

# ENSAIOS SOBRE MEMÓRIA

*Volume 2*

Maria Amália Silva Alves de Oliveira  
Alan Curcino  
Luciana Ferreira da Costa  
Fernando Magalhães  
(Coordenadores)



**POLITÉCNICO  
DE LEIRIA**

ESCOLA SUPERIOR  
DE EDUCAÇÃO  
E CIÊNCIAS SOCIAIS

Maria Amália Silva Alves de Oliveira  
Alan Curcino  
Luciana Ferreira da Costa  
Fernando Magalhães  
(Coordenadores)

ENSAIOS SOBRE MEMÓRIA  
*Volume 2*

ENSAIOS SOBRE MEMÓRIA  
*Volume 2*

# **POLITÉCNICO DE LEIRIA**

## **Presidente**

Rui Filipe Pinto Pedrosa

## **ESCOLA SUPERIOR DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS *POLITÉCNICO DE LEIRIA***

## **Diretora**

Sandrina Diniz Fernandes Milhano

## **EDIÇÕES**

<https://www.ipleria.pt/esecs/investigacao/edicoes/>

## **Conselho Editorial**

Alan Curcino

(Universidade Federal de Alagoas, Brasil)

Dina Alves

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Emeide Nóbrega Duarte

(Universidade Federal da Paraíba, Brasil)

Fernando Paulo Oliveira Magalhães

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

José António Duque Vicente

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Leonel Brites

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Luciana Ferreira da Costa

(Universidade Federal da Paraíba, Brasil)

Marco José Marques Gomes Alves Gomes

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Silvana Pirillo Ramos

(Universidade Federal de Alagoas, Brasil)

## FICHA TÉCNICA

**Título:** Ensaios sobre Memória - Volume 2

**Coordenadores:** Maria Amália Silva Alves de Oliveira, Alan Curcino, Luciana Ferreira da Costa, Fernando Magalhães

**Projeto gráfico:** Alan Curcino, Luciana Ferreira da Costa

**Capa:** Leonel Brites (com fotografia de @timmosholder)

**Edição:** Escola Superior de Educação e Ciências Sociais - Politécnico de Leiria

**ISBN 978-989-8797-49-0**

Dezembro de 2020

©2020, Instituto Politécnico de Leiria

## APOIOS



ESCOLA SUPERIOR  
DE EDUCAÇÃO  
E CIÊNCIAS SOCIAIS

**CRIA**  
CENTRO EM REDE  
DE INVESTIGAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA



**cieqv**

Centro de  
Investigação em  
Qualidade de Vida



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DA PARAÍBA



Rede de Pesquisa e (In)Formação em  
Museologia, Memória e Patrimônio



**UNIRIO**  
UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO ESTADO  
DO RIO DE JANEIRO



Programa de Pós-Graduação em  
**MEMÓRIA SOCIAL**



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE ALAGOAS

**RITUR**

Revista Iberoamericana de Turismo  
(Coeditada pela Universitat de Girona, Espanha)

Por uma necessária discussão prática e epistemológica da Memória, desde os micro aos macro espaços sociais e seus lugares, numa cooperação internacional entre Brasil e Portugal.

## ÍNDICE

<b>Apresentação .....</b>	<b>7</b>
Maria Amália Silva Alves de Oliveira	
Alan Curcino	
Luciana Ferreira da Costa	
Fernando Magalhães	
<b>Os Katxuyana, suas memórias e a defesa de seus direitos: dos objetos musealizados à revitalização cultural .....</b>	<b>10</b>
Adriana Russi	
<b>Memória sobre a pandemia da Gripe Espanhola a COVID- 19: lembrar e esquecer vidas em jogo .....</b>	<b>37</b>
Lobelia da Silva Faceira	
José Paulo de Morais Souza	
Nívia Valença Barros	
<b>Memórias tecidas pela precariedade e pela vulnerabilidade em vidas expostas a situações extremas .....</b>	<b>60</b>
Diana de Souza Pinto	
Francisco Ramos de Farias	
<b>Materialidade e memória: a perspectiva arqueológica da relação entre a informação, memória e patrimônio cultural .....</b>	<b>92</b>
Carlos Xavier de Azevedo Netto	
<b>Destrução e resistência de imagens e objetos: políticas de morte e memória .....</b>	<b>118</b>
Edlaine de Campos Gomes	
Julio Cesar de Lima Bizarria	
Pamela de Oliveira Pereira	
<b>A memória dos objetos: destruição e proteção de acervos em museus .....</b>	<b>157</b>
Yacy Ara Froner	

<b>As Carmelitas de Compiègne: a obra de Gertrud Von Lefort como fonte para o estudo das relações entre memória, literatura e história .....</b>	<b>199</b>
Artur Cesar Isaia	
Cleusa Maria Gomes Graebin	
<b>Relendo a literatura brasileira contemporânea do ponto de vista da Poética da Ausência .....</b>	<b>221</b>
Zilá Bernd	

## Apresentação

Os livros **Ensaaios sobre Memória – Volume 1, Volume 2 e Volume 3** são resultado de uma cooperação científica internacional envolvendo instituições, programas de pós-graduação e uma atuante rede de pesquisadores em Memória capitaneada pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil, no intuito de se fazer referência e dar visibilidade do que se é produzido neste país, com uma contribuição de Portugal.

Dessa forma, estes livros observam aos objetivos ampliados do PPGMS/UNIRIO de investigação e publicação científica sobre a Memória como construção no processo dinâmico da vida, como um campo de disputas que inclui processos múltiplos de produção e articulação das lembranças e esquecimentos dos diferentes sujeitos sociais, suas redes de poderes que imperam nas sociedades em íntima conexão com a construção das memórias, as tensões entre identidade, alteridade e produção da diferença nos grupos sociais, os espaços e os lugares da memória coletiva local, regional, nacional, global, além dos monumentos, documentos e representações dos saberes, celebrações e formas de expressão nos diversos domínios da prática social.

Para tanto, sobre a cooperação científica internacional que possibilitou a publicação destes livros, o PPGMS/UNIRIO contou com instituições e centros de excelência de pesquisa de Portugal e do Brasil. Uniram esforços o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais (ESECS) e o Centro de Investigação em Qualidade de Vida (CIEQV) da Escola Superior de Saúde de Leiria (ESSLei), todos vinculados ao Instituto Politécnico de Leiria (IPLeiria), Portugal, juntamente com a Rede de Pesquisa e (In)Formação em Museologia, Memória e Património (REDMUS) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil, e a Equipe Editorial da Revista Iberoamericana de Turismo (RITUR).

Sendo assim, deve-se registrar que o percurso desta cooperação se inicia com a publicação do Número Especial “Memória e Turismo” (Volume 9, Ano de 2019) na RITUR, editada de forma

ininterrupta desde o ano de 2011 em conjunto pelo Observatório Transdisciplinar em Turismo da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil, e pela *Facultat de Turisme e Laboratori Multidisciplinar de Recerca en Turisme* da *Universitat de Girona* (UdG), Espanha.

Considerando o PPGMS/UNIRIO que o turismo enquanto um fenômeno social e uma atividade marcada por valor econômico tem seu processo de construção e manutenção como um *locus* privilegiado para a captação de questões que envolvem os debates sobre diásporas, sentidos atribuídos à religiões, revitalização e disputas de espaços, reinvenções de tradições, planejamento urbano, memórias traumáticas, patrimonialização, relações entre os contextos local e global, nasceu a proposta de realização do III Seminário Internacional em Memória Social, sob o tema “Memória e Turismo: roteiros, trajetórias, discursos e subjetividades em construção” ocorrido no período entre 15 e 18 de maio de 2018, promovido por este programa de pós-graduação. Após a realização do evento, a sua Comissão Organizadora entendeu que era necessário ampliar a visibilidade do debate promovido. Desta forma, foi elaborada uma solicitação de parceria com a RITUR no intuito de produção do Número Especial citado, assentando-se esta parceria no entendimento de que a produção do conhecimento deve estar em diálogo permanente com a sociedade em seus contextos nacional e internacional, pois além da referida revista priorizar abordagens interdisciplinares a transdisciplinares, volta-se também para a comunidade externa através de uma política de cooperação internacional de pesquisa e desenvolvimento.

O retorno da publicação do Número Especial, já esperado pela qualidade do que se foi publicado, gerou uma demanda de continuidade, contudo, dessa vez, extrapolando os limites do Turismo, abrindo uma possibilidade de publicação por contribuições das mais diversas disciplinas das Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas, Letras e Artes.

Daí os esforços por uma cooperação internacional diante da demanda gerada com a publicação da RITUR.

Portanto, a partir do êxito do III Seminário Internacional em Memória Social, da publicação do Número Especial da RITUR e da demanda ampliada de publicação originada de diversos olhares e disciplinas sob o foco da Memória, nasceu o projeto destes livros,

idealizado a princípio meritoriamente pela REDMUS/UFPB, articuladora do projeto, e, como já registrado, capitaneado pelo PPGMS/UNIRIO, tendo, por sua vez, como autores professores e pesquisadores de instituições e programas de pós-graduação das diversas regiões do Brasil, com o objetivo primordial de reunir um conjunto de textos científicos capazes de plasmarem a grande variedade e riqueza do que é produzido sobre a Memória.

Nessa trajetória, vale destacar novamente as quatro instituições de ensino superior que uniram esforços, acreditando na importância da publicação destes livros: da parte de Portugal, como instituição editora que acolheu o projeto de publicação de caráter internacional, o IPLeiria; e, da parte do Brasil, três universidades federais como instituições executoras: a UNIRIO, a UFPB e a UFAL.

Para o leitor, descortinam-se aqui pesquisas e ensaios contemporâneos sobre a Memória inter, pluri, multi e transdisciplinares na perspectiva do que é produzido na contemporaneidade.

Deve-se esclarecer que todo conteúdo de cada capítulo destes livros, incluindo as figuras, fotografias, imagens, gráficos e quadros analíticos, bem como suas resoluções e normalização, são da responsabilidade dos seus respectivos autores.

Ademais, cabe ressaltar que cada capítulo aqui encontrado foi submetido por avaliação por pares às cegas com vistas à qualidade da publicação e que esta Apresentação se valeu das referências textuais das publicações da Área de Concentração do PPGMS/UNIRIO e do Editorial do Número Especial citado da RITUR sobre “Memória e Turismo”, reconhecendo o esforço de muitos.

Ao final desta apresentação, fica o desejo a todos de uma profícua leitura na perspectiva de seu uso e de sua ampla divulgação como contribuição à evolução e futuro da área de estudos da Memória.

Maria Amália Silva Alves de Oliveira  
Alan Curcino  
Luciana Ferreira da Costa  
Fernando Magalhães

## **OS KATXUYANA, SUAS MEMÓRIAS E A DEFESA DE SEUS DIREITOS: DOS OBJETOS MUSEALIZADOS À REVITALIZAÇÃO CULTURAL<sup>1</sup>**

**Adriana Russi**

Universidade Federal Fluminense, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-0738-1558>

### **1INTRODUÇÃO**

Este capítulo retoma uma experiência que acompanhei entre os ameríndios Katxuyana, entre 2014 e 2015, uma de muitas de suas iniciativas de valorização de sua cultura e defesa de seus direitos como indígenas no país. A partir de premissas dos direitos dos povos indígenas, assegurados em 2007 pela Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, este relato sobre educação indígena revela aspectos da abordagem da etnoeducação na interface interdisciplinar com o campo da memória social.

Retomar essa experiência neste ano de 2020, assolado mundialmente pela pandemia da Covid-19, reveste-se de múltiplos sentidos e realça o lugar de destaque e a potência das memórias dos anciãos para os povos indígenas. A crise sanitária que se espalhou mundo afora, chegou também às aldeias indígenas. As notícias das mortes de lideranças e anciãos importantes entre os indígenas no Brasil fizeram emergir uma enorme preocupação com a (re)existência desses grupos, de suas culturas, de seus patrimônios.

Segundo diferentes instituições não governamentais que atuam diretamente na defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil, como a Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira [Coiabi] ou o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena [IEPÉ], a morte de lideranças – como o cacique Aritana Yawalapiti, importante figura do Parque Indígena do Xingu, ou de anciãos, como Honório Awahuku Katxuyana, um dos guardiões das memórias do povo Katxuyana – abala

---

<sup>1</sup> Dedico este texto à memória de *Honório Awahuku Katxuyana*, guardião de muitas memórias do povo Katxuyana, falecido em 17 de junho de 2020, em Oriximiná-PA, e com quem muito aprendi.

e afeta muitos de nós. Para os povos que perderam essas referências, tais perdas são inestimáveis.

Nosso trabalho com o povo Katxuyana remete há uma década, quando em 2010 estivemos pela primeira vez em uma de suas aldeias, chamada Santidade, localizada às margens do rio Cachorro, no município brasileiro de Oriximiná, no estado do Pará, região norte do país.

Naquela ocasião, algumas de suas lideranças, como o então cacique João do Vale Pekiriruwa, seu filho Mauro Makaho e Juventino Petirima Junior nos apresentaram o projeto de reconstrução de uma casa tradicional, conhecida como *tamiriki*. Eles demonstraram interesse em participar de nosso programa da Universidade Federal Fluminense [UFF] para a formação de educadores em etnoeducação<sup>2</sup>.

Desde então, por anos seguidos, os Katxuyana participaram de projetos escolares voltados à valorização de seus saberes tradicionais em que o presente, ao revisitar o passado, suas histórias e lembranças, se lançava para o futuro. Um dos desafios deste povo era, e ainda é, assegurar a retomada de seu território às margens do rio Cachorro (Russi, 2014).

Neste texto, analiso a relação entre um projeto educativo de valorização cultural, desenvolvido pelos Katxuyana como ação de uma estratégia política na defesa de seus direitos. Em grande medida, esse processo foi mediado pelas memórias dos anciãos. Para tanto, volto ao ano de 2013, quando estive na aldeia levando fotografias de objetos confeccionados por seus “ancestrais”, que foram posteriormente musealizados.<sup>3</sup> O relato da experiência que acompanhamos com os

---

<sup>2</sup> O Programa Educação Patrimonial em Oriximiná funcionou como um programa de extensão universitária ao longo de uma década, entre 2008 e 2018. Entre 2016 a 2020, fruto deste programa, desenvolvemos o curso *lato sensu* em Etnoeducação. Os desdobramentos dessas iniciativas escapam aos propósitos deste texto e atravessam inúmeras outras experiências em distintas comunidades em Oriximiná. O *site* do programa traz mais informações sobre as atividades promovidas e os resultados alcançados ([www.patrimoniocultural.uff.br](http://www.patrimoniocultural.uff.br)).

<sup>3</sup> O levantamento sobre os objetos katxuyana preservados em museus europeus foi motivado pelos próprios Katxuyana. Essa pesquisa na Europa foi realizada entre novembro de 2012 a março de 2013 com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, bolsa PDSE-

Katxuyana da aldeia Santidade, em sua oficina de confecção de canoas, foi despertado pela fotografia de uma canoa katxuyana preservada no Nationalmuseet, em Copenhague, Dinamarca. Ao longo desse projeto educativo, observamos atentamente o envolvimento dos moradores da aldeia nessa atividade que transcorreu entre os anos de 2014 e 2015.<sup>4</sup>

## **2 DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS E PROJETOS DE REVITALIZAÇÃO CULTURAL: ASPECTOS POLÍTICOS NA DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS**

A Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura [UNESCO], 2008), instrumento internacional norteador das obrigações dos países-membros sobre medidas para garantir os direitos indígenas, foi um marco na história da Organização das Nações Unidas [ONU]. Importante desdobramento da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948), a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada na Assembleia Geral da ONU, em 2007, reconhece o direito a autodeterminação desses povos e o direito que têm a praticarem e a revitalizarem suas tradições.

Construída a partir da integração das visões e interesses dos povos indígenas e dos não indígenas, o documento afirma que os povos indígenas são iguais aos demais povos e que têm o direito de serem diferentes, se considerarem diferentes e serem, por isso também, respeitados. O documento revela a correlação entre direitos humanos, justiça e desenvolvimento desses povos. No Brasil, nossa lei suprema, a Constituição Federal de 1988, reconhece em seu artigo 5º os direitos humanos. Ainda em nossa Carta Magna, os direitos indígenas, por sua vez, estão assegurados nos artigos 231 e 232.

A Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas afirma direitos fundamentais universais no contexto das culturas, realidades e

---

Sanduíche, durante meu doutoramento em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro [Unirio].

<sup>4</sup> Agradeço à parceria dos colegas da equipe do Programa Educação Patrimonial em Oriximiná e, particularmente, à educadora Sonia Maciel, com quem compartilhei esse trabalho na aldeia Santidade. Parte das reflexões desenvolvidas aqui, remete às nossas conversas naquela ocasião.

necessidades indígenas. O documento contribui para a conscientização sobre a opressão histórica impetrada contra os povos indígenas, “[...] resultado, entre outras coisas, da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos, o que lhes tem impedido de exercer, em especial, seu direito ao desenvolvimento, em conformidade com suas próprias necessidades e interesses [...]” (Unesco, 2008, p. 3). Um dos intuítos da declaração é a promoção da tolerância, da compreensão e das boas relações entre os povos indígenas e outras sociedades.

A Assembleia Geral das Nações Unidas, por ocasião da proclamação da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, mostrou-se preocupada com as dificuldades que esses povos enfrentam para se desenvolverem conforme suas necessidades e interesses. A declaração enuncia um conjunto de direitos que visam proteger, promover, garantir e defender os povos indígenas. Tais direitos são considerados normas mínimas para a sobrevivência, a dignidade e o bem-estar desses povos em todo o mundo.

Desse conjunto de direitos, destacamos aqueles relacionados ao direito desses povos serem diferentes, respeitados e de preservarem suas memórias e patrimônios culturais, que constituem patrimônio comum da humanidade. Para fins da reflexão do que expomos neste capítulo, damos especial destaque aos artigos 8º, 11, 13 e 31 da declaração citada, pois se voltam aos saberes tradicionais e aos patrimônios culturais indígenas. Nesse sentido, destacamos o item 1 do artigo 11:

Os povos indígenas têm o direito de praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais. Isso inclui o direito de manter, proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas, tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas.

O direito ao patrimônio cultural indígena está melhor descrito no item 1 do artigo 31:

Os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio

cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas [...]. Também têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual sobre o mencionado patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais tradicionais.

Em várias partes do mundo, inúmeros povos indígenas têm protagonismo em projetos de revitalização cultural que se revestem de caráter político na defesa de seus direitos.

