos estados-nação, dos museus e das memórias e identidades nacionais explana essa ideia. Os museus modernos, através de suas coleções, formação de acervo e exposições ilustram, materialmente, sob a ótica dos documentos-testemunhos, a superioridade, epítome de civilização, cultura e organização social. Mas o fazem por meio da denegação de outros povos e experiências. O pensamento de um antimuseu é o pensar da memória rastro, da memória vestígio, que opera nas lacunas deixadas, nos espaços por preencher que escancaram os vazios que os discursos narrativos hegemônicos não conseguiram coser. O antimuseu é a dúvida, a incerteza, a fuga da neutralidade e criação de possibilidades tão diversas que fogem do cerceamento porque nem elas próprias estão acabadas. Não é uma instituição ou um lugar, mas uma proposta de ação.

Como mencionado anteriormente, no mesmo ano de inauguração de “Rio do samba: resistência e reinvenção”, ano dos 130 anos da Abolição, foram inauguradas outras três grandes exposições de arte contemporânea. Arte contemporânea aqui entendida não como um período artístico definido na história da arte, mas como proposta contemporânea no ato de expor, fugindo das conceituações e narrativas lineares, utilizando-se de diversas plataformas de expor, materiais e técnicas. Destas, uma será acionada para uma breve reflexão: “Ex África *semper aliquid novi*” [da África sempre há novidades a reportar]. A escolha por essa mostra em particular se deve ao seu título. A frase do escritor e naturalista romano Caio Plínio Segundo, foi a inspiração da curadoria para nomear uma exposição de arte contemporânea africana e afro-brasileira. A ideia de nomeação discutida no início das discussões aqui apresentada pode ser, mais uma vez, recuperada. A estrutura de pensamento que cogitou essa possibilidade é eurocentrada. Duas interpelações foram feitas por mim ao curador da mostra, Alfons Hug, na palestra de abertura desta exposição: a primeira, sobre o uso do prefixo “ex” podendo ser o causador de certa confusão na interpretação do título/slogan apresentado ao público “Ex África”, tendo em vista que a ideia de “ex” por nós falantes da língua portuguesa, denota uma ideia de saída, exclusão, separação ou apartamento. A resposta foi que na verdade fazia alusão à grafia e sentidos provenientes do latim, sendo então, na frase completa, um “artigo”; a segunda questão foi quanto ao título completo em si, seu significado e a escolha por uma frase sobre África, dita por um cidadão romano, enquanto o continente africano possui, pelo menos, 2000 línguas. A resposta obtida foi: “Não pensei nisso,

afinal, sou um homem do meu tempo”. O tempo de Alfons Hug? Alemanha, 1950. A frase de Caio Plínio Segundo fala usa o verbo reportar. Não novidades a conhecer, a reconhecer, a observar. Reportar. Temos aí, mais uma vez, a terceirização da narrativa, o falar por, o determinar o que será compartilhado.

Museus e exposições atualmente têm trazido, em seus discursos e constituições expográficas, ideias, de fato, inovadoras, no entanto, seus processo de curadoria e execução ainda podem ser problemáticas, posto o exemplo dado, a permanência de práticas hierarquizadoras, mesmo que não tão evidentes.

O que o Museu de Arte do Rio inaugura, através de “Rio do samba: resistência e reinvenção” é uma tentativa de elaboração discursiva e construção imagética e simbólica através da disposição de suas salas, de seus objetos, documentos e obras apresentados é uma tentativa de reflexão sobre o espaço e papel do museu na contemporaneidade. O fato de ser um museu com uma escola, mesmo que essa não siga os padrões do ensino formal, possibilita um trabalho de educação museal crítico.

Nas narrativas aqui apresentadas, o papel ocupado enquanto educadora é o que possibilita a execução do antimuseu como estratégia de ação nas mediações. Nesta exposição, temos a representação da história e memória negras. O samba extrapola a perspectiva musical, se apresenta como elemento constitutivo não só da identidade nacional e da cultura afro-diaspórica, mas como história social da racialidade carioca contada por si mesma através da música. Com a minha experiência etnográfica e a presença de outras educadoras e educadores negros, tem-se ainda, a representatividade, onde o processo de produção, reflexão e disseminação de conhecimento era efetuado por interlocutores pertencentes ao grupo social ali exposto. Assim, as reflexões e memórias aqui compartilhadas foram possíveis devido a todos esses fatores e certamente produziram e produzirão memórias outras, pois foram construídas no coletivo de grupos diversos, com perspectivas diversas.

Aime Césaire, ao refletir sobre as violências coloniais e suas consequências, nos diz que a Europa é indesculpável e que *“na balança de conhecimento, o peso de todos os museus do mundo nunca será o mesmo de sequer uma centelha de simpatia humana.”* CÉSAIRE, 2020, p.69. Que a prática do antimuseu a seja.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **O que significa elaborar o passado**. Primeira Versão Ano VI, Nº225 Janeiro - Porto Velho, Volume XXI Janeiro/Abril, 2008.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. O existencialismo francês. In: ARENDT, H. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

AZEVEDO, Amaílton. M. **O Canto dos Escravos: heranças centro-africanas na música contemporânea do Brasil**. OPSIS, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 238–251, 2016. DOI: 10.5216/o.v16i1.36694. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/36694>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política(Impresso), v. 2, p. 89-117, 2013.