Marshall Sahlins (1997) elaborou uma retrospectiva nesse sentido, ao tratar da “resistência cultural” entre povos indígenas. O autor destaca que desde os anos de 1970 surgiu no cenário mundial uma série de iniciativas em que povos tradicionais pós-contato, que vivem na economia moderna, desenvolvem projetos relacionados às suas identidades. Esse fenômeno foi estudado e nomeado por outros autores, como Richard Salisbury (1984), que o sintetizou na ideia de “intensificação cultural” (*cultural enhancement*); Cris Gregory (1982) denominou esse processo de “florescimento cultural”; para Dunbar Moodie (1991), estaríamos diante de “culturas de resistência”; conforme Terence Turner (1987), estes seriam processos de “sobrevivência cultural”.

A expressão “autoconsciência cultural”, cunhada por Sahlins (1997), refere-se a uma “fórmula” adotada por diferentes povos tradicionais para reforçarem suas identidades e retomarem “o controle do próprio destino”. Seguindo a formulação de Bruno Latour, Sahlins ressalta que as culturas minoritárias, como os povos indígenas, por exemplo, vêm reagindo às pressões dos processos de globalização e, de forma paradoxal, não estão em processos de desaparecimento. Ao contrário, tais povos têm conseguido sobreviver fisicamente às pressões que sofrem há séculos, especialmente em decorrência dos processos coloniais, e procuram caminhos para se (re)elaborarem culturalmente (Sahlins, 1997).

Nesse sentido, Shepard, Garcés & Chaves (2017) também contextualizam tal fenômeno nos anos de 1970, identificando como importantes fatores o crescimento demográfico dos povos indígenas na

América do Sul e a titulação de terras indígenas. Os autores ainda destacam a persistência desses grupos e as “novas modalidades de inserção e interlocução” com os Estados-nações, desconstruindo do nosso imaginário a ideia de que esses povos vão desaparecer.

Já há algumas décadas, vimos projetos de valorização cultural desses povos lançando mão de objetos musealizados (Clifford, 1997; Gallois, 1991). Sobre isso, podemos afirmar que desde os anos de 1990, observamos, paulatinamente, um protagonismo cada vez maior dos povos indígenas em iniciativas nos museus que conservam seus objetos (Russi & Abreu, 2019). Esse protagonismo indígena decorre, muitas vezes, das múltiplas lutas desses povos em diferentes partes do mundo.

Os direitos dos povos indígenas também se estendem aos acervos de instituições culturais, como os museus. Em muitos casos, a pressão social provocou a criação de leis de defesa e proteção dos direitos dos povos indígenas, especialmente voltadas aos seus patrimônios culturais. Exemplo seminal nesse sentido ocorreu nos EUA e suscitou, em 1990, a formulação do *Native American Graves Protection and Repatriation* [NAGPRA]. Outros protocolos de procedimentos entre museus e povos indígenas existem na Nova Zelândia e Austrália, por exemplo. A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (UNESCO, 2007), em seus artigos 11, 12, 13 e 15, volta-se para os direitos culturais, das tradições e dos patrimônios dos povos indígenas e recomendam que sejam adotados protocolos especiais entre museus e povos indígenas. Questões sobre repatriação de objetos sensíveis e restos humanos também integram o conteúdo dessa declaração, embora Nova Zelândia, Austrália, Canadá e EUA tenham votado contrariamente à adoção dessa declaração entre os países-membros da ONU. Uma conduta ética dos museus com os povos indígenas também está determinado pelo Código de Ética para Museus do Conselho Internacional de Museus [ICOM] da Unesco (ICOM, 2017).

Tais mudanças de paradigma provocaram novos modelos para a museologia (Abreu, 2007; Cury, 2016; Dias, 2007), bem como uma nova formulação para o patrimônio cultural indígena.

Muitos povos indígenas, que vivem atualmente no território brasileiro, resistiram a mais de 500 anos de colonização portuguesa, lutando contra massacres, missionários, contra a invasão de suas terras e iniciativas extrativistas, garimpos e projetos de grande porte,

como as hidrelétricas, rodovias e mineradoras. Em muitos casos, parte de sua cultura material foi substituída por objetos industrializados e suas indumentárias tradicionais foram trocadas por vestuários ocidentais.

Entretanto, concomitantemente a muitas mudanças a que estes povos foram forçados a se sujeitar, observamos a enorme capacidade de resistência dos índios frente a todo esse contato. Há inúmeros casos de uma profícua produção de cultura material ancorada em padrões tradicionais que, por vezes, são atualizados contemporaneamente – quer na substituição de matérias-primas, quer em novos formatos para certos objetos, ou na idealização de uma bricolagem de tudo isso. O caso dos povos que habitam a região do alto rio Negro, na Amazônia brasileira, e diversos outros povos, ilustra um pouco isso (Freire, 2020). Há, pois, uma carga simbólica nos bens materiais que se vinculam não apenas à obra propriamente, mas, sobretudo, à capacidade humana de produzi-las e fruí-las.

### **3 POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E A VALORIZAÇÃO CULTURAL: OS KATXUYANA E SUAS MEMÓRIAS**

No Brasil, existem aproximadamente 256 povos indígenas, totalizando quase 900 mil pessoas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2010), o equivalente a 0,47% da população brasileira. Falantes de mais de 150 diferentes línguas, eles vivem espalhados pelo território brasileiro, principalmente nas 724 terras indígenas (Instituto Socioambiental [ISA], 2005) e em áreas urbanas, como nas cidades de Manaus, na Amazônia, e em São Paulo. Esses povos têm longa história, já que ocupavam o território que viria a se tornar a nação brasileira, mesmo antes dos portugueses chegarem por aqui, no ano de 1500, ou seja, há 520 anos. Atualmente, as relações estabelecidas pelos povos indígenas com a sociedade brasileira são muito diversas.

A maneira como cada povo se insere na sociedade brasileira é bastante variada. Há povos cujos membros trabalham no mercado regional e são assalariados [...]. Há aqueles que vivem em centros urbanos [...]. Um fato notável é o crescimento do

número de indígenas no cenário político brasileiro. Somente em 2000, foram eleitos, entre vereadores, vice-prefeitos e um prefeito, 80 índios. (ISA, 2005, *on-line*).

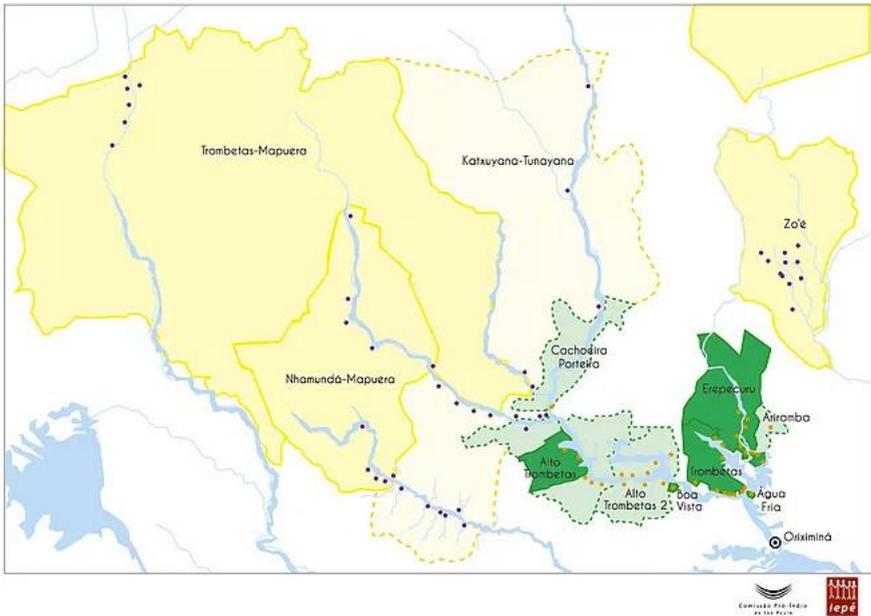
Diversos grupos indígenas no Brasil mantêm relações de parcerias com organizações da sociedade civil brasileira. Há também os chamados “índios emergentes”, cuja população reivindica publicamente sua condição de indígena no Brasil.

Em um balanço realizado para a ONU sobre a situação dos povos indígenas no Brasil, uma de suas relatoras, Victoria Tauli-Coruz, em 2016, já afirmava os graves riscos que esses povos estavam sofrendo desde a adoção de nossa Constituição de 1988 (ONU, 2016). Desde então, sobretudo nos últimos anos, foram inúmeros os casos de violências contra esses povos no país e que vão desde a discriminação contra os indígenas até a invasão de suas terras e assassinatos. Na atualidade, no Brasil, cresceram as denúncias de invasão de territórios indígenas já demarcados, de garimpo e exploração ilegal de outros recursos, de paralisação de processos de demarcação de novos territórios indígenas. Muitas organizações não governamentais e pesquisadores denunciam o governo do presidente Jair Bolsonaro de fomentar o desrespeito dos direitos garantidos constitucionalmente aos povos indígenas, e de violação dos direitos dos povos indígenas da supracitada declaração, da qual o Brasil é signatário. Um alerta importante nesse sentido foi emitido na reunião do Conselho de Direitos Humanos da ONU, ocorrida em março de 2020.

Os Katxuyana são ameríndios do tronco linguístico Karib, que vivem em aldeias espalhadas pelo norte do Brasil, sobretudo no Estado do Pará, às margens dos rios Cachorro e Trombetas. Algumas de suas aldeias se localizam noutras localidades como na divisa do Pará com o estado do Amazonas, às margens do rio Nhamundá e no Parque Indígena Tumucumaque, nas fronteiras do Brasil com o Suriname e a Guiana Francesa. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA, 2014) é um povo constituído por pouco mais de 380 pessoas. A bibliografia sobre os Katxuyana (Frikel, 1970; Gallois, 1983; Caixeta de Queiroz & Gonçalves Girardi, 2012) descreve que eles vivenciaram um longo processo migratório no tempo e no espaço, tendo regressado ao

seu território, às margens do rio Cachorro (Oriximiná-PA), no final dos anos 1990.

O trabalho realizado com os Katxuyana foi desenvolvido em duas aldeias – Santidade e Chapéu – localizadas no município paraense de Oriximiná, o quarto maior município do Brasil em extensão territorial, com cerca de 107 mil km<sup>2</sup> (IBGE, 2017). Entre 2010 a 2017, realizamos projetos no âmbito do já mencionado programa da UFF com os moradores da aldeia Santidade e desde 2016 acompanhamos algumas ações educativas e de pesquisa cultural e material com os habitantes da aldeia Chapéu. Essas aldeias estão na área da Terra Indígena Katxuyana-Tunayana, declarada em 2018.



Mapa 1 – Localização das terras indígenas em Oriximiná, entre elas a Terra Indígena Katxuyana-Tunayana

Fonte: Comissão Pró-Índio, 2020.

Seu território, a Terra Indígena Katxuyana-Tunayana, foi oficialmente declarado terra indígena em 2018, através da portaria nº 1510, de 20 de setembro de 2018. Ocupa uma área de 2.184 mil ha,

onde vivem aproximadamente 575 pessoas, pois além do povo Katxuyana, os Tunayana vivem também nessa região. Atualmente, esse e outros povos estão apreensivos com a ameaça de construção de uma usina hidrelétrica na altura da Cachoeira Porteira, na bacia hidrográfica do rio Trombetas.

Conforme a Comissão Pró-Índio (2019) e outras instituições, as iniciativas do governo federal para a instalação de hidrelétricas na região remetem ao Plano Nacional de Energia 2030, datado de 2006, em que está projetado a construção de 15 hidrelétricas na região, sendo que os estudos da unidade de Cachoeira Porteira é o mais adiantado dentre todos estes estudos.

Para enfrentar os avanços em suas terras e as ameaças aos seus direitos, os povos tradicionais, de uma forma geral, e aos povos indígenas, particularmente, têm usado o patrimônio cultural como importante elemento político. Apesar das ameaças aos direitos dos povos indígenas, o Estado brasileiro tem inúmeros compromissos com esses povos, entre eles o de contribuir na salvaguarda dos patrimônios culturais brasileiros, conforme descrito em nossa Constituição Federal de 1988 (artigos 215 e 216).

Seguindo o pensamento de Antônio Arantes (1984), a definição de patrimônio se dá em função do significado que possui para a população. O autor reconhece que o elemento básico na percepção desse significado reside no uso que a sociedade faz de um bem cultural. No caso do patrimônio cultural indígena da Amazônia, como aponta Freire (2020, *on-line*), este não se limita: “[...] ao aspecto material. Existe uma dimensão da produção não-material, estritamente simbólica, evidenciada pelo uso e manejo da linguagem: a tradição oral, os mitos, os cantos, os sistemas religiosos e, sobretudo, os saberes condensados nas etnociências.”

Por isso, vemos fortes conexões entre a cultura material (os objetos, por exemplo) e a memória social. Como sistematiza Russi (2014, p. 203):

Em estudos contemporâneos das Ciências Humanas, em muitos casos, a cultura material é tomada como “sociotransmissora”, tal qual explicitado por Candau (2008) e por isso se refere a todas as coisas que ocupam o mundo (objetos tangíveis ou intangíveis)

que permitem uma conexão entre ao menos dois indivíduos. Em Pierre Nora (1984), a cultura material é suporte da memória que, ao evocar o passado, reforça identidades no presente. [...] Na museologia, por exemplo, conforme Cury (2005, p. 367), a cultura material é “vetor de conhecimento, comunicação e de construção de significados culturais.” Nas coleções privadas ou públicas nos deparamos com uma infinidade de objetos. Segundo Pomian (1984), os objetos têm um significado para além de sua materialidade. Esses objetos representam uma experiência importante para os que o guardam ou veem. Eles são [...] “semióforos”, categoria que criou para se referir aos objetos que são opostos às coisas. Estas têm utilidade, mas não possuem significado. Os “semióforos” seriam, então, objetos sem valor de uso. Stallybrass (2008) também reflete sobre as complexas relações entre as coisas como objetos de uso (objetos nos quais deixamos nossas marcas, nossas memórias) e as coisas como mercadorias. Na coletânea de Appadurai (2008), são discutidos o consumo e o consumismo modernos. O consumo, nessa perspectiva, além de produzir vínculos, geraria relações de solidariedade, confiança e sociabilidade importantes para a vida social.

O interesse manifestado pelos Katxuyana de conhecer sua cultura material preservada em museus se mostrou similar a inúmeros outros casos de povos indígenas de que temos notícias no Brasil (Abreu, 2005; Cury, 2016; Lima Filho & Athias, 2016; Velthem, 2012). Como afirma Russi (2018, p. 76): “[...] muitos povos indígenas no Brasil vivem experiências de autovalorização cultural de distintas formas para preservar suas culturas e seus patrimônios culturais. Para vários povos conhecer os objetos musealizados faz parte desses processos.”

#### **4 ETNOEDUCAÇÃO: OBJETOS DE MUSEU, MEMÓRIAS E AUTOVALORIZAÇÃO CULTURAL**

Como apontou Sahlins (1997), observamos que a autovalorização cultural tem sido estratégia política também entre os Katxuyana. Aqui, a experiência da etnoeducação no aprendizado de um saber ancestral se fez na confecção de canoas. Através da etnoeducação, a educação indígena entre os Katxuyana tem se constituído pela articulação de diferentes agentes e instituições. Entre os agentes envolvidos, destacamos professores e estudantes universitários, pós-graduandos, além, é claro, dos próprios Katxuyana e dos professores indígenas e não indígenas da escola da aldeia Santidade. Entre as instituições, além da UFF e seus parceiros, destacamos a Aarhus Universitet (Dinamarca), a Associação Indígena Katxuyana, Tunayana e Kahiyana [Aikatuk] e o Centro Educacional Missão São Pedro.

Há uma década, o ponto de partida de nossas experiências em etnoeducação na aldeia Santidade partiu do desejo do povo Katxuyana de garantir que seu *Kwe'toh kumu* (nosso jeito de ser e viver) perseverasse entre as futuras gerações (Russi, 2014).

Desde então, escutamos, sugerimos, aprendemos e fizemos juntos – nós da universidade, os Katxuyana e nossos parceiros institucionais. Nesse percurso, a cada ano, rapazes e moças escolheram temas para seus projetos em etnoeducação. Os temas escolhidos buscavam enfatizar aspectos da própria cultura katxuyana. Foi assim em anos anteriores, com o aprendizado da casa tradicional – a *tamiriki* –, e em outros projetos sobre a cultura material (potes de cerâmica, tangas de miçanga, redes de algodão, peneiras de tala de arumã, canoa, etc.). Esses projetos de etnoeducação evidenciam as memórias dos anciãos como importante instrumento para a tradição katxuyana, cujo povo voltou a reocupar sua terra natal e passou a se envolver na luta pela demarcação de seu território, desde o final dos anos de 1990.

No ano de 2010, um dos pedidos iniciais dos Katxuyana era conhecer sobre tudo o que dizia respeito a seu povo. As coleções etnográficas musealizadas dos Katxuyana fazem parte dessa história. Assim, paralelamente aos projetos de etnoeducação, por ocasião de meu doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Memória Social

da Unirio, realizei pesquisas sobre suas coleções etnográficas e outros patrimônios culturais desse povo (Russi, 2014; Russi, Kieffer-Døssing & Endreffy, 2016).

Sobre as coleções etnográficas, é possível afirmar que a mais antiga, com 46 objetos, estava no Brasil e datava do final da década de 1920. Infelizmente, essa pequena coleção foi queimada no incêndio do Museu Nacional do Rio de Janeiro, em setembro de 2018. Deste acervo, restam apenas registros fotográficos e um relatório de pesquisa (Russi & Endreffy, 2017). Existem, ainda, pouco mais de uma centena de objetos no Brasil, no Museu Paraense Emilio Goeldi [MPEG], na cidade de Belém, e mais de 500 objetos preservados em diferentes museus na Europa, como: o *Museum am Rothenbaum Kulturen und Künste der Welt* [MARKK – antigo *Museum für Völkerkunde*, em Hamburgo, Alemanha], o *British Museum* (Londres, Inglaterra), o *Kulturhistorisk Museum* (Oslo, Noruega) e o *Moesgaard Museum* (Århus, Dinamarca). A maior coleção de objetos do povo Katxuyana está no Nationalmuseet (Copenhague, Dinamarca), com 220 objetos. É nesta coleção que se encontra preservada a canoa que foi tema do projeto educativo (Russi & Kieffer-Døssing, 2019).

A partir de fotografias que encontramos na documentação dos museus – tanto dos objetos musealizados, como dos antepassados dos Katxuyana –, algumas ações vêm sendo realizadas, muitas delas na escola bilíngue que funciona na aldeia Santidade. As experiências educativas com os Katxuyana têm se constituído como práticas interdisciplinares, sempre investidas de objetivos voltados à sua autovalorização cultural.

A abordagem da etnoeducação se consolidou ao longo de uma década, a partir do já mencionado Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná, no âmbito das ações da UFF. No exercício de formular práticas educativas integradas às realidades das comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e outras desse município paraense, professores da UFF e educadores das comunidades se empenharam em desenvolver projetos sensíveis aos saberes tradicionais locais. A etnoeducação é um processo formativo voltado para a formação continuada de educadores da educação básica. Essa abordagem teórico-metodológica assume a perspectiva da aprendizagem e da formação como processo de pesquisa-intervenção (Rocha, Russi & Alvarez, 2013).

No termo “etnoeducação”, o prefixo “etno” remete à etnografia – abordagem inspiradora de uma forma de pesquisar, ancorada no encontro, no relacionamento e na aventura da experiência com a alteridade. A proposta da etnoeducação se afina com o método cartográfico de inspiração deleuziana, cujo conceito de pesquisar supõe a análise das implicações dos sujeitos envolvidos na pesquisa, com o intuito de cuidar e construir um corpo coletivo potente o suficiente para promover certas transformações da realidade social em que tais sujeitos estão inseridos.

Dessa forma, os projetos são concebidos no formato de pesquisa-intervenção e seguem premissas teórico-metodológicas em que o educador parte da construção de um problema, forjado por meio da análise coletiva de situações reais e concretas, envolvendo os educandos e seus familiares, bem como a comunidade escolar. Educação, cultura, tradição, memória e alteridade estão conectados com os saberes em diferentes contextos, sejam eles institucionais ou cotidianos. A centralidade da etnografia na pesquisa-intervenção contribui para o estabelecimento de relações que visam fortalecer um patrimônio cultural comum.

## **5 O PROJETO “MINHA CANOA ESTÁ EM PRIMEIRO LUGAR, MEU SONHO É SABER FAZER: SOMOS KATXUYANA DO RIO CACHORRO”**

Nessa parte do texto, descrevo brevemente o processo de ensino-aprendizado em etnoeducação sobre a canoa, que ocorreu em 2014 e voltou como tema de projeto no ano seguinte. Esse trabalho compartilhado tem reverberado de muitas maneiras na escola indígena e nós da universidade também aprendemos com os indígenas. Iniciativas como essa demonstram a potencialidade das memórias dos anciãos, motivadas por diferentes dispositivos. A oficina da canoa, por exemplo, foi suscitada pela imagem de um objeto musealizado, que se tornou inspiração nesse projeto de ensinar e aprender um saber fazer ancestral. A fotografia da canoa katxuyana, preservada no acervo do Nationalmuseet, da Dinamarca, chamou muito a atenção deles.

Essa canoa foi um dos objetos coletados no final dos anos de 1950, quando o pesquisador e curador do Departamento de Etnografia do Nationalmuseet, Jens Yde, e etnógrafos amadores, como Gottfried Plykrates e Christen Sødeberg, a serviço do museu, percorreram

aldeias na região da bacia do rio Trombetas, navegando pelos rios Mapuera e Cachorro, coletando objetos de diferentes povos indígenas, como os Waiwai, os Xerew, os Hiskariyana, os Katxuyana e outros. Muitos desses objetos posteriormente foram incorporados ao acervo do *Nationalmuseum* e de outros museus europeus (Russi & Kieffer-Døssing, 2019).

Com essa experiência o objeto do acervo de um museu adquiriu um novo sentido. Ao despertar memórias entre os anciãos da aldeia, a imagem desse artefato suscitou neles a vontade de ensinar os jovens uma tecnologia ancestral, sendo criada, assim, a oficina de canoas.

A ideia dos velhos se tornou um projeto educativo que recebeu o título de: “Minha canoa está em primeiro lugar, meu sonho é saber fazer: somos Katxuyana do Rio Cachorro”. A partir da produção de um texto coletivo, rapazes do 2º segmento da escola explicaram seus objetivos com esse projeto:

A primeira experiência de etnoeducação nós já tivemos, pois nós construímos uma casa tradicional (*tamiriki*), aprendendo os saberes de nossos ancestrais. Nós adoramos estudar com nossos pais e com nossas mães. Os mais velhos nos mostram o que é importante, eles querem muito multiplicar o que aprenderam com nossos bisavós no passado. No presente, é nossa vez de aprender com eles. Nossos pais que nos ensinaram querem nos formar. O que não sabíamos ontem, hoje nós estamos sabendo. Assim, queremos aprender a saber fazer a canoa, para que possamos ter noção e ensinar nossos filhos futuramente. Nós vamos aprender tudo aquilo que servirá para nossa nova geração. (Russi, Alvarez & Maciel, 2015, p. 46).<sup>5</sup>

Em maio de 2014, na aldeia Santidade, encontrei com os professores e estudantes do 2º segmento do ensino fundamental da

---

<sup>5</sup> Posteriormente, esse texto coletivo foi publicado pela UFF, no livro “Cadernos de Cultura e Educação para o Patrimônio”, volume 4 (Russi *et al*, 2015).

escola dessa aldeia. Juntos, lembramos temas de projetos de anos anteriores e as etapas de um projeto de etnoeducação: desde a escolha de temas de interesse coletivo, às estratégias de pesquisa (coleta de informações), registros do processo (fotografias, vídeos, desenhos, textos, músicas, dramatização, etc.), até o momento de apresentarem os resultados finais e compartilharem seus aprendizados com outras crianças e com a comunidade.

Embora a motivação para a oficina de canoa tenha partido de alguns anciãos, desde que viram as fotografias do objeto no museu, um dos rapazes da turma defendeu o tema da canoa durante uma aula. Para ele, era preciso aprender a fazer uma canoa: meio de transporte imprescindível para circular pela região em seus rios e, assim, eles se tornariam mais autônomos já que estavam comprando canoas de um povo indígena vizinho. Outros rapazes sugeriram outros temas para o projeto daquele ano, mas a justificativa para aprender a fazer canoa acabou prevalecendo. Hoje, o rapaz defensor do tema da canoa, já casado e com um filho pequeno, é professor nessa escola.

Decidido o tema da canoa, os rapazes começaram a colocar em prática a ideia do projeto. Assim, em um primeiro momento, os homens acompanharam os rapazes até a mata para escolher a árvore mais propícia para a construção de uma canoa de grandes dimensões. Eles saíram da aldeia e fizeram uma caminhada de mais de uma hora pela mata até encontrar a árvore que foi derrubada naquele momento – *piyu*. A caminhada até aquele local na mata, onde a canoa foi confeccionada, passava por lugares difíceis, mata fechada e áreas alagadas. Para essa oficina havia uma equipe de jovens, supervisionada por um dos anciãos, que era responsável pela construção da canoa. Uma canoa grande tem dimensões que variam. A que foi confeccionada durante o projeto tinha 12 metros de comprimento e 2 metros de largura. Sua confecção se deu na própria floresta por um processo difícil e demorado até sua conclusão.

Nós, da universidade, voltamos à aldeia uns meses depois para acompanhar o desenvolvimento do projeto. Como a canoa grande levaria muito tempo até ser finalizada, naquela oportunidade, o velho João do Vale Pekirirua decidiu mostrar, em uma única etapa, como se faz uma canoa. Para tanto, ele escolheu a estratégia de confeccionar uma canoa miniatura, demonstrando aos rapazes todas as etapas dessa tecnologia ancestral.

Por isso, ele sugeriu nossa ida ao lado oposto do rio para que ele pudesse demonstrar como se faz uma canoa tipo katxuyana, utilizando uma madeira mais mole conhecida como molongó. Os rapazes, que na ocasião tinham entre 12 a 16 anos, observavam atentamente as explicações e os movimentos do velho.

Foi um trabalho coletivo, cada um fazia um pouco, de forma que todos puderam participar. Essa atividade, que inicialmente foi planejada para produzir uma canoa em miniatura, acabou resultando na confecção de várias minicanoadas, tão entusiasmados ficaram os jovens aprendizes. Na aldeia, os rapazes continuaram, mais tarde, a talhar suas próprias canoinhas, sozinhos ou em grupos. Cada um queria mostrar o resultado do seu trabalho, que se estendeu por uma semana.

Ao final, fizemos um encerramento do projeto na escola, que funciona na casa tradicional *tamiriki*, onde toda a aldeia estava reunida para ouvir os relatos dos rapazes e também das moças. Um dos velhos falava em katxuyana e depois traduzia para o português. Ele destacou a importância do aprendizado dessas tradições e o quanto isso é importante para a vida social e econômica da aldeia. Falou, ainda, sobre a relevância desse conhecimento no processo de demarcação de seu território.

No ano seguinte, de 2015, os rapazes escolheram “aprender a fazer peneira” como tema do projeto. Porém, eles perceberam a grande necessidade da comunidade: ainda faltavam canoas para as famílias se deslocarem. Assim, eles resolveram voltar ao tema do projeto do ano anterior. Como a canoa grande começada no ano anterior ainda não tinha sido terminada, eles decidiram que aquele era o momento certo para dar continuidade até que esta ficasse pronta.

Mais uma vez, um dos anciãos se prontificou a continuar os ensinamentos para a confecção da canoa. No primeiro dia, todos os alunos, e não apenas os rapazes, foram até o local da floresta onde estava a canoa. Nessa aula de campo, as meninas observaram e fizeram seus relatórios, já os meninos foram aprendendo na prática. Cada um tinha uma tarefa a cumprir e, para tanto, usava algum tipo de ferramenta ou equipamento (como facão, martelinho, enxó, motosserra). Os meninos se dedicaram quase uma semana à confecção da canoa que, por fim, foi concluída. No desenho a seguir, o jovem Jacson detalha as etapas para a confecção de uma canoa.



Legenda: À esquerda a versão katxuyana da *tamiriki*, onde funciona a escola. À direita, uma versão mais antiga da casa, modelo “waiwai”. Na frente, o campo de futebol usado diariamente pelos moradores da aldeia.

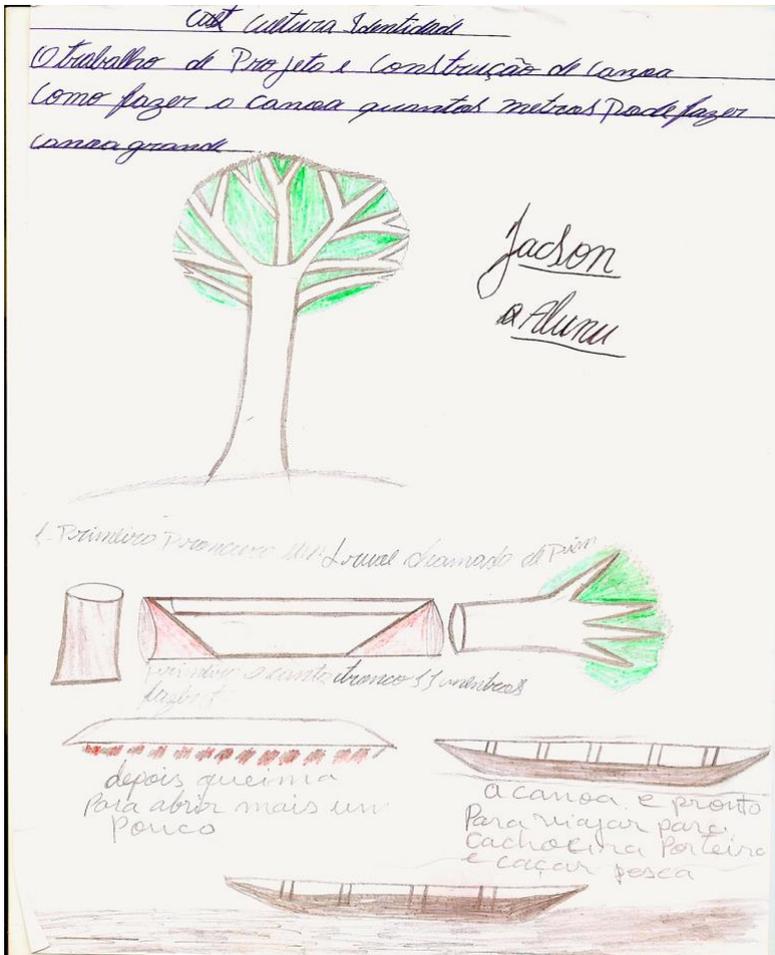
Figura 1 – Fotos das *tamiriki*<sup>6</sup>

Fonte: Acervo próprio, aldeia Santidade, 2015.

Os desenhos apresentados a seguir mostram etapas desse saber ancestral (Figura 2) e a aparência geral da canoa ao final do processo (Figura 3).

---

<sup>6</sup> O processo de recuperação do processo construtivo da casa tradicional *tamiriki* entre os Katxuyana foi discutido em minha tese de doutorado em Memória Social / UNIRIO (Russi, 2014). Na figura 1, a casa à direita, que ficou nos moldes desejados pelos moradores da aldeia Santidade, pois foi construída com ajuda dos indígenas Wawai, foi desativada porque o teto cedeu.



Legenda: Texto – Arte, cultura e identidade: o trabalho de construção da canoa – como fazer a canoa, quantos metros pode fazer uma canoa grande. 1. Primeiro procura a árvore chamada de *piyu*. Corta o canto, tronco 11 metros. Depois queima para abrir mais. A canoa está pronta para viajar para Cachoeira Porteira e caçar e pescar.

Figura 2 – Desenho do jovem Jacson: “Fazendo uma canoa”

Fonte: Acervo do Programa Educação Patrimonial em Oriximiná, aldeia Santidade, 2015.

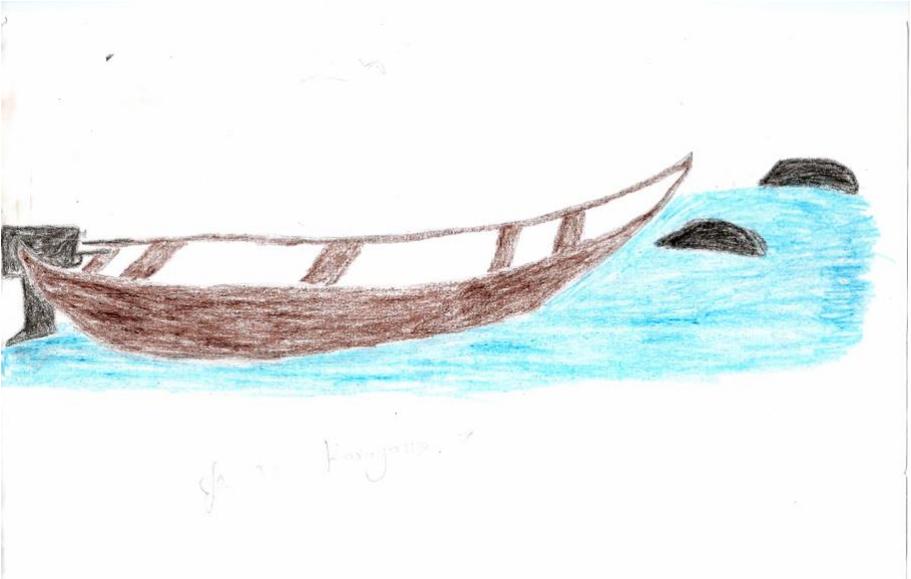


Figura 3 – Desenho do jovem Josivan – aspecto final da canoa: “A nossa canoa”

Fonte: Acervo do Programa Educação Patrimonial em Oriximiná, aldeia Santidade, 2015.

Desenhos como estes e relatos que os rapazes, e também as moças, apresentaram à comunidade serviram para que esses jovens demonstrassem seu aprendizado. Os desenhos funcionaram também como registro desta experiência, uma memória sobre a retomada deste tipo de tecnologia. Num outro sentido, tais desenhos registraram os próprios relatos dos velhos e aquilo que foram observando o ancião fazer, um processo que alguns velhos só tinham em lembranças muito remotas. Como os desenhos foram exibidos num mural da escola onde os demais alunos puderam apreciar, inclusive às crianças pequenas que não falam português, funcionaram ainda para compartilhar como se dá o processo desse saber fazer antigo, dessa tecnologia katxuyana.

## **6 OS SABERES, OS FAZERES, AS MEMÓRIAS: À GUIA DE CONCLUSÃO**

A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas defende um conjunto de direitos a esses povos, que devem ser garantidos pelos países-membros. O patrimônio cultural é um desses direitos. Como afirmamos anteriormente, a autovalorização cultural tem sido, para muitos povos, uma importante estratégia política na defesa desses direitos. As práticas educativas em etnoeducação evidenciam um interessante percurso para a educação indígena, que pode contribuir com essa perspectiva.

Algumas características da abordagem da etnoeducação nos foram reveladas tanto pelos professores da escola, quanto pelos jovens, ao final de mais um ano de projeto. Na avaliação sobre os projetos de etnoeducação, eles destacaram alguns aspectos que consideraram importantes: 1) o aprendizado fora da sala de aula; 2) a participação da comunidade, especialmente dos mais velhos; 3) a percepção de que errando também se aprende, ao longo do processo de pesquisa-intervenção; 4) o grande envolvimento das crianças e de outros estudantes da escola; 5) a escolha de temas sensíveis às demandas da comunidade.

A participação de alguns anciãos da aldeia tem sido importante em projetos como os de etnoeducação, por muitos motivos. Primeiro, pelo próprio incentivo e protagonismo que eles têm nas ações de valorização de sua cultura a partir de suas lembranças ou a partir da análise das fotografias dos objetos dos museus, como foi o caso do projeto aqui descrito. Segundo porque, em muitas ocasiões, eles ajudam na comunicação com os estudantes, já que nem todos os jovens compreendem bem o português, sua segunda língua.

Os velhos e as velhas participam não apenas como informantes. Ao assumirem o papel de professores e professoras, eles compartilham seus conhecimentos de diferentes maneiras, inclusive na própria escola. Em algumas ocasiões, os estudantes os visitam em casa, em outras, acompanham os anciãos em atividades fora da escola, que chamamos de aula de campo.

Um dos velhos, o já referido João do Vale Pekiriruwa, tem sido um grande incentivador para que antigas práticas culturais sejam

conhecidas pelos jovens. Não são apenas lembranças nostálgicas de saberes e fazeres que não fazem mais sentido na atualidade, mas um aprendizado que, atento às demandas contemporâneas da aldeia, valoriza a própria cultura. Os jovens comparam e percebem, muitas vezes, que alguns objetos dos não indígenas não são melhores se comparados àqueles que os velhos faziam. As moças, por exemplo, falaram que os potes de plástico usados para guardar líquidos não são tão bons quanto os potes cerâmicos, que mantêm o líquido mais fresco para beber.