BARBOSA, Nila Rodrigues. **Museus e Etnicidade-O negro no pensamento museal**. Appris Editora e Livraria Eireli-ME, 2018.

BATISTA, Gabrielle Nascimento. Preto No Branco: O Museu Nacional De Belas Artes, O Diretor José Roberto Teixeira Leite E A África. **XII EHA–Encontro De História Da Arte–UNICAMP**, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1999.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)** Organização, apresentação e notas de Jeanne-Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.

_____.; Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012. p. 83-90.

_____.; **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e crítica cultural**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____.; O Narrador. In: **Obras Escolhidas. Magia, técnica e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Soc. estado., Brasília , v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016 . Available from

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Aug. 2017.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>.

BOSI, Ecléa. **Pesquisa em Memória Social**. Psicologia USP, S. Paulo, v.4 n. 1/2, p. 277 - 284, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **Memória e Sociedade. O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. Capítulo I: Sobre o Poder Simbólico, p. 09 – 16.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHAGAS, Mário. **Memória e Poder: Dois Movimentos**. Cadernos de Sociomuseologia, [S.l.], v. 19, n. 19, June 2009. ISSN 1646-3714. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/367>>. Acesso em: 13 de abril de 2022.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **As humanidades contra o humanismo**. In: Universidade, formação, cidadania[S.l: s.n.], 2001.

CHOR MAIO, Marcos e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça como questão. História, Ciência e Identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2010.

CHOR MAIO, Marcos e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 1996.

CLASSEN, Constance, HOWES, David. The Museum as Sensescape: Western Sensibilities and Indigenous Artifacts, in Elizabeth Edwards et al. (orgs.), **Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture**. Oxford: Berg Publishers, 199-223, 2006.

COSTA, Sergio. **Pós-colonialismo e différence**. In: _____. Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

COSTA, Andréa Lopes da. **A Ação Afirmativa como Combate às Desigualdades Raciais no Brasil: Em Busca do Caminho das Pedras**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2005.

CURY, Marília Xavier. **Exposição - Concepção, montagem e avaliação**. São Paulo: Annablume, 2005. Capítulo I: O Campo de atuação da Museologia, p. 22 – 48.

CURY, Marília Xavier. **Exposição: concepção, montagem e avaliação**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2008.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**, 3a edição, Lisboa, Guimarães Editores, 1978.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema de Castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, 2008.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política/ Ditos e escritos**: Michel Foucault: organização e seleção de texto, Manoel Barros da Mota; Tradução. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa - 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. El original y El outro. In: MASSUH, Gabriela (org). **Sobre Walter Benjamin**, Buenos Aires: Alianza, 1993.

GINZBURG, Jaime. A interpretação do Rastro em Walter Benjamin. In: GINZBURG: Jaime; SEDLMAYER, Sabrina (orgs). **Walter Benjamin. Rastro, aura e história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. P. 107-132.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GLISSANT. Édouard. Crioulizações no Caribe e nas Américas. In: _____. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

GONÇALVES, Lisbeth Rebollo. **Entre cenografias: o museu e a exposição de arte no século XX**. São Paulo: Fapesp, 2004.

GONDAR, Jô. **Memória individual, memória coletiva, memória social**. Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares Em Memória Social, 7(13), 2015.

GONDAR, Jô. **Cinco Proposições sobre Memória Social**. Morpheus. No 9, v. 15, 2016.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, s.d.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade

global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e pesquisa**, v. 29, p. 93-107, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Barcelona: Anthropos, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HEGEL, F. W. G. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

HIPOLITO, Jéssica Maria de Vasconcellos Santana. **A construção do discurso expositivo como ferramenta de identificação: museus, hegemonia e subalternidade**. 2017. Dissertação de Mestrado.

HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: UNESP, 2006.

IZQUIERDO, Ivan. **A arte de esquecer**. São Paulo: Vieira & Lent, 2004.

JULIÃO, Letícia. Apontamentos sobre a história do museu. In: **CADERNO de diretrizes museológicas**. 1. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ Departamento de Museus e Centros Culturais. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura/ Superintendência de Museus, 2006. 2º. Edição.

KANT, Immanuel. **Immanuel Kant - Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. KANT, Immanuel. Immanuel Kant - Textos seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LODY, Raul Giovanni. **O negro no museu brasileiro: construindo identidades**. Bertrand Brasil, 2005.

LÖWY, Michael. 'A contrapelo'. **A concepção dialética na cultura nas teses de Walter Benjamin**. Lutas Sociais, n. 25-26, 2010/2011.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, 252 pp.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A modernidade republicana**. Tempo, v.13, n.26, p. 15-31, 2009.