É profundamente tocante o interesse dos jovens katxuyana em aprender com os mais velhos e a mobilização da população da aldeia para garantir a transmissão de saberes e fazeres, atualizando esses saberes para a contemporaneidade.

A canoa conservada no acervo do museu da Dinamarca se mostrou elemento potente para despertar memórias. O processo de aprendizado dos jovens foi conduzido pelos anciãos e, no caso da oficina de canoas, produziu miniaturas que se tornaram brinquedos nas mãos das crianças, revestindo de novos significados os objetos musealizados.

No Brasil contemporâneo, como apresentado no artigo, vivemos tempos de retrocesso e ameaças aos direitos dos povos indígenas. A morte de anciãos, como Honório Awaku Kaxuyana, traz preocupações e tristeza ao povo Katxuyana. Há, ainda, muitos desafios pela frente e projetos de educação de valorização de patrimônios culturais, cujo protagonismo é dos próprios indígenas, podem contribuir na defesa dos direitos desses povos.

Por fim, para Angela Amanakawa, importante articuladora katxuyana, a geração de jovens adultos está “fazendo a sua parte”, contribuindo no processo de reocupação de seu território. Segundo ela, tais processos os tornam “[...] mais fortes e com a sensação de estarmos no caminho certo nessa luta de retomar nossas casas e território.” (Amanakawa apud Pereira, 2020, *on-line*).

## Referências

Abreu, R. (2005). Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 31, 100-125.

Abreu, R. (2007). Tal antropologia, qual museu? In R. Abreu, M. Chagas & M. Santos (Eds.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas* (pp. 138-178). Rio de Janeiro: Garamond.

Arantes, A. A. (Org.). (1984). *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense.

Brasil. (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF.

Caixeta de Queiroz, R., Gonçalves Girardi, L. (2012). Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 13(25), 15-42.

Clifford, J. (1997). “Museums as contact zone”. In *Routes: travel and translation in the late twentieth century* (pp. 188-219). Cambridge: Harvard University Press.

Comissão Pró-Índio. (2019). *Governo anuncia nova hidrelétrica na Amazônia que impactará Terras Indígenas e Quilombolas*. Site oficial, 23 jan. Disponível em: <http://cpisp.org.br/governo-anuncia-nova-hidreletrica-que-impactara-terras-indigenas-e-quilombolas/>.

\_\_\_\_\_. (2020). *Localização das terras indígenas em Oriximiná*. Site oficial. Disponível em: <https://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/indios-e-quilombolas/povos-indigenas/>.

Cury, M. X. (Org.). (2016). *Direitos indígenas no museu: novos procedimentos para uma nova política – a gestão de acervos em discussão*. São Paulo: USP; Brodowski: MAE.

Dias, N. (2007). Antropologia e museus: que tipo de diálogo? In R. Abreu, M. Chagas, M. Santos (Eds.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas* (pp. 126-137). Rio de Janeiro: Garamond.

Freire, J. R. B. (2020). *O patrimônio cultural indígena*. Cursos Miniweb [on-line]. Disponível em: [http://www.miniweb.com.br/historia/Artigos/i\\_contemporanea/PDF/patrimonio\\_indio.pdf](http://www.miniweb.com.br/historia/Artigos/i_contemporanea/PDF/patrimonio_indio.pdf).

Frikel, P. (1970). Os Kaxuyana: notas etno-históricas. *Publicações avulsas*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 14.

Gallois, D. (1991). O acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural. *Ciências em Museus*, 1( 2), 137-142.

Gallois, D. (1983). Kaxuyana. In D. Gallois & Carlos A. Ricardo (Coords.). *Povos Indígenas do Brasil: Amapá e Norte do Pará* (pp. 215-223). São Paulo: CEDI, v. 3.

Gregory, C. A. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Os indígenas no censo demográfico 2010*. Brasília, DF. Disponível em: [https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2017). *Cidades*. Site oficial. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/oriximina/panorama>  
International Council of Museums (2017). *ICOM code of ethics for museums*. Site oficial. Disponível em: <https://icom.museum/wp-content/uploads/2018/07/ICOM-code-En-web.pdf>.

Instituto Socioambiental. (2005). *Quem são*. Site oficial. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quem\\_são](https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_são).

Instituto Socioambiental. (2014). *Quadro geral dos povos indígenas, a partir de Siasi/Seasai*. Site oficial. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro\\_Geral\\_dos\\_Povos](https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos).

Lima Filho, M. & Athias, R. (2016). Dos museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade. In C. Rial & Elisete Schwade (Orgs.). *Diálogos antropológicos contemporâneos* (pp. 71-83). Rio de Janeiro: ABA.

Moodie, D. (1991). Social existence and practice of personal integrity: narrative of resistance on the South African gold mines. In A. D. Spiegel & P. A. Mcallister (Orgs.). *Tradition and transition in Southern Africa* (pp. 39-63). Johannesburg: Witwatersrand University Press.

Organização das Nações Unidas. (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Site oficial. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>

Organização das Nações Unidas (2016). *Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas*. Disponível em: <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/es/documentos/country-reports/154-report-brazil-2016>.

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. (2008). *Declaração dos Direitos do Povos Indígenas*. Site oficial. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaraçao das Nacoes Unidas sobre os Direitos dos Povos Indigenas.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaraçao%20das%20Nacoes%20Unidas%20sobre%20os%20Direitos%20dos%20Povos%20Indigenas.pdf)

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. (2009). *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: perguntas e respostas*. Rio de Janeiro: UNIC.

Pereira, D. (2020). *Povo Katxuyana perde mais um guardião de suas memórias e conhecimentos*. Site oficial do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé), 19 jun. 2020. Disponível em: <https://www.institutoiepe.org.br/2020/06/povo-katxuyana-perde-mais-um-guardiao-de-suas-memorias-e-conhecimentos/>.

Rocha, G., Russi, A., & Alvarez, J. (2013). Etnoeducação patrimonial: reflexões antropológicas em torno de uma experiência de formação de professores. *Pro-Posições*, 24(2 [71]), 55-67.

Russi, A. (2014). *Tamiriki, pata yotono kwama: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do rio Cachorro (Orximiná/PA)*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Russi, A. (2018). Coleções etnográficas, povos indígenas e práticas de representação: as mudanças nos processos museais com as experiências colaborativas. *Revista Sociedade e Cultura*, 21(1), 72-94.

Russi, A. & Abreu, R. (2019). “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizontes Antropológicos*, (53), 17-46.

Russi, A., Alvarez, J. & Maciel, S. (Orgs.). (2015). *Cadernos de cultura e educação para o patrimônio*. Niterói.

Russi, A. & Endreffy, M. (2017). *Dos museus aos sujeitos: levantamento das coleções etnográficas dos Katxuyana*. Relatório de pesquisa de iniciação científica do CNPq. Niterói.

Russi, A. & Kieffer-Døssing, A. (2019). Museums and indigenous memories: the collections of the Katxuyana and the contemporaneity of musealized material culture. *Museum & Society*, 17(3), 494-509.

Russi, A., Kieffer-Døssing, A. & Endreffy, M. (2016). A mediação cultural no âmbito da educação patrimonial: coleções etnográficas em possíveis diálogos entre universidades, museus e os ameríndios Katxuyana. *Acesso Livre*, 6.

Sahlins, M. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 3 (1) 41-73.

Salisbury, R. (1984). Affluence and cultural survival: an introduction. In R. Salisbury & E. Tooker. (Orgs.). *Affluence and cultural survival* (pp. 1-11). Washington, DC: The American Ethnological Society.

Shepard Jr., G.; Garcés, C.; Robert, Pascale; Chaves, C. (2017). Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 12(3), 765-787.

Turner, T. (1987). The politics of culture. In B. Spooner. (Ed.). *Conservation and survival*. Oxford: Oxford University Press.

Velthem, L. H. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e analyses. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 7(1), 51-66.

# **MEMÓRIA SOBRE A PANDEMIA DA GRIPE ESPANHOLA A COVID-19: LEMBRAR E ESQUECER VIDAS EM JOGO**

**Lobelía da Silva Faceira**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-7295-4909>

**José Paulo de Moraes Souza**

Museu Penitenciário, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8132-5912>

**Nívia Valença Barros**

Universidade Federal Fluminense, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-0501-9371>

## **1 INTRODUÇÃO**

O capítulo se propõe a traçar uma linha de discussão entre as duas Pandemias, a primeira denominada de Gripe Espanhola de 1918 e a segunda COVID-19 de 2020, destacando as especificidades do contexto prisional. Assim, buscamos pontos em que esses dois momentos se tocam e conversam no tocante a traços sociais emblemáticos de cada época, mas que reverberam do primeiro momento assinalado até a atualidade.

Pensar duas pandemias e seus rebatimentos e atravessamentos no contexto das prisões é pensar em processos de lembrança e esquecimento. Ao pensar na prisão, suas contradições, ambivalências e violações de direitos, por vezes, tentamos estudá-la e adjetivá-la numa perspectiva interdisciplinar e múltipla.

É por ir atrás do interdisciplinar, das lembranças, do esquecimento e dos restos, que a memória se diferencia dos demais campos. É a partir dela que conseguimos construir um conhecimento interdisciplinar e multifacetado que, longe de abalizar afirmativas e certezas, nos leva por um caminho de significações que certamente se voltará a novos questionamentos e pesquisas.

A memória social é uma construção processual, onde o sujeito reconstrói o passado com base nas questões relacionadas à sua subjetividade e sua perspectiva presente. Conseqüentemente, a concepção de memória social não deve se restringir à esfera por meio da qual uma sociedade representa para si mesma a articulação de seu presente com o seu passado, ou seja, o modo pelo qual os sujeitos sociais representam a si próprios e as suas relações sociais. A memória social não deve se restringir ao campo das representações coletivas, uma vez que a realidade social é um processo (constituído por tensões e disputas) em constante movimento. (GONDAR, 2005).

Conceber a memória como processo não significa excluir dele as representações coletivas, mas, de fato, nele incluir a invenção e a produção do novo. Não haveria memória sem criação: seu caráter repetidor seria indissociável de sua atividade criativa; ao reduzi-la a qualquer uma dessas dimensões, perderíamos a riqueza do conceito. (Gondar, 2005, p. 26).

O capítulo analisa as duas pandemias e a política de saúde nas prisões, compreendendo a memória social como um campo de estudo dos processos dinâmicos e contraditórios da vida social, sendo perpassado pelas redes de poderes, pela produção da lembrança e esquecimento dos sujeitos sociais, pela identidade e diferenças dos grupos sociais.

A Memória Social encontra-se inserida entre lutas e relações de poder, caracterizando-se pelo embate de lembranças e esquecimentos (GONDAR, 2005). A partir do campo da memória social, podemos analisar as prisões como um espaço de disputa e embate de poder, no qual o Estado define o que e quem deve ser lembrado, principalmente aquele que está sob sua custódia.

Pensar a memória social no âmbito do sistema penitenciário brasileiro é problematizar a ausência de ações do Estado no sentido de preservar documentos, objetos e instituições, que retratam a memória das prisões. Memória que é indispensável para dar visibilidade e analisar as práticas punitivas, suas transformações e seus processos de repetição da lógica disciplinar. Ao contrário, observamos a

desvalorização da documentação e acervo histórico, bem como o processo de implosão ou abandono de construções históricas (as primeiras prisões), constituindo processos de esquecimento.

O capítulo apresenta uma breve análise do contexto de pandemia da Gripe Espanhola de 1918 e da COVID-19 de 2020 no contexto prisional, enfatizando o campo de correlações de forças entre a memória institucionalizada, oficial e a memória construída pelos sujeitos sociais.

Para tanto, o capítulo está estruturado em três partes. Num primeiro momento, abordamos brevemente a pandemia da Gripe Espanhola e a memória social do centro de triagem e isolamento Lazareto, inaugurado em 1886 na Ilha Grande, destacando os processos de apagamento e esquecimento caracterizados pela ausência de ações do Estado no sentido de enfrentamento da Gripe Espanhola e também de preservação da memória do Lazareto e de outros dados e documentos sobre as prisões neste período histórico.

Numa segunda seção, apresentamos uma análise da política de saúde em espaços de privação de liberdade no cenário contemporâneo, destacando os avanços efetivados a partir da configuração da Lei 7.210, de 11 de julho de 1984 – denominada como Lei de Execuções Penais (LEP) e os desafios da garantia do direito à saúde no âmbito da execução penal.

A LEP é o instrumento legal que normatiza os direitos e deveres dos presos, prevendo que o “tratamento” do preso no Brasil deve ser realizado em condições, que permitam justa reparação do delito cometido sem prejuízo da integridade física, mental e social do preso. Para tanto, a legislação prevê o desenvolvimento de políticas sociais, que possibilitem a garantia dos direitos humanos e sociais da população carcerária, bem como o desenvolvimento das “condições de retorno ao convívio social”.

O artigo 11 da LEP estabelece que a população carcerária tem direito à assistência material, jurídica, religiosa, social, educacional e à saúde; representando assim, no plano normativo uma inovação no atendimento às necessidades sociais, jurídicas, religiosas e educacionais dos presos, sendo os mesmos considerados legalmente como sujeitos sociais e cidadãos.

Dentre os diversos direitos sociais da população carcerária, na última seção, analisamos as contradições e mediações implícitas à

operacionalização da política setorial de saúde no âmbito da execução penal, problematizando a perspectiva da universalidade, equidade e integralidade da saúde nas prisões no contexto da pandemia da COVID-19.

## **2 O LAZARETO E A GRIPE ESPANHOLA: RASTROS E ESQUECIMENTOS.**

Nietzsche (2003, p.7-8) relata que “o homem não pode esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou; por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto”. As ações do passado marcam de alguma forma nosso presente e, portanto, é de extrema importância um olhar mais científico e nesse caso o ponto de apoio deste artigo é a Memória Social. As ações do passado por vezes são repetidas, reproduzidas e rememoradas, sendo privilegiada no campo de correlações de forças da memória social a dimensão oficial e institucional. Pensar as políticas de enfrentamento ou de não ação do Estado com relação à Gripe Espanhola é rememorar o surgimento do Lazareto, suas práticas punitivas e de isolamento.

Durante o império de D. Pedro II surgiu a necessidade de que um Lazareto fosse construído, ou seja, uma espécie de hospital de quarentena adequado ao tratamento de viajantes e imigrantes do cólera-morbo, malária e outras doenças. Uma comissão foi constituída para escolher o lugar apropriado para a construção do Lazareto e, após sugestões, foi escolhida a Ilha Grande, pois apresentava as condições necessárias de isolamento e habitação. A autorização de sua construção deu-se em 06 de julho de 1884 (SANTIAGO *et al.*, 2009).

Em 19 de novembro de 1884, a Coroa adquiriu de Alfredo Guimarães a Fazenda do Holandês e, naquele mesmo ano, iniciaram-se as obras cujo responsável foi o engenheiro Francisco de Paula Freitas e seu ajudante, Henrique Álvares da Fonseca. A obra foi finalizada em 1886 e tiveram cuidado para dividir os alojamentos conforme as classes dos navios (primeira, segunda e terceira classes), não permitindo que se misturassem as classes. Para isso, aproveitaram parte da construção da fazenda para os alojamentos. Os pavilhões de 1ª e 2ª classes foram construídos a uma distância de 500m da orla marítima, enquanto os de 3ª classe encontravam-se à beira-mar. O Lazareto

funcionou de 1886 a 1913. (SANTIAGO *et al.*, 2009). Vale lembrar, nesse contexto, das palavras de Foucault (1987, p. 139):

A vigilância médica das doenças e dos contágios é aí solidária de toda uma série de outros controles [...] Pouco a pouco um espaço administrativo e político se articula em espaço terapêutico; tende a individualizar os corpos, as doenças, os sintomas, as vidas e as mortes; constitui um quadro real de singularidades justapostas e cuidadosamente distintas. Nasce da disciplina um espaço útil do ponto de vista médico.

Assim, Foucault nos assevera o início das instituições de controle, que surgem por meio das Escolas e dos Hospitais, por isso transformar um hospital em prisão se deu de maneira natural. O Lazareto possui as condições necessárias para uma prisão tendo em vista o controle e a disciplina rígida, além do isolamento necessário para a contenção das doenças infecciosas, o que de certa forma contribuíram para a sua transformação em prisão.



Lazareto (Acervo Arquivo Nacional)

Pensar a divisão dos alojamentos em classes é evidenciar o processo de hierarquização, subordinação e contradição das classes sociais, sendo destinado as classes mais empobrecidas o pavilhão de terceira classe, mais próximo do mar e com instalações mais precarizadas.

Para Goulart (2003, p. 34 e 35), o Lazareto da Ilha Grande era o único do país e a prática da quarentena hospitalar tornava-se um obstáculo às práticas comerciais e ao deslocamento da mão de obra. Além disso, embora tenha sido uma das obras mais caras do período do império, tendo em vista as acomodações da primeira classe, não possuía instalações, nem material flutuante para a prática das inspeções sanitárias aos navios que chegavam ao porto.

O Lazareto foi destinado à prisão militar preventiva em dois momentos: entre 1925 e 1927, e de 1930 até 1945, durante o governo de Getúlio Vargas. Tendo em vista as características arquitetônicas de vigilância, o exército ficou responsável pela guarda dos prisioneiros, sendo utilizado o prédio destinado à 3ª classe, cujas medidas eram de 55 metros em cada lateral, possuindo diferentes salas e salões e com área interna subdividida em dois pátios cercados por muros.

Em 1932, foram presos os que participaram da revolta Constitucionalista. Com o ingresso desses novos presos o efetivo carcerário atingiu aproximadamente dois mil presos.



Pavilhões destinados aos passageiros de terceira classe no Lazareto (Acervo Arquivo Nacional)

No ano de 1942 foi transferida para o espaço físico do Lazareto a Colônia Penal Cândido Mendes, que existiu até 1962 quando, por ordem do governador Carlos Lacerda, o prédio do antigo Lazareto foi implodido. (SANTIAGO *et al.*, 2009).

Rememorar o Lazareto é problematizar duas questões centrais: primeiro, a ação de enfrentar questões de saúde com práticas de isolamento, distanciamento, processos de disciplina e padronização de

hábitos e comportamentos, sendo perpassada como destaca Foucault (1987) por uma lógica de controle social. Uma segunda questão é destacar a ausência da preservação dos espaços de memória. O prédio do Lazareto constituía um espaço de memória da prisão, de práticas de saúde e controle social do final do século XIX e do século XX, que foram implodidas, apagadas e esquecidas.

Atualmente encontramos as ruínas em meio a vegetação que se alastra pelo local, onde fora o Lazareto e depois Colônia Penal Cândido Mendes. Os visitantes e turistas que se dirigirem à Praia Preta (Ilha Grande/ Rio de Janeiro) podem apreciar as ruínas que ainda resistem ao tempo, mas pouco ou quase nada sabem sobre o local, a história das prisões e suas memórias.



Ruínas da Colônia Penal Cândido Mendes (Acervo Museu Penitenciário RJ)

Esses espaços, quase todos destruídos, são relegados ao esquecimento pelas autoridades instituídas de forma que “também podem ser lidos como patrimônios dissonantes, carregados de embates éticos, oscilando entre tentativas de preservação e a condenação ao esquecimento”. (BORGES. 2018, p. 312.) Assim, entre o espaço de condenação e a preservação desses espaços de memória há uma lacuna imensa que relega as antigas construções prisionais a meros vestígios de um período e suas punições institucionais, algo que de fato não se queira lembrar e por isso destinados ao apagamento.

No entanto, esquecer é mais político do que natural e mais institucional do que social. Há uma condução em certos tipos de esquecimento ou uma tentativa de apagamento realizado pelos órgãos

estatais como uma forma de controle, mas esse controle nem sempre é efetivo, a humanidade reage a essas tentativas.

É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada, podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação. (Pollak, 1992, p. 201)

Para Gondar (2000), quando observamos a memória no presente é uma forma de pensar o passado a partir do futuro que se almeja. Dessa forma, quando observamos antigas memórias trazemos reflexão e aprendizado para o presente construindo um futuro com mais experiências e possibilidades de acerto. Ao inverso, se não aprendermos com o passado, somos induzidos ao acaso, nos colocando frente ao inesperado e passando pela mesma experiência avassaladora novamente, sem sabermos como que passamos por ela anteriormente.

Segundo Gondar (2000), esquecemos não somente a segregação, mas a maneira pelas quais segregamos, e desta forma, o esquecimento torna-se um fenômeno natural e ainda, segundo a autora, o tempo passa a ser visto como um caminho na direção do idêntico, da mesmidade e da homogeneidade, o que de certa forma deixa a sociedade confortável em seu processo de punição, uma vez que o apagamento é total.

Os processos de apagamento e esquecimento evidenciados na ação do Estado com relação ao Lazareto se repetem quando analisamos as políticas de enfrentamento à Febre Espanhola (1918). A Pandemia de 1918 foi um fato marcante que deixou milhares de mortes, mas que a extensão da doença foi apagada da "Grande Memória Popular" numa proporção que ficamos apenas com rastros dessas memórias que surgem ao acaso e assim, recaímos no mesmo erro de não tomar as devidas precauções aprendidas no passado com erros e acertos, "pagando um alto preço" com vidas humanas.

Nesse sentido cabe aqui “lançarmos luz” sobre esse passado para que possamos trazer algumas reflexões. Em 1918 uma pandemia de gripe se abateu sobre o mundo e o número de mortos foi maior do que os da Primeira e Segunda Guerra Mundial, da Guerra da Coréia e Vietnã juntas e assim a doença foi denominada de influenza espanhola, gripe espanhola ou espanhola. (GOULART, 2003, p. 12 e 13). Segundo Monteleone<sup>7</sup> tivemos três grandes ondas de gripe. Temos os primeiros casos observados em março de 1918 no Kansas, Estados Unidos, sendo acometidos pela moléstia os soldados baseados num campo de treinamento que se preparavam para ir lutar na Primeira Guerra Mundial. Num segundo momento, mais letal, a gripe atingiu a Europa, matando soldados nas trincheiras e a população civil nas cidades. No que diz respeito a denominação da Gripe, esta se deu tendo em vista que a imprensa espanhola divulgou o elevado número de casos da doença, provavelmente em Sam Sebatían (naquele país) e por isso recebeu o nome de Gripe Espanhola. (GOULART, 2003, p. 12 e 13).

No Brasil a gripe chega em setembro de 1918, mas os médicos da época atestam como simples resfriado coletivo (GOULART, 2003, p. 32). Nesse sentido, uma vez que a virulência da gripe foi abafada tendo em vista a Primeira Guerra e as possíveis consequências de uma notícia desmotivadora para o campo de batalha, a doença que para muitos viria a ser fatal não foi amplamente divulgada. Ainda segundo a autora, a documentação oficial “lança pouca luz” as informações sobre a Pandemia e quando informa atenua a moléstia. Sendo assim, uma vez que não ocorreu uma prevenção de fato, os navios que aqui chegavam com os doentes não passavam pelo Lazareto e a função deste que seria a quarentena dos doentes não ocorreu.

Interessante ressaltar que diferente da COVID-19, a Gripe Espanhola afetava em um número maior os mais jovens, entre 20 e 40 anos de idade. Um olhar da ciência hoje sobre esse fenômeno identifica que o corpo dos infectados recebia uma elevada dose de resposta quando contraía a doença, assim essa reação foi denominada de “tempestade de citocina”, quando o corpo reage de maneira extrema a um vírus, é uma hiper-reação do sistema imunológico. Os indivíduos

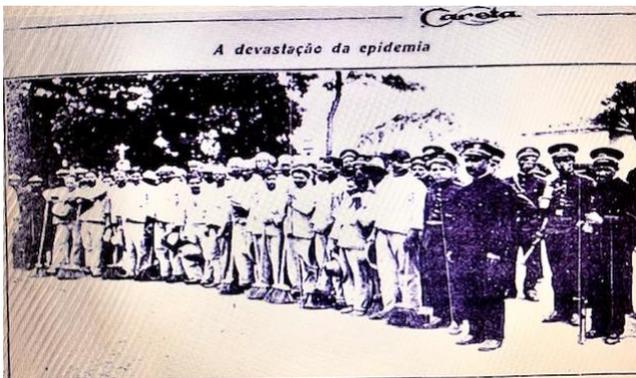
---

<sup>7</sup><https://www.brasildefato.com.br/2020/04/03/gripe-espanhola-a-pandemia-esquecida-que-varreu-o-mundo-em-1918>. Acessado em

29/07/2020 às 14:36

que possuíam um sistema imunológico deficiente, como os mais velhos e as crianças morriam menos.

Com o avançar da doença no final da Pandemia, os corpos eram amontoados em caminhões e segundo (GOULART, 2003, p. 51 e 52) entre eles ocorriam de alguns estarem vivos e enterrados em valas comuns. Trabalhadores foram contratados para os enterros, mas muitos foram acometidos pela doença, e por fim o Estado retirou os presos condenados da Casa de Correção para essa tarefa, o que causou muito alarde por parte da imprensa e da população. Cada preso receberia cinco mil réis por dia de trabalho como coveiro.



Presos da Casa de Correção da Corte destacados como coveiros no Caju. A Careta. Nº 542. 09/11/1918

Ao analisar o contexto da Gripe Espanhola no cenário brasileiro, observamos a falta de transparência nas informações sobre os números de casos; o crescimento diário do número de enfermos; a mudança constante do cotidiano das cidades; o fechamento de bancos por falta de funcionários saudáveis; a diminuição do número de trens e transportes públicos; a diminuição do número de médicos atendendo em hospitais devido à contaminação; e as subnotificações, que geram informações imprecisas, descontraídas e que respaldam a ineficácia e ineficiência das políticas públicas.

Novamente evidenciamos a ausência de uma intervenção eficaz do Estado e, principalmente, a adoção de uma política caracterizada pela não ação ou pelo enfrentamento de uma pandemia como uma “simples gripe”, ocasionando contaminação e aumento no número de

mortes. A subnotificação, a falta de acesso as informações e transparência nas ações perpassam este cenário.

Os dados sobre o enfrentamento da Gripe Espanhola nas prisões limitam-se as estratégias de isolamento dos casos identificados e a utilização da força de trabalho dos presos em atividades ocupacionais como cozeiros, evidenciando a ausência do debate da saúde como direito social da população carcerária e como objeto da política pública de execução penal.

A partir das contribuições da memória social, analisamos que as instituições que compõem a sociedade – dentre elas as prisões – não são atemporais e a-espaciais. Isso significa que, primeiro: elas lançam mão, com maior ou menor intensidade, de protocolos memorizados e reproduzidos social e historicamente, que mantêm a sua existência e reprodução ao longo do tempo. Se isso não ocorresse, não presenciáramos a manutenção de uma instituição, mas sim o seu esfacelamento e a edificação de outra que funcionasse e assumisse o seu lugar. Assim, os laços que ela estabelece com o passado funciona como um fio de temporalidade, que liga as ações do presente com o *antes* e, mais do que isso, conecta-se ao *depois*, ao futuro. Se a instituição apresenta função/objetivo, ela atua de forma a alcançar seus produtos a posteriori. Isso não quer dizer que estes espaços não passam por processos de transformação e metamorfose. Na verdade, sendo imprescindível manter a sua legitimidade – atrelada a sua funcionalidade – é impreterível que estes lugares sociais abarquem as novas demandas e necessidades que atravessam a vida social.

A instituição prisão faz parte do meio que ela está inserida. Destarte, não é possível a concebemos sem considerar as tramas que atravessam as relações sociais, econômicas e culturais que conformam uma determinada realidade, configuram as relações e instituições que ali se estabelecem. Esses elementos funcionam como linhas que bordam o tecido social, criando formas variadas que conformam a sociedade, cada qual com o seu contorno. Estas relações, que também não se fazem descoladas de temporalidade – mas que estão em constante e complexo movimento – influem nas relações e subjetividades.

Pensar a categoria de memória social no âmbito das prisões e da política de saúde no contexto da execução penal é evidenciar os avanços que o aparato legal desenvolve na concepção de direitos

sociais e políticas sociais nas prisões, mas observar rastros da concepção funcionalista e conservadora na forma como o Estado se comporta e intervém perante uma pandemia. Neste sentido, na próxima seção apresentamos os avanços e desafios que perpassam a política de saúde no sistema penitenciário.

### **3 A POLÍTICA DE SAÚDE EM ESPAÇOS DE PRIVAÇÃO DE LIBERDADE NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO.**

A Lei de Execuções Penais (LEP) e as normativas no âmbito do sistema penitenciário estabelece, no seu artigo 11, o direito dos presos às formas de assistência material, à saúde, jurídica, educacional, social e religiosa. Nesse sentido, a LEP ressalta um novo olhar sobre esses indivíduos como sujeitos e cidadãos de direitos, considerando os elementos necessários a reconstrução de suas vidas.

A assistência, anunciada na LEP como direito, é ressaltada na perspectiva de efetivar ações voltadas à recuperação dos presos e a garantia dos serviços sociais, que possibilitam a inclusão social do indivíduo, sendo considerada, como ação indispensável ao “tratamento penal”, colocando o preso na condição ambígua de cidadão e, ao mesmo tempo, “sujeito em disfunção social”.

As políticas sociais desenvolvem-se na sociedade capitalista, especificamente, a partir da Revolução Industrial como uma maneira de assegurar à população o acesso a bens e serviços indispensáveis à satisfação de suas necessidades básicas de sobrevivência, além de mantê-la enquanto mercado de consumo mínimo.

Nesse sentido, as políticas sociais definidas no texto legal da LEP representam estratégias de atendimento às necessidades básicas dos presos, no processo de cumprimento da pena, caracterizadas principalmente pela assistência material, jurídica e à saúde.

Por outro lado, as políticas sociais no cenário de execução penal efetivam ações e atendimentos necessários à perspectiva de “ressocialização”, “readaptação” e “reinserção social” dos indivíduos privados de liberdade. Ou seja, a legislação apresenta uma concepção funcionalista concebendo o indivíduo em privação de liberdade como um sujeito que está em disfunção social, sendo necessário efetivar sua reabilitação e ressocialização por meio de diversas ações educativas e punitivas executadas no âmbito prisional.

O acesso e a efetivação dos direitos sociais no campo da execução penal configuram-se, por um lado, como a reprodução de processos de controle social e, por outro, como a possibilidade de elaboração de uma cultura própria dos diversos segmentos sociais. Destacando-se o papel da educação, religião e assistência social no acesso do preso à informação, conhecimentos e habilidades imprescindíveis para o desenvolvimento de uma visão crítica da realidade. Logo, o acesso aos direitos sociais – na dimensão ideológica - consistem num contexto de múltiplas contradições e num campo de disputa de poder e de luta hegemônica.

Outra contradição presente no texto legal e evidenciado no cotidiano prisional consiste no binômio direito / benefício, ou seja, os direitos sociais, previstos na LEP, são efetivados no campo empírico da execução penal como ações de benemerência aos presos, que possuem *bom índice de comportamento*. Nesse sentido, o direito não adquire status de cidadania, uma vez que sua operacionalização depende da condição e índice de disciplina dos presos.

As políticas públicas são formuladas no sentido de atender as legítimas demandas e necessidades sociais. Logo, a LEP estabelece as assistências considerando o atendimento às necessidades sociais dos presos, com vistas ao cumprimento da pena de reclusão. Nesse sentido, as prisões não constituem espaços de efetivação da cidadania plena, mas um lugar de atendimentos pragmáticos, emergenciais e compensatórios de carências. O conceito de “cidadania regulada” construído por Santos (1979) ilustra este pragmatismo, uma vez que através da legislação se reconhece o *status* de cidadão, “*cujas raízes se encontram não em um código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional e que, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido por norma legal*” (Santos, 1979, p. 68).

A condição meritocrática e particularista de atenção às necessidades sociais dos presos retira sua condição de cidadão, uma vez que o critério de acessibilidade, maior necessidade ou mesmo o critério positivista do bom comportamento, restringe o acesso da população carcerária aos bens e serviços previstos na LEP.

As políticas sociais, consideradas por Draibe (1996) como meritocráticas e particularistas também são perpassadas por um excesso de burocrativismo estatal. No campo da execução penal, o preso para ter acesso aos direitos sociais *trilha caminhos* burocráticos

diversos, caracterizados pelo preenchimento de fichas e formulários, pelo condicionamento, custódia e disciplinamento do tempo de espera ou do tempo do atendimento, sendo o mesmo definido previamente pela direção da unidade prisional ou pelos profissionais deste campo.

Outra característica das políticas sociais observadas no campo da execução penal consiste nos processos de mercantilização e refilantropização das políticas públicas no contexto neoliberal. A Lei de Execução Penal evidencia que a responsabilidade pela execução das penas privativas de liberdade é intrínseca ao Estado, devendo este recorrer à colaboração da sociedade. Nesse sentido, o processo de custódia e tratamento do preso, apesar de ser considerado normativamente uma prerrogativa do Estado, pode ser executado de maneira descentralizada pelas instâncias públicas, privadas e pelo terceiro setor.

Existem estados brasileiros, como o Paraná e Minas Gerais, que privatizaram o sistema penitenciário, repassando as responsabilidades e intervenção no campo da execução penal para empresas privadas. Estes rearranjos da execução das políticas sociais são perpassados pela ideologia da ineficiência do Estado e da eficiência, eficácia e efetividade da prestação de serviços pelo mercado. Mas, intrinsecamente, configuram a expansão do mercado lucrativo e de acumulação do capital para a área social. (Motta, 1995).

No estado do Rio de Janeiro é adotada, pela administração penitenciária, a gestão mista de serviços, realizada diretamente pela Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (SEAP/RJ) e por empresas ou cooperativas terceirizadas. A assistência ao trabalho e o desenvolvimento de atividades laborativas são desenvolvidas no interior da unidade prisional por empresas privadas. Essas empresas instalam a infraestrutura necessária à sua produção e utilizam a força de trabalho do preso, reduzindo os custos da produção e caracterizando o processo de mercantilização das políticas sociais.

As atividades e cursos de profissionalização (assistência à educação), bem como a assistência religiosa e material são realizadas através de parcerias do Estado com organizações não governamentais, instituições religiosas e outras, que configuram o terceiro setor; caracterizando o processo de refilantropização das políticas sociais. Os presos, muitas vezes, obtêm assistência material através da sua inserção numa atividade religiosa, reforçando o caráter filantrópico,

individualista e meritocrático do atendimento às necessidades do preso, mediante sua inserção e participação religiosa.

A LEP não ganhou a efetividade necessária à garantia e ao acesso aos direitos da população presa. Tal efetividade, na verdade, seria configurada a partir da implantação de uma política penitenciária contínua, sob a responsabilidade do Estado (nos três níveis: federal, estadual e municipal), garantindo a intersetorialidade e integralidade das políticas públicas.

O campo da execução penal é perpassado pelas mesmas características e contradições das políticas sociais brasileiras, sendo objeto deste artigo analisar brevemente as estratégias de enfrentamento à pandemia em 2020 no âmbito prisional.

### **3.1. A política de saúde e as estratégias de enfrentamento ao COVID-19 nas prisões.**

A proposta desta seção é pensar as contradições no âmbito da execução penal, problematizando as prisões como espaço de custódia e “tratamento”, como esfera de privação de liberdade e de efetivação de políticas públicas de atendimento à população carcerária.

O Modelo de Gestão Penitenciário (DEPEN, 2016) e a Lei de Execução Penal (LEP) estabelecem que o preso deve ter direito à assistência médica integral, incluindo especialidades como a saúde da mulher. No artigo 14 - da seção III de Assistência à Saúde - da Lei de Execuções Penais consta que a assistência à saúde do preso possui caráter preventivo e curativo, compreendendo atendimento médico, farmacêutico e odontológico.

A legislação prevê ainda a integralidade entre as unidades de saúde em espaços prisionais e a rede de hospitais do Sistema Único de Saúde (SUS), garantindo a universalidade e integralidade do atendimento de saúde da população carcerária. Ou seja, caso não haja instalações, remédios e atendimentos médicos no sistema penitenciário, o preso pode ser transferido e atendido por qualquer hospital da rede SUS.

No que tange às condições de saúde em prisões, o Relatório do Escritório das Nações Unidas para Drogas e Crime em parceria com a Organização Mundial de Saúde (UNODC & OMS, 2013, 02) evidencia que a incidência de transtornos mentais e a transmissão de doenças

infecto contagiosas têm uma taxa significativamente maior na população carcerária do que na população em geral.

Especificamente no Brasil, o Informe Mundial sobre os Direitos Humanos no Mundo (Edição 2016), apresentado pela *Human Rights Watch*, destaca que a incidência de HIV nas prisões é 60 vezes maior que no restante da população, ao passo que essa mesma relação é da ordem de 40 vezes mais para os casos de tuberculose.