MICHEL, Johann. **Podemos falar de uma política do esquecimento?**. Revista Memória em Rede, Pelotas, v.2, n.3, ago.-nov. 2010.

MIGNOLO, Walter. D. **Aiethesis decolonial**. Calle 14 revista de investigación en el campo del arte, [S. l.], v. 4, n. 4, p. 10–25, 2011. DOI: 10.14483/21450706.1224. Disponível em: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/1224>. Acesso em: 13 abr. 2022.

_____. Prefácio. In: PALERMO, Zulma (org). **Arte y estética em la encrucijada descolonial**. Buenos Ayres: Del Signo, 2009

_____. **Histórias Locais/Projetos Globais – colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MOTTA, Marly. **Rio, cidade-capital**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

NIGRI, M.; HARDT, A. **A dialética da soberania colonial**. In: _____. Império. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga**. Apresentação e edição Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. São Paulo: Edusp, 1998. 245 p.

_____. **Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985. 133 p. (Biblioteca básica de ciências sociais. Série 1a, Estudos brasileiros, v. 9).

OITICICA, Hélio. **Aspiro ao grande labirinto**. Rocco, 1986.

OITICICA, Hélio; OITICICA FILHO, César. **Museu é o mundo**. Beco do Azougue Editorial, 2011.

PALERMO, Zulma. **Arte y estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Ayres: Del Signo, 2009.

PETRUCCELLI, José Luis.; SABOIA, Ana Lucia. (Org.). **Características Étnico-Raciais da População: Classificações e Identidades**. 1. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. v. 1. 203p.

PINHEIRO, Marcos José. **Museu, memória e esquecimento: um projeto da modernidade**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004. 262 p.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, vol. 2, nº 3. 1989.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Journal of world-systems research, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **O problema do Negro na Sociologia Brasileira**. Transcrito de Cadernos de Nosso Tempo, 2 (2): 189-220, jan./jun. 1954.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

RIBEIRO, António Pinto. **Podemos descolonizar os museus?**. Afrontamento, 2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSEVICS, Larissa. **Do pós-colonial à decolonialidade**. Disponível em: <<http://www.dialogosinternacionais.com.br/2014/11/do-pos-colonial-decolonialidade.html>> . Acesso em: 30 jul. 2017.

SALUM, Marta Heloisa Leuba. **Critérios para o tratamento museológico de peças africanas em coleções: uma proposta de museologia aplicada (documentação e exposição) para o Museu Afro-Brasileiro**. 1997.

SANSONE, Livio. **Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil**. Estud. afro-asiát. [online]. 2002, vol.24, n.1, pp. 5-14. ISSN 0101-546X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100001>.

SANTOS, Deborah Silva . **Apontamentos sobre as culturas negras em museus no século XIX**. Revista XIX Artes e Técnicas em transformação , v. 1, p. 90-103, 2014.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Entre tronco e os atabaques: a representação do negro nos Museus Brasileiros**. Colóquio Internacional: O projeto UNESCO: 50 anos depois. Janeiro de 2004.

_____. **Os museus Brasileiros e a constituição do imaginário nacional**. Soc. estado.[online], vol.15, n.2, pp. 271-302, 2000.

_____. **Canibalismo da Memória: O Negro nos Museus Brasileiros**. In: Revista do IPHAN. Rio de Janeiro. 2005, pp. 37-57.

SANTOS, Ricardo Ventura. **Mestiçagem, degeneração e a viabilidade de uma nação: debates em antropologia física no Brasil (1870-1930)**. In: Penna, Sérgio (Org.). Homo Brasilis São Paulo: Funpec. p.113-129. 2002.

SCHEINER, Tereza. **Comunicação, Educação e Exposição: novos saberes, novos sentidos**. Semiosfera, Rio de Janeiro, no. 4-5, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **História do Brasil nação: a abertura para o mundo (1889-1930)**, Madrid: Fundación Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

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

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: Maio, Marcos Chor; Santos, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996.

SHERMAN, Daniel J. Quatremère/Benjamin/Marx: Art Museums, Aura and Commodity Fetishism, in Daniel J. Sherman; Irit Rogoff (orgs.), **Museum Culture**, 1994.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Maria das Graças de; NASCIMENTO, Milton Meira do. **Iluminismo: a revolução das luzes**. São Paulo: edições 70, 2019.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; SANTOS, Ricardo Ventura. **O Congresso Universal de Raças, Londres, 1911: contextos, temas e debates**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v.7, n.3, p.745-760. 2012.

TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2000.

VIANA, Marfa Barbosa. **O Negro no Museu Histórico Nacional**. Anais do Museu Histórico Nacional, v. VIII 1947, 1957, p. 82-99.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

VILLENA FIENGO, Sergio. **Walter Benjamin o la historia a contrapelo**. Revista de Ciencias Sociales (Cr) [en línea] 2003, II () : [Fecha de consulta: 1 de agosto de 2017] Disponible en:<<http://nnn.redalyc.org/articulo.oa?id=15310009>>ISSN 0482-5276.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YATES, F. **A arte da memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.