Ademais, é importante lembrar que muitas pessoas chegam às prisões adoecidas e, por vezes, sem o atendimento da Política de Saúde, que também está precarizada e focalizada. Desse modo, segundo o Modelo de Gestão para a Política Prisional (DEPEN, 2016) é de suma relevância que os presos sejam submetidos a exames de saúde antes de serem acautelados, a fim de mapearem as doenças mais comuns dentro desses estabelecimentos, evitarem contágio de doenças infectocontagiosas e garantirem assistência médica.

Segundo o Modelo de Gestão para a Política Prisional (2016), o Estado assume o dever de garantir a proteção social dos apenados:

Como a instituição estatal tem absoluta tutela sobre as pessoas que ali estão por determinação judicial, o estabelecimento prisional deve também ser compreendido como um espaço de proteção social: proteção para o sujeito em privação de liberdade, ao qual devem ser garantidos a vida e todos os demais direitos consubstanciados em normas e leis; proteção para a sociedade, uma vez que esta, ao produzir as penas e as prisões, optou por assumir que aqueles que são considerados agressores das normas e leis devem ser responsabilizados e ter seu convívio social restringido; proteção para o próprio Estado, uma vez que, ao assegurar direitos e assistências, o Estado coloca em evidência seu papel de regulador e mediador das relações sociais, legitimando a si e às leis que o regem, regem a sociedade e regem as penas e punições. (DEPEN, 2016, 92)

Embora tenhamos esse reconhecimento do papel do Estado na garantia da proteção social dos presos, os dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias: atualização julho de 2017 (INFOPEN, 2019), mostram uma escassez de recursos humanos e materiais para a plena execução das Políticas de Saúde no âmbito prisional. As instituições prisionais brasileiras se encontram em condições de extrema insalubridade, superlotação e precarização.

O Estado do Rio de Janeiro tem 52 Unidades prisionais e cerca de 51.029 pessoas presas (INFOPEN, 2019). Apesar das recomendações do Modelo de Gestão da Política Prisional (2016) e da LEP, nas unidades prisionais do Rio de Janeiro: (i) 36% possuem sala de coleta de material para laboratório; (ii) 10% das prisões não possuem consultório médico; (iii) nenhuma unidade prisional possui enfermaria com solário; (iv) 22% são aparelhadas com celas de observação; (v) há apenas 21 médicos de clínica-geral, 4 médicos ginecologistas, 14 médicos psiquiátricos, 11 médicos de outras especialidades e 72 enfermeiros. Diante desses dados, fica evidente a precarização, seletividade e focalização da Política Setorial de Saúde nas prisões do Rio de Janeiro.

O Relatório do Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à tortura (09/06/2020) destaca que em 5 meses (01/01/2020 a 08/06/2020) cerca de 82 presos morreram no sistema penitenciário do estado do Rio de Janeiro, dos quais 12 morreram por coronavírus e 15 por síndrome respiratória aguda grave (SRAG). O referido relatório destaca que os maiores entraves ao enfrentamento do COVID-19 nas prisões são caracterizados pela ausência ou controle de água, ausência de itens de higiene e atendimento médico especializado, falta de informação, problema no registro de óbitos, superlotação, incomunicabilidade, ausência de vagas na rede (SUS). Esclarecemos que a ausência de atendimento médico se caracteriza não apenas pela ausência de infraestrutura e recursos humanos nas unidades prisionais, mas pela violação de direitos e violência que, por vezes, acontece na transferência e escolta dos presos para a rede de saúde pública. Muitos presos relatam – às instâncias de controle social – que preferem não comunicar seus problemas de saúde e demandar atendimento médico, em função do medo de serem vítimas de violência física durante a escolta.

Apesar das denúncias de organismos nacionais e internacionais no âmbito da violação de direitos nas prisões, grande parte da população brasileira reafirma a concepção de que o indivíduo, que cometeu um delito deve ser executado, punido e cumprir penas de privação de liberdade (longas) em instituições totalmente precarizadas. Retornando ao exemplo do direito à saúde, entre março e maio de 2020, cerca de 2,5 mil presos receberam uma forma alternativa de cumprimento da pena, como regime domiciliar e monitoração eletrônica, em função da Recomendação n. 62/2020, aprovada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que prevê a reavaliação emergencial de prisões para pessoas de grupo de risco. Esta ação do CNJ efetivada no sentido de garantir o direito à saúde e de incentivar medidas alternativas ao cumprimento da pena privativa de liberdade foi amplamente criticada pela população, que ressalta a necessidade constante de punição, sofrimento e exclusão destes sujeitos.

Estes exemplos evidenciam a reprodução de uma memória oficializada e institucionalizada, que enfatiza os aparatos punitivos, de isolamento e apagamento; descartando, dissimulando e invisibilizando os avanços na perspectiva de direitos e exercício da cidadania.

Historicamente, as prisões brasileiras se configuram como espaços de violação de direitos humanos e sociais, insalubridade e precarização dos serviços. A atual crise mundial causada pela COVID-19 apenas agrava problemas já existentes no contexto prisional brasileiro, como a seletividade e precarização da execução da política de saúde.

A COVID-19 (Coronavirus Disease 2019) é uma doença causada pelo coronavírus da síndrome aguda respiratória grave 2 (SARS-CoV-2), sendo transmitida através de gotículas produzidas nas vias respiratórias das pessoas infectadas. A Organização Mundial de Saúde considera como grupo de risco os idosos e os indivíduos com doenças crônicas graves, como doenças cardiovasculares, diabetes ou doenças pulmonares.

A COVID-19 foi identificada pela primeira vez em seres humanos em dezembro de 2019 na cidade de Wuhan, na China. O surto inicial deu origem a uma pandemia que até a data de 15 de agosto de 2020 tinha resultado em 21.054.220\_casos confirmados e 762.262 mortes em todo o mundo. A doença não possui ainda cura ou mecanismos de

prevenção (como vacinas), destacando-se entre as medidas de prevenção a lavagem frequente das mãos e o distanciamento social.

Segundo os dados disponibilizados pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) o Brasil possui uma população carcerária de 726.354 presos, apresentando 1.208 casos suspeitos de COVID-19, 5.022 casos confirmados, 63 óbitos e 3.070 indivíduos recuperados. No Rio de Janeiro, a população carcerária é de 50.822 presos, apresentando 55 casos suspeitos; 32 casos confirmados, 12 óbitos e 21 presos recuperados (Dados do DEPEN de 06/07/2020).

O site do DEPEN possui um mapa de monitoramento diário da doença nas prisões brasileiras e as estratégias de enfrentamento a COVID-19, destacando as seguintes medidas: a restrição de entrada e suspensão das visitas; atendimento de advogados e defensoria pública; o isolamento de casos sintomáticos, presos maiores de 60 anos ou com doenças crônicas; a triagem nas unidades prisionais (antes do ingresso); a Recomendação n. 62/2020 do Conselho Nacional de Justiça; a Produção de notas técnicas e manuais orientadores; a distribuição de 87.000 Kits de testes rápidos – (custo de 11,2 milhões de reais), a distribuição de equipamentos individuais (11 milhões de reais); o apoio técnico de médico infectologista e epidemiologista; e a assepsia diária nas celas (Dados do DEPEN de 06/07/2020).

Ressaltamos que apesar do DEPEN divulgar as medidas de prevenção e enfrentamento a COVID-19, até o dia 06/07/2020 apenas 17.095 testes foram realizados num total de 726.354 presos. Logo, problematizamos a repetição e rememoração da ausência de informações precisas, a subnotificação, a ausência de políticas públicas e de ações de enfrentamento. Questões que foram vivenciadas em 1918 com a pandemia da Gripe Espanhola são rememoradas e reproduzidas em 2020 na pandemia da COVID-19.

As medidas de combate ao coronavírus efetivadas pelo DEPEN e pelas secretarias estaduais de administração penitenciárias por um lado objetivam impedir a intensificação do contágio, mas por outro, evidenciam contradições e violações de direitos.

Uma das medidas efetivadas no sistema penitenciário do Rio de Janeiro foi a restrição de entrada de advogados, assistentes sociais, psicólogos e da defensoria pública; bem como a suspensão das visitas de familiares. Problematizamos que essas medidas ressaltam o caráter de aprisionamento e isolamento dos presos, que passam a ficar

distanciados socialmente de seus familiares e dos profissionais (advogados, assistentes sociais e psicólogos), que no âmbito prisional, viabilizam espaços de escuta, diálogo e acesso aos direitos sociais.

Outra medida recomendada pelo DEPEN é o isolamento de casos sintomáticos de presos maiores de 60 anos ou com doenças crônicas. Ressaltamos que o sistema penitenciário brasileiro possui 423.242 vagas e 726.354 presos. Do total da população carcerária, cerca de 250 mil têm algum tipo de doença. O Brasil ocupa o terceiro lugar no ranking mundial de países que mais prendem no mundo, ficando atrás apenas dos EUA e da China. Como garantir o isolamento preventivo num contexto de superlotação? Como realizar um isolamento preventivo numa cela projetada como espaço de castigo e punição?

O encarceramento em massa segue a lógica da seletividade penal, ou seja, a população carcerária brasileira é uma população jovem, negra e pobre, cujas condições de existência já a destituíram do usufruto de bens, serviços e riquezas que podem ser produzidos pela sociedade.

Os desafios da garantia de direitos da população carcerária abrangem não apenas a operacionalização das normatizações previstas na LEP, mas a efetivação da integralidade e intersetorialidade das políticas públicas e, principalmente, a necessidade de colocar em debate as medidas alternativas ao encarceramento massificado.

Pensar a política de saúde nas prisões brasileiras é evidenciar a ausência, invisibilidade ou inconsistência dos dados oficiais, sendo de grande importância a realização de pesquisas para desvelar a realidade, subsidiar um debate crítico e o planejamento de novas políticas públicas, ressaltando o desafio da garantia de direitos à saúde, educação, habitação, trabalho, assistência e previdência. A pandemia da COVID-19 evidenciou a necessidade premente dessas políticas no âmbito prisional e da sociedade brasileira.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como aprender com os erros do passado? Essa pergunta se faz pertinente ainda mais se pensarmos que milhares de vidas foram ceifadas e continuam sendo perdidas ainda hoje. Um olhar mais sensível para o passado poderia, provavelmente, nos levar a outra

linha de raciocínio, no que diz respeito a prevenção de acontecimentos menos traumáticos.

De acordo com Gognebim (2009, p. 70) é por meio do desmoronamento da tradição que teremos uma retomada inventiva. Assim, faz-se necessário repensarmos a tradição de não olharmos para o passado com um olhar crítico e de aprendizado, evitando assim as repetições de traços que podem ser efetivamente evitados.

A humanidade tem um olhar de desvalorização sobre o passado, tal como um processo evolutivo. Pensa na tecnologia como um avanço *sine qua non* e que o presente está mais aprimorado, deixando de se beneficiar e aprender com as experiências únicas que tivemos enquanto sociedade. Consequentemente, vivenciamos a reprodução e repetição de problemas solucionados no passado.

Desvelar esse passado não é fácil, mas podemos utilizar o campo da memória social como fonte de subsídios e arcabouços teóricos necessários para o processo de criação e construção de determinado passado fragmentado, mutilado e, por vezes, apagado.

Quem sabe um dia as sociedades encontrem seu futuro por meio de um olhar mais atento para o passado que foi palco dos nossos ancestrais, de tal sorte que possamos amadurecer enquanto civilização e desfrutar da construção de um presente melhor e mais justo.

## Referências

BORGES.V **Memória pública e patrimônio prisional: questões do tempo presente.** UDES, Santa Catarina, 2018

BRASIL. **Lei 7.210 de 11 de julho de 1984 (Lei de Execução Penal).**

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. DIRETORIA DE POLÍTICAS PENITENCIÁRIAS. **Modelo de Gestão para a Política Prisional.** Brasília: 2016.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. DIRETORIA DE POLÍTICAS PENITENCIÁRIAS. **COVID-19 Painel de monitoramento dos sistemas prisionais.** Brasília: 2020.  
<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiYTlhMjk5YjgtZWQwYS00OD>

[lkLTg4NDgtZTFhMTgzYmQ2MGVlliwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9](https://www.brasildefato.com.br/2020/04/03/gripe-espanhola-a-pandemia-esquecida-que-varreu-o-mundo-em-1918). Acesso em 06.07.2020

DRAIBE, Sônia. As políticas sociais e o neoliberalismo – reflexões suscitadas pelas experiências latino-americanas. In: **Revista USP** (Universidade de São Paulo), São Paulo, 1996.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOGNEBIN, J.M. Não contar mais in **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009. <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/03/gripe-espanhola-a-pandemia-esquecida-que-varreu-o-mundo-em-1918>. Acessado em 29/07/2020 às 14:36

GONDAR, J. **Lembrar e esquecer: desejo de memória**. In: COSTA, I.T.M. e GONDAR, J. (orgs.) Memória e espaço. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

GONDAR, J. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (Org.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 11-26.

GOULART A. **UM CENÁRIO MEFISTOFÉLICO : a gripe espanhola no Rio de Janeiro**, Niterói. 2003.

HUMAM RIGHTS WATCH. **Informe Mundial sobre os Direitos Humanos no Mundo** – Edição 2016.

MECANISMO ESTADUAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA DO RIO DE JANEIRO. **Relatório parcial sobre os impactos do COVID-19 no sistema prisional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: julho, 2020.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Brasília: 2019.

MONTELEONE, Joana. Gripe espanhola: a pandemia esquecida que varreu o mundo em 1918. In: **Brasil de fato: uma visão popular do Brasil e do mundo**. <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/03/gripe-espanhola-a-pandemia-esquecida-que-varreu-o-mundo-em-1918>. Acessado em 29/07/2020 às 14:36.

MOTA, Ana Elizabete. **Cultura da crise e Seguridade Social: um estudo sobre as tendências da previdência social brasileira nos anos 80 e 90**. São Paulo: Cortez, 1995.

NIETZSCHE, F.W. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida** / Friedrich Nietzsche; tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 -(Conexões; 20).

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, pp. 200-212.

SANTIAGO, A. M.; GUIMARÃES, C.; NOGUEIRA, I.; SANTOS, M. S.; SANT'ANNA, T. História da Ilha Grande e patrimônio cultural material e imaterial. In: BASTOS, M.; CALLADO, C. H. (Orgs.). **O ambiente da Ilha Grande**. Rio de Janeiro: UERJ/CEADS, 2009, p.299-368.

SANTOS, W. G. **Cidadania e Justiça. A política social na ordem brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

UNODC & OMS. **Relatório mundial sobre Drogas**. Viena, 2013.

# **MEMÓRIAS TECIDAS PELA PRECARIIDADE E PELA VULNERABILIDADE EM VIDAS EXPOSTAS A SITUAÇÕES EXTREMAS**

**Diana de Souza Pinto**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-4464-9103>

**Francisco Ramos de Farias**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-2966-077X>

## **1 AS SENDAS DO UNIVERSO DA PRECARIIDADE**

Refletir sobre os inúmeros traçados produzidos no percurso de pessoas diante da exposição a situações extremas que põem à prova os seus recursos subjetivos de suportabilidade, ao mesmo tempo em que também acentuam a vulnerabilidade, não é tarefa fácil. A situação assume contornos mais graves quando estamos na esfera das ações humanas decorrentes do descaso, do ódio, da indiferença, do descompromisso e de outras expressões que não reconhecem a vida como o valor inestimável de que dispõe qualquer ser humano.

A exposição de pessoas que são, pelas injunções nas quais vivem, obrigadas a atravessar situações extremas deixa rastros que tracejam uma história do percurso de vida, podendo ter uma conotação positiva, na medida em que se convertem em esteios para auxiliar as pessoas a se confrontarem com situações de mesmas naturezas e similares. Também podem funcionar, de forma negativa, quando concorrem para a produção de estados de impotência e aniquilamento em decorrência do esgarçamento dos suportes subjetivos. De uma maneira ou de outra, estamos diante de um processo de construção de memória que traz as marcas da travessia de pessoas por situações mediadas pela violência. Acentuar as condições de precariedade e de vulnerabilidade, pelos mais diferentes motivos, são formas de imposição da violência, principalmente pelo abalo e pela destruição quase completa da confiança que as pessoas têm em si mesmas. Em certo sentido, uma das

formas mais eficazes de minar as resistências das pessoas, de um coletivo ou de um povo, consiste na propagação de estratégias e ações que façam as pessoas acreditarem que não confiam mais em si mesmas nem nos outros. A adoção de uma estratégia dessa natureza pode ser considerada como o conjunto de manobras utilizado por políticas estatais na distribuição da precariedade. Em muitas das estratégias de intimidação e controle, em situações extremas de vida, como a exposição à violência, sem a intervenção do Estado para proteção, o resultado que mais se destaca é a descrença nos agentes do Estado que deveriam encarregar-se da proteção e segurança e, por extensão, a perda da confiança em si mesmas. Devemos salientar que a confiança é um dos vetores, de cabal importância, para que as pessoas vivam em sociedade, mesmo que, nos tempos atuais em razão de inúmeros acontecimentos, a vida tenha sofrido profunda transformação, não apenas na naturalização da violência como também no tocante ao seu monopólio. A esse respeito, vale lembrar a advertência de Reemtsma (2011, p. 33) de que “o início da modernidade significou uma transformação do laço social que é a confiança”.

Com bastante frequência, determinadas políticas estatais funcionam para a produção de insegurança quando falham ou se omitem em termos da assistência necessária à manutenção das necessidades vitais. Desse cenário de violência que põe em xeque os aspectos concernentes à precariedade, decorre uma separação nítida entre vidas que são protegidas e vidas que são expostas a todos os tipos de infortúnios. As vidas protegidas contam com suportes na travessia de situações difíceis e conseguem sair delas sem grandes desgastes subjetivos, enquanto que as vidas, em acentuado estado de precariedade, são praticamente devastadas por essas mesmas situações.

As vidas que são enquadradas nessa segunda categoria, geralmente, engrossam a rubrica das vidas que não merecem viver e frequentemente fraquejam e perecem devido à exposição a situações extremas de violência, deixando restos que sinalizam as suas passagens. São muitos os obstáculos dessa difícil caminhada, que vão desde a dificuldade de contar com políticas de assistência até o enfrentamento das consequências dos processos discriminatórios, na medida em que elas são concebidas como pessoas segregadas pela imputação de diferentes estigmas, tais como: a) aos lugares onde vivem

ser atribuído o rótulo de local de transmissão de doenças, b) o mito de pertencerem a classes perigosas difusoras de violência (Coimbra, 2001), c) o alto grau de desintegração social resultante da prática sistemática de maus hábitos, entre outros.

É provável que, essas pessoas, pelo fato de disporem de precários recursos para resistir a determinadas forças que concorrem para o aniquilamento, sejam presas fáceis de circunstâncias às quais outras atravessariam com mais facilidade, haja vista as condições de falta de proteção em que vivem diante do descaso do Estado e de políticas que frequentemente contemplam setores privilegiados da população, com relação a gênero, orientação sexual e raça, por exemplo.

Cabe aqui trazer a discussão empreendida por Butler (2015). A autora propõe uma ontologia corporal social e aponta: o que nos faz considerar algumas vidas passíveis de luto e outras não são os enquadramentos pelos quais apreendemos ou não a medida em que as vidas, como um todo, podem ser violadas. Nesse sentido, repensa a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a subsistência corporal, o desejo e as reivindicações sociais. Para ela, investigar a ontologia do corpo implica reconhecer que todo corpo está sempre inscrito socialmente; ou seja, ele está circunscrito por um conjunto de normas e organizações sociais e políticas que se desenvolveram, ao longo dos tempos, para maximizar/minimizar a precariedade de alguns grupos. A partir de quais molduras apreendemos ou não as vidas como perdidas/violadas? Esses trabalhos de enquadramento “são em si operações de poder”. Eles delimitam, segregam, excluem e inviabilizam aquilo que deve ou não ser considerado uma vida. “Ser um corpo é estar exposto a modelagem e a uma forma social” (p. 16). E o ponto de partida para pensar a ontologia corporal é a alocação diferencial da condição precária.

Certamente, a precariedade, como *conditio sine qua non* do fenômeno da vida, assume contornos diferenciados diante da exposição a situações difíceis de tolerar, principalmente considerando as tensões produzidas, devido aos evidentes traços que demarcam vidas em situações de opulência, e outras em estados de miséria que compartilham localidades próximas, conforme acontece nas grandes metrópoles brasileiras que, mediante o processo da produção da desigualdade e distribuição desigual da precariedade, concorreu para o advento da categoria, dos condenados da cidade, expressão que

engloba os mais diferentes tipos de pessoas segregadas em razão de estigmas. Fazem parte, no entender de Wacquant (2005, p. 7), do grande catálogo dessa categoria as pessoas que vivem em:

[...] locais conhecidos, tanto para os forasteiros como para os íntimos, como regiões-problema, áreas proibidas, circuito selvagem da cidade, territórios de privação e abandono e devem ser evitados e temidos, porque têm ou se crê amplamente que tenham excesso de crime, de violência, de vício e de desintegração social. Devido à aura de perigo e pavor que envolve seus habitantes e ao descaso que sofrem, essa mistura variada de minorias insultadas, de famílias de trabalhadores de baixa renda e de migrantes não legalizados é tipicamente retratada à distância em tons monocromáticos e sua vida social parece a mesma em todos os lugares: exótica, improdutiva e brutal.

Essas pessoas que congregam formações socioespaciais de diversas naturezas decorrentes de ações e mecanismos institucionais que resultam em segregação trazem, em seus históricos de vida, cuja expressão principal é o isolamento, as ranhuras e as marcas decorrentes de um processo de luta intensa, até pela sobrevivência, com grande desgaste das próprias condições físicas e psíquicas. De certo modo, essas pessoas atravessaram experiências que marcaram seus corpos a ferro e fogo em carne viva, evidenciando cicatrizes, na qualidade de memória, de um passado nada glorioso e de um presente repleto de tensões, tanto no que concerne às relações intragrupos, quanto no que tange ao relacionamento com as camadas sociais mais privilegiadas.

Cabe destacar ainda que, muitas vezes, as necessidades de sobrevivência se impuseram com tamanha força que obrigaram essas pessoas a declinar de certos anseios para conseguir meios apenas para se manterem vivas em razão da escassez de meios e de condições favorecedoras, como, por exemplo, uma especialização técnica para angariar melhores postos de trabalho no mercado e até mesmo acesso

a determinados bens culturais. Assim, distanciam-se, cada vez mais, da classe social que têm suas vidas protegidas.

É nesse espaço de vida que se entrecruzam a precariedade e a vulnerabilidade naqueles que conseguem sobreviver para deixar legados de memórias, visto que muitas vidas são silenciadas sem sequer deixar quaisquer rastros. Os vestígios indicadores dessas vidas preservam-se, de forma volátil, na lembrança de entes queridos, sendo logo abafados pelo esquecimento. Quantas pessoas morrem em aglomerados humanos sem serem objeto das mídias, mesmo que seus corpos permaneçam, por horas a fio, expostos em lugares públicos? Como explicar essa postura da sociedade? Parece-nos que a sociedade considera determinadas vidas completamente supérfluas e descartáveis ou até indignas, conforma pontua Zaconne (2015, p. 24), ao afirmar que existe “uma política pública, na forma de razões do Estado, a ensejar os altos índices de letalidade do sistema penal brasileiro, com destaque para aqueles praticados rotineiramente nas favelas cariocas que alcançam o patamar de produto cultural do tipo exportação”. Notadamente a violência policial incide sobre vidas consideradas matáveis em decorrência de critérios raciais, geográficos, econômicos e culturais. Para executar essa tarefa, o aparato que dizima vidas não protegidas pelo Estado conta com o apoio de parte da sociedade, bem como com interpretações que favorecem os operadores de altos escalões do poder judiciário, no conhecido parecer de arquivamento de processo por falta de provas, ou sob a alegação de que as mortes praticadas por agentes do Estado decorreram, sobretudo, de legítima defesa. Em certo sentido, podemos conjecturar que alguns agentes sociais (policiais, milicianos, herdeiros do grupo do esquadrão da morte), quando estão à frente de empreitadas de extermínio, contam com a anuência e o incentivo de parte da sociedade, ou seja, esses agentes matam, produzem massacres, chancelados por apoios de vários setores sociais.

O desfecho dessas ações, na medida em que há o arquivamento de processos a partir de decisões de setores da administração estatal, nos aponta que as vidas em jogo encontravam-se fora do raio de proteção, sendo que, muitas vezes, são responsabilizadas e culpabilizadas pela própria morte, à luz de argumentos falaciosos e moralmente construídos, a exemplo do uso da justificativa, por meio do aparato policial, de legítima defesa de crimes contra a população jovem

e negra das comunidades. Além do mais, como são habitantes de espaços segregados e repletos de estigmas, difunde-se uma crença de que esses seres vivos são expressões do mal e da maldade, motivo pelo qual a perpetração da morte, por esses agentes, é considerada socialmente legítima, aceita, necessária e até mesmo encorajada.

Na tentativa de colocar, lado a lado, essas nuances da tessitura social com a precariedade relativa às transformações que ocorrem em termos de memória, faz-se necessário situar determinadas formas de violência, de certo modo, naturalizadas mas que convergem para o campo de experiências traumáticas, principalmente se analisarmos sob a ótica do trauma social (Ortega Martinez, 2011). Nesse sentido, objetivamos abordar a memória em duas diferentes matizes: uma que decorre de situações de violência extrema, colocando em xeque os suportes de resistência de determinadas pessoas, fragilizados em decorrência da exposição a situações em pronunciada condição de vulnerabilidade e outra, considerando o destino no qual a sociedade acomoda os restos de sua história, em termos da construção de uma vertente de memória que é difundida como verdade para um determinado acontecimento. Interessa-nos, sobretudo, pensar como determinados acontecimentos da história de vida são, na medida do possível, condicionados em vestígios e restos no contexto da produção de memória, pois faz-se necessário conhecer e saber, conforme assinalam Becker e Debary (2012, p. 7), “como uma sociedade trata seu passado por intermédios de lembranças e dramas”. Os métodos empregados para lidar com os vestígios de vidas que foram ceifadas pela máquina estatal sugerem a existência de veredas sombrias, lacunas e formas de silenciamento que se fazem presente no que tange à memória. No entanto, essas lacunas e omissões são uma brecha da qual podem brotar muitos sentidos, especialmente os que foram e ainda estão censurados nos arquivos existentes.

Objetivamos, assim, discutir os diferentes sentidos de memória à luz das experiências de pessoas, sob a égide da vulnerabilidade e da precariedade, considerando outras possibilidades de interpretação além da vertente que é difundida pelos aparatos estatais, mesmo considerando que essa vertente pode também ter outros sentidos. Sabemos que a memória social tem várias definições de acordo com os diferentes discursos disciplinares. Diferentes formas de concebê-la transitam entre concepções que visam a dar a ver a capacidade

criadora que ela mobiliza no ser humano a outras nas quais esse conceito é forjado no âmbito da produção de saber com vistas à manutenção dos valores de um dado coletivo social.

Tomaremos a memória aqui em uma matriz de compreensão interdisciplinar e nos deteremos na ampla gama de significados icônicos e simbólicos naquilo que tangencia os dois vetores que orientam a nossa reflexão: precariedade e vulnerabilidade. Na via interdisciplinar, pretendemos investigar os discursos construídos no entrecruzamento de saberes, no âmbito da experiência humana em condições singulares, nas quais se observa a existência de vidas descartáveis e sem proteção.

Destacamos que os estudos que realizamos acerca da memória social não circunscrevem qualquer tipo de exceção, pois a memória é paradoxalmente silenciosa e ruidosa, motivo pelo qual consideramos que ela é análoga ao movimento produzidos pelo fluxo e refluxo das marés, responsáveis pela produção de, às vezes, calma e, às vezes, grande agitação. Isto implica compreender a memória como um processo em constante movimento e transformação.

Assim, a memória é uma modalidade de violência em função de seu caráter seletivo, mesmo quando se ocupa de dar corpo aos vestígios de ocorrências violentas que esgarçaram os limites de suportabilidade de pessoas em pronunciados estados de precariedade e vulnerabilidade. Quer dizer, tecer as evidências traçadas pelos rastros da violência implica sempre um tipo de escolha e, se há escolha, existem indícios que recebem um sentido, mas existem outros tantos sentidos que podem ser produzidos. Ainda, considerando o critério seletivo, pode acontecer que a escolha de alguns indícios será significada, enquanto que outros permanecem em silêncio. Todavia, esse processo é circunscrito por diferentes fatores que influenciam e interferem, de forma direta, no processo de acomodação de vestígios e restos que venham a ser lidos e possam circular socialmente como um legado produzido pela memória.

Referimo-nos a um processo de transformação que culmina com a produção de sentido e, por esse motivo, essa operação, ao produzir uma nuance de sentido, deixa de fora tantas outras possibilidades, razão pela qual estamos considerando, nesta reflexão, a produção de memória atrelada à violência. Nem sempre as produções monumentais alçadas à condição de memória são aceitas por toda a população, visto

que as memórias que circulam no contexto social têm valorações diferentes para determinadas classes sociais, ou seja, existem pessoas que as reverenciam enquanto outras as atacam e destroem. Assim, dadas as disparidades de reações advindas das produções de memória, do caráter seletivo, é praticamente impossível esse processo conseguir escapar de verdadeiras armadilhas, conforme propõem Latour e Woolgar (1977), relativas aos acontecimentos que devem fazer parte da história, pelas versões produzidas acerca dos fatos e, ainda, pelas contingências de circunstâncias temporais. A construção de memória quando pretende fazer circular os seus sentidos não dispõe de outro meio, senão o processo de categorização criado em função da escrita com referências precisas ao espaço e a uma temporalidade inscritos no universo da experiência humana.

São diversos os tipos de produção de escrita que inserimos na rubrica de memória: pinturas rupestres, esculturas, pinturas, revistas, jornais, livros, filmes, arquivos, murais, romances, catacumbas com seus epitáfios, fotografias, arquivos digitais, entre outras tantas possibilidades. Esse manancial de produções elevada à categoria de memória tem, por finalidade, produzir um certo conforto diante da certeza angustiante e esmagadora da finitude. Saber que a vida é uma experiência transitória que começou não se sabe quando, mas que tem um fim que é o perecimento, arranca o ser humano do estado de letargia e acomodação com vistas à criação, posto que “todos os desígnios humanos com vistas à imortalidade contêm algo da ânsia de sobreviver. Não se quer apenas existir para sempre: quer-se existir quando os outros já não existam mais” (Canetti, 1995, p. 227). Eis uma forma imperiosa de supremacia conclamada em nome da sobrevivência mediante a criação de diferentes produções que transcendam os tempos e atravessem os séculos, perpetuando os seus criadores no pensamento de gerações futuras.

Adotamos, como ponto de partida, a concepção de que a memória não se constitui como uma forma de apaziguamento da violência. Abraçamos a premissa de Butler (2016) de que as ações corpóreas podem ser consideradas como mecanismos que tanto podem ter fins pacíficos quanto incitar ondas de violência, principalmente na modalidade de vingança como acontece com o ataque e a destruição de certos monumentos históricos, motivadas

pelo ressentimento, ódio, racismo e outras formas de sentimentos humanos.

O que são os monumentos e outras produções de memória? Serão vestígios que apontam para a glória de uns e o fracasso de outros? Na imperiosidade de que são necessários para evocar o processo de lembrar, são também assentamentos de poder que contêm, às vezes de forma escamoteada, grandes marcas de destruição. Esse deve ser considerado em relação ao ímpeto de pessoas que desejam destruir monumentos em razões de representações de exclusão, impotência e dominação, ou seja, muitos monumentos que são representativos de glória, honra e bravura para uns, são também, para outros, indicadores de humilhação, fracasso, não reconhecimento, silêncio e omissão. Assim, os traçados de glória de uns são sugestivos do fracasso de outros e, por esse motivo, encerra-se aí uma grande contradição no que tange à relação com essas produções de memória: postura de reverenciamento e respeito por uns, indiferença e revolta por outros.

## **2 OS LIMITES ESTRUTURAIS DA VIDA**

Partimos da suposição de que a vida, em função de suas marcantes ocorrências, é um traçado de linhas que se encontram e se cruzam em decorrência do processo da construção de memória, o qual garante ao ser humano uma singularidade histórica em comparação aos demais seres vivos, nos quais a memória atende a condições de sobrevivência, sem constituir um legado transmissível de geração à geração.

A experiência humana é uma travessia sinuosa pelas marcas deixadas pelas pegadas, em percursos em tempos distintos. Esses vestígios têm vários significados: podem ser expressão de júbilo, de alegria, de glória, de vergonha, de decepção, de tristeza, de ressentimento, de dor e, enfim, de outras tantas formas de sensação. No tocante aos sentimentos considerados positivos, o ser humano, de bom grado, tem a iniciativa e o querer de conservá-los como lembranças; já no que concerne aos sentimentos derivados de experiências avassaladoras e insuportáveis, há uma verdadeira moção para acomodar os restos dessas experiências no terreno do esquecimento. Não obstante, nem sempre essa tarefa é exitosa uma vez

que as lembranças inquietantes sejam frequentes e, pelo seu caráter de desagrado, baterem continuamente à porta, sem possibilidades de negociação para o devido distanciamento.

Contudo, o que faz essa categoria de lembranças verter-se em um tormento para as pessoas que viveram e testemunharam situações que excedem os limites de suportabilidade? Em princípio, sabemos da vulnerabilidade do ser humano, em razão de sua transitoriedade, mas sobretudo devido à intempéries decorrentes da natureza que se convertem em verdadeiras fontes de ameaça para a qual não dispomos, na esfera da condição humana e provavelmente no tocante à vida, de meios para evitar ou se livrar. O ser humano, em sua errância fundamental, está em constante perigo, seja pela impotência diante dos acontecimentos, por vezes inesperados da natureza, seja pelas alterações irreversíveis que produziu, de forma desordenada, na dinâmica e funcionamento do *topos* onde vive, a terra.

A sensação de impotência em relação aos enigmas insondáveis da natureza, bem como diante da impossibilidade de controle das consequências do progresso científico paira sobre todos: humanos, seres vivos e fundamentalmente o planeta. Conforme assinala Stengers (2015, p. 21), trata-se de “uma ameaça mantida por aqueles que se apresentam em nome da dura realidade”, mas que, de certo modo, em razão de determinados interesses, tornam-se cegos para determinadas evidências.

Porém, faz-se necessário assinalar que se com o passar dos tempos, o mundo nos evidencia um cenário de transformação não devemos ignorar o fato de que estamos, de certa forma, completamente desprovidos de qualquer preparo para o confronto com as novas ameaças que podem decorrer desse mundo mudado em razão das descobertas científicas, como, por exemplo, a fissura do núcleo do átomo produzida pela invenção humana que serviu tanto de meios de tratamento quanto de estratégias fatais de destruição. Encontramo-nos diante de uma situação de impotência, como Freud (2010) já nos alertou na década de 1930 antes das devastações e convulsões causadas pela II Guerra Mundial, quando fora taxativo ao apontar os três tipos de ameaças inexoráveis em relação ao ser humano:

O sofrimento ameaça de três lados: a partir do próprio corpo que, destinado, à ruína e à dissolução

também não pode prescindir da dor e do medo como sinais de alarme; a partir do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças superiores, implacáveis e destrutivas, e, por fim, das relações com outros seres humanos. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez seja sentido de modo mais doloroso que qualquer outro; tendemos a considerá-lo um ingrediente de certo modo supérfluo, embora não seja menos fatalmente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes (pp. 63-64).

Diante de uma evidência tão contundente, somos obrigados, assim, a constatar que nenhum artifício produzido pela técnica é capaz de suplantar, por completo, a nossa condição de vulnerabilidade. Seria ingênuo pois esperar um milagre depois de uma grande catástrofe, mas as relações entre os seres humanos podem ser mediadas por condições que considerem essas evidências, seja para o ser humano, e por extensão à vida (é do conhecimento de todos que a expansão das cidades provavelmente concorreu para um grande desequilíbrio na fauna e extinção de animais), seja para o próprio planeta, principalmente em relação à preservação de ecossistemas.

Refletir sobre a precariedade inerente ao ser humano, bem como a distribuição desigual de condições para a manutenção da vida, parece-nos um exercício interessante para entender a violência a que somos cotidianamente confrontados em meio a um mundo que se transforma em uma velocidade que foge ao alcance do pensamento e das expectativas humanas, mas que tem consequências avassaladoras: as experiências com o *gadgets* são marcadamente efêmeras devido às exigências do mercado em lançar novos produtos para serem consumidos. Por esse motivo, é preciso uma tomada de consciência que parta do presente, não para deduzir esse presente do passado, “mas dar espessura ao presente: para interrogar os protagonistas de uma situação do ponto de vista daquilo de que eles podem se tornar capazes da maneira pela qual são capazes de responder a essa situação” (Stengers, 2015, p. 25).

Essa advertência nos leva a pensar que, na época em que vivemos, já alcançamos muitos progressos em domar a natureza (a

imposição da técnica em um rio para transformar o seu curso com vistas à produção de energia), além de descortinar alguns enigmas; apesar de todas as interferências do ser humano, não estamos diante de uma natureza frágil e completamente adestrada pelo arsenal tecnológico; do mesmo modo, não somos partidários de que a natureza é uma fonte que pode ser explorada de forma desmedida e descontrolada, somente para atender aos interesses e ganâncias de uns poucos.

Como marca primordial do século XX, em função de um novo *modus vivendi* que se estrutura, temos outro tipo de regulador das relações sociais e ainda entre países. Curioso é um fato a esse respeito: os países promovem guerra, porém a lógica da guerra não consiste em vitória ou derrota e sim na demonstração de produtos de última geração e material bélico de precisão para serem consumidos no mercado e fazer girar grandes montantes de capital, sendo essa mais uma forma de catástrofe que marca esse século, principalmente pelo fato de que o azeiteamento das engrenagens para consumo imediato requer, prioritariamente, uma remodelação nas relações humanas, ao lado da difusão de duas formas de banalização: da vida e do sofrimento. Além das inúmeras catástrofes responsáveis pela escrita de inúmeras páginas da história, podemos afirmar que a singularidade desse século, sem qualquer possibilidade de comparação aos anteriores, consiste na caracterização do século XX, segundo Farias e Pinto (2016, p. 177):

[...] em sua primeira metade, como a era das grandes catástrofes. Já suas últimas décadas caracterizam-se pelo movimento de produzir registros de quaisquer naturezas sobre esses acontecimentos (escritas, documentos, monumentos, museus) não apenas no intuito de documentá-las, mas também de construir formas de resistência para minimizar e até mesmo banir qualquer possibilidade de reedição. Em certo sentido, esse movimento de escrita sobre esses acontecimentos representa o imperativo criado por políticas de memória de que é preciso deixar rastros e vestígios sobre determinados acontecimentos, a

fim de que não caiam no esquecimento voluntário e sejam, então, mapeados pela história.

Todavia, mesmo diante desse esforço, a produção de mecanismos que amenizem ou façam desaparecer as modalidades de destruição não foi exitosa e recrudescem, no início do terceiro milênio com mais vigor, alimentada por políticas separatistas e pela reedição de políticas de ultra direita que, em muitos países, beiram o fascismo. Toda a empreitada de produzir significado para os rastros e vestígios das ocorrências sangrentas do século XX, para impedir que as mesmas voltem a ocorrer, não conseguiram eliminar definitivamente todas essas propensões no âmbito da experiência humana. Em primeiro lugar, pelo fato de que as chamadas políticas em nome da paz são realizadas às custas do emprego da violência. Em segundo lugar, vivemos diante de um verdadeiro paradoxo: como podem os países pensar em ações para a paz preparando-se para guerras, na corrida desenfreada para alcançar um lugar de destaque na esfera econômica? Esses projetos, colocados em prática em nome de ações democráticas, não se distanciam da violência por meio dos mais diferentes disfarces e argumentos para contornar um círculo mortífero que aprisiona a imaginação do ser humano em uma espécie de beco sem saída e sem qualquer possibilidade de retorno ao ponto de partida. Em outras palavras: o cenário sociopolítico se organiza e se reconstitui, pelas mais variadas estratégias como a guerra, a produção de miséria, a massificação de doenças, entre outras formas, como um arsenal potente cujo foco é a morte, visto que, conforme afirma Mbembe (2018, p. 15):

Não é mais uma questão, por lei e justiça, de excluir o assassinato dos relatos da vida comunitária. Cada vez, é a aposta suprema que se trata de arriscar. Nem o homem do terror, nem o homem aterrorizado, os novos substitutos do cidadão, renunciam a matar. Pelo contrário, quando eles simplesmente só acreditam na morte (dada ou recebida), a sustentam como garantia final de uma história inscrita a ferro e fogo: a história do Ser.

A situação é intensificada quando a vulnerabilidade de todas as formas de vida e, em particular, a do ser humano, vítima de guerras, massacres, misérias, intempéries naturais, doenças letais, do ódio, exige que qualquer vida seja igualmente considerada e reconhecida como digna de ser vivível. Conforme assinala Butler (2018, p. 17), “nos deparamos, de uma maneira nova, com a ideia de que algumas populações são consideradas descartáveis”. Cabe, então, indagar quais são os fatores considerados signos de descartabilidade para determinadas vidas?

Examinemos um aspecto bastante evidente em nossos dias: por um lado, os interesses do mercado, e por outro, a lógica que serve de suporte às políticas neoliberais são duas poderosas forças no tocante à decisão de quais vidas devem ser protegidas ou não, uma vez que funcionam em termos da distribuição desigual da precariedade, a ponto de tornar umas pessoas mais vulneráveis do que outras. Não obstante, existem políticas que são erigidas com vista à morte de determinadas pessoas como em situações de extermínio e genocídio, além de circunstâncias decorrentes de negligência e de descaso que culminam com a morte de pessoas. De certo modo, as políticas que fomentam o neoliberalismo estão calcadas na gestão de vida e de morte das pessoas, relativas à incapacidade de alguns em gerenciar seus projetos de vida e, por esse motivo, responsáveis pela própria morte, ou seja, não dispõem dos aparatos adaptativos para sobreviver face a determinadas injunções da vida. Essa é a prerrogativa das políticas neoliberais, se analisadas em profundidade, uma vez que exigem de cada pessoa uma plasticidade infinita de acomodação para enfrentar novos desafios.

Contudo, a política do neoliberalismo, adotada em escala mundial, pode ser considerada como um ataque frontal às relações sociais a medida em que produz uma cultura antidemocrática atingindo diferenciados níveis das camadas da população, começando pelos mais vulneráveis. Ao mesmo tempo, ela abre espaço para o surgimento, de forma legitimada, de práticas antidemocráticas de setores de poder que decidem os caminhos possíveis da humanidade, administrando tanto as relações políticas quanto as humanas como um grande e lucrativo negócio. No momento em que esse cenário se edifica, segundo Brown (2019, p. 40), “quando o governo é

administrado como um negócio [...] os cidadãos-clientes tornam-se seus objetos de lucro desprotegidos, exploráveis e manipuláveis”.

As justificativas que circulam para garantir a execução de um plano dessa natureza são formuladas a partir de dois princípios: em princípio, difunde-se a ideia de que a desigualdade é a peça chave para o desenvolvimento e, em segundo lugar, assevera-se que um processo evolutivo não acontece sem danos nem perdas, ou seja, os seres humanos devem conviver com a ideia de que a evolução não é justa. A única possibilidade de justiça, nessas circunstâncias, consistiria na cientificação maciça das regras que serão aplicadas universalmente, mas também os seres humanos não podem se esquivar da conscientização de que em todo processo há resultados positivos e negativos; quer dizer qualquer modalidade de aposta pressupõe ganhador e perdedor. Diante de um quadro pintado com tintas sombrias, justifica-se que o progresso deve deixar de lado as fraquezas humanas e os acontecimentos atribuídos ao acaso. Conforma-se, assim, a propagação, em todos os níveis de relações humanas, de um discurso estatal que se apresenta contrário aos processos de reforma social, às experiências e ações que concorrem para a igualdade, uma vez que o mercado é o único guia. Nesse contexto, as pessoas são consumidores vorazes, e aquelas que não aderem a essa condição são recriminadas moralmente, como também discriminadas e segregadas. Decorrente desse projeto, engenhosamente elaborado para regular as relações sociais e econômicas, tem-se então modalidades sutis e, às vezes, brutais de violência que convergem para acentuar as condições de precariedade.

Face ao contexto, Wieviorka (2006) indaga profeticamente: haverá um horizonte que possibilite a vida diante da entrada da humanidade em uma nova era? Aliás, estamos vivendo em uma época marcada “por uma mudança histórica decisiva, planetária, mas perceptível na vida de sociedades em que a objetividade e a subjetividade separavam-se” (p. 3). Havia, até certa época do desenvolvimento científico, uma clara separação entre o mundo da economia, dos mercados, da técnica e o universo das condições subjetivas com suas afirmações culturais. Possivelmente, essa separação tinha a função de escudo protetor diante de algumas circunstâncias que atenuavam a vulnerabilidade.

Pretendemos, nesta reflexão, analisar a precariedade que, pela maneira como é distribuída em função das assistências e preocupações estatais, concorre para a exposição de pessoas e populações inteiras a níveis extremos de vulnerabilidade, diante dos quais a morte parece ser o único fim possível. De certo modo, as ações estatais decretam, por meio de suas políticas, que algumas modalidades de vida não merecem proteção nem cuidado ficando a mercê da própria sorte. Enquadram-se nessa rubrica os chamados condenados da cidade, categoria que inclui diferentes segmentos de pessoas pobres nas grandes cidades que vivem segregadas, em condições precárias e quase sempre de desintegração social devido à omissão de políticas do Estado, correspondendo, segundo Wacquant (2005, p. 96), a “um agregado heterogêneo [...] composto de categorias fundamentalmente heteróclitas, que só devem estar amalgamadas desse modo por serem percebidas como geradoras de uma ameaça, ao mesmo tempo física, moral e fiscal, à integridade da sociedade urbana”. Tratam-se de pessoas que habitam regiões urbanas diferenciadas, as quais, ao longo dos tempos, são alvos de denominações que por si só carregam o estigma da segregação: *inner city* na Inglaterra e Holanda; *banlieue* e *cités* na França; *gueto* e *urban underclass* nos Estados Unidos da América; favelas ou comunidades no Brasil; *poblacione* no Chile; *villa miseria* na Argentina; e *cantegril* no Uruguai.

Em todos esses países, esses habitantes são incluídos na categoria de párias sociais que, ambigualmente, devem ser severamente contidos, mas constituem mão de obra barata e imprescindível para as regiões abastadas das grandes metrópoles. É muito comum essas pessoas residirem em regiões urbanas rotuladas como problemáticas, violentas, de modo que, geralmente, são negligenciadas pelo poder. Quase sempre a única presença, da parte do Estado, consiste na aplicação de medidas repressoras para controle, face à difusão da crença de que esses espaços urbanos são aqueles onde proliferam a violência, o crime, o vício e os demais mecanismos de degradação social. Não obstante, assinala Body-Gendrot (2018, p. 160), “as perturbações da ordem e a disfunção urbana apontam para problemas agudos de governança urbana, de relações entre os níveis de governo, bem como para defeitos e obstáculos no processo de fazer política”. De certo modo, os aparatos estatais deixam, em segundo plano, suas ações de governança voltadas para camadas da população consideradas de

vida sem valor e o fazem em prol de comando, organização e controle da economia priorizando essa dimensão, ao passo que relega outras tais como planejamento urbano, saúde, habitação e transportes.

Devido aos percalços administrativos de gestores públicos, as cidades conhecem um *modus vivendi* de pessoas encurraladas em espaços bastante exíguos nos diferentes tipos de aglomerados urbanos, sendo, de modo geral, consideradas como perigosas para a sociedade. O Estado munido dessa crença, com amplo respaldo social, disponibiliza seus aparatos coercitivos, para, de forma violenta, controlar o contingente de pessoas que vivem em condições extremamente precárias, seja devido à vida atribulada por condições adversas, como por exemplo, o número de horas que gastam em transportes para se deslocarem para o trabalho quando conseguem ocupar determinados postos, seja em razão das políticas de esquecimento do Estado quando à assistência em regiões onde predominam os bolsões de pobreza e miséria. Cabe salientar que essas pessoas não escolhem deliberadamente viver sob essas condições, pois são as dificuldades da vida, bem como as faltas de opções, que as empurram para esse tipo de franja de exclusão, sem quaisquer possibilidades dignas de retorno.

É curioso observar que essas pessoas, em sua grande maioria, desprovidas de capacitação para ocupar determinados postos no mercado de trabalho, são, de certa forma, mantidas em prol da garantia do bem estar e conforto da elite economicamente dominante que abomina, por exemplo, executar determinadas atividades domésticas, por considera-las pouco importantes, mantendo, em certo sentido, um tipo de relacionamento que, em muito, se assemelha às características do regime escravocrata, cujo suposto término é completamente lamentado por essas elites e pelos setores de produção econômica que também se valem de uma mão de obra barata para obtenção de grandes lucros, mesmo considerando que a exploração do trabalhador é um tipo de crime.

Há um aspecto bastante curioso em relação às estratégias empregadas na eliminação de pessoas, de forma direta ou implícita, visto que, conforme propõe Mbembe (2017, p. 63):

Os próprios modos de matar são variados. Nas carnificinas, em particular, os corpos sem vida são

rapidamente transformados em simples esqueletos, simples restos de uma dor não enterrada; corporeidades esvaziadas e insignificantes; estranhos despojos mergulhados numa cruel brutalização. Muitas vezes, o mais impressionante é, por um lado, a tensão entre a petrificação das ossadas e a sua estranha frieza e, por outro, a sua obstinação em quererem forçosamente significar algo. Noutras circunstâncias, não parece existir qualquer serenidade nestes pedaços de ossos marcados pelo fracasso; nada, a não ser a ilusória recusa de uma morte que já aconteceu.

Assim, firma-se uma escrita estruturada pelos resíduos deixados por muitas vidas que foram ceifadas em acidentes que poderiam ser evitados, caso houvesse políticas estatais destinadas a essa finalidade. A situação se agrava ainda mais se considerarmos, na atual conjuntura, a perda de direitos sociais, especialmente em relação às garantias trabalhistas, resultado do processo massificante de crescimento econômico e enriquecimento de muitos poucos, azeitado pelas políticas neoliberais que parecerem ignorar ou propositalmente agem considerando que as nuances subjetivas devem ser deixadas de lado na concorrência competitiva, voraz e nefasta para a produção da autossuficiência proclamada em nome do empreendedorismo. Conforme afirma Brown (2019, p. 30), “a revolução neoliberal foi projetada para anular as expectativas da classe trabalhadora, tanto no mundo desenvolvido quanto nas regiões pós-coloniais em desenvolvimento, ao produzir um nivelamento por baixo global dos salários e das condições de trabalho”. Os resultados mais óbvios dessa empreitada são decorrentes da liberação expressiva de capital para a ocupação de pessoas em mão de obra barata, cujo efeito recai no avolumar da produção em larga escala, que contou com a colaboração direta dos paraísos fiscais em praticamente escala planetária.

A escalada do neoliberalismo que gera lucros e patrimônios consideráveis mudando significativamente a posição de países em termos de extratos econômicos, responde, ao mesmo tempo, pela manutenção da desigualdade. Esse processo transcorre de uma maneira bastante sedutora. Constata-se que o avançado progresso é

fonte de lucros, mas somente de uma camada privilegiada que serve de aspiração para outras que dificilmente conseguirão alcançar seu *status*. Todavia, a maximização de capital circulante nas mãos de poucos se assenta em um contexto frágil devido principalmente às possíveis oscilações de mercado, considerando interessados competidores em prosperar e enriquecer. No extremo inferior dessa pirâmide, encontram-se as pessoas consideradas necessárias e úteis para prestação de serviços braçais, de certo modo rebaixadas principalmente sob a alegação de que as suas habilidades são restritas ou não se ajustam às novas exigências da distribuição do trabalho especializado, mesmo que em níveis bem elementares. São as pessoas que, por diferentes razões, não conseguem se ajustar às rápidas mudanças da sociedade, consideradas excluídas, compondo o conjunto, de acordo com Body-Gendrot (2018, p. 260), de “normais sem utilidade” que compreende as pessoas que não assimilaram os dispositivos da tecnologia necessários para a realização de determinadas tarefas, mas que não apresentam aspectos em si invalidantes ou deficitários.

Disso decorre a predominância de uma vulnerabilidade calcada em aspectos puramente econômicos que produz efeitos de insegurança naqueles que mal conseguem dramatizar as suas agruras e infortúnios em espaço público. Sem a possibilidade de contar com as assistências governamentais e com a confiança, na qualidade de capital social, essas pessoas ficam praticamente paralisadas, sem conseguir produzir condições para enfrentar as adversidades e a imprevisibilidade. Desse modo, ocupam a linha de frente para a morte quando determinadas catástrofes têm lugar. São as primeiras que sofrem os mais brutos impactos e, uma vez na condição de vidas sem proteção, facilmente perecem.

Essas pessoas não dispõem de proteção de órgãos do estado para auxiliá-las, o que pode ser um indício de desintegração social no processo de luta pelas condições mínimas de sobrevivência que, com frequência, as coloca em dois extremos problemáticos: por um lado, o isolamento decorrente da descrença na intervenção do Estado e na desconfiança das pessoas em relação as outras e, por outro, a apreensão acerca de seus destinos em um horizonte sombrio e incerto, especialmente pelo fato de viverem em um regime de disputa em que cada pessoa representa um perigo em potencial para outra, em uma

espécie de uma lógica hobbesiana pautada no conflito de que, quando duas pessoas querem uma mesma coisa, conforma-se um impasse: uma se torna um grande obstáculo e ameaça para que a outra alcance seus objetivos; então, a solução, em termos ideais, seria uma pessoa eliminar a outra para desobstruir o caminho para alcançar seu objetivo. Em um desenrolar dessa natureza, o ser humano em função de suas vaidades lança mão da tentativa de ludibriar visando à obtenção de condições mínimas que garantam a sobrevivência.

Considerando ainda o grande contraste socialmente produzido, nas grandes cidades e também no meio rural, razão pela qual umas vidas não são reconhecidas como tal por outras, “como fundar uma relação com os outros baseada no reconhecimento recíproco da nossa vulnerabilidade e finitude comuns?” (Mbembe, 2017, p. 10). Cabe assinalar que essas barreiras são erguidas a partir de determinadas condições sociais. Em princípio, as fronteiras geográficas e humanas entre as diferentes regiões de uma cidade, bem como das cidades e os meios rurais, não apresentam mecanismos de permeabilidade, de modo que elas são ínfimas. Além disso, existem rígidos mecanismos que fomentam linhas de separação entre as pessoas, não apenas físicas, mas subjetivas. Nesse sentido, os esteios das condições de igualdade são estilhaçados pela sustentação de uma origem que, interessadamente, é traduzida em termos de superioridade e pelo apelo a uma comunidade integrada formada somente por pessoas que apresentem determinadas características físicas e, sobretudo, econômicas. Assim, são criados dois agrupamentos de pessoas: as úteis e necessárias para a prestação de serviços, com circulação restrita nos espaços nobres das metrópoles, e as que detém o poder econômico, dispostas em um nicho privilegiado, sob proteção do estado, especialmente pelo fato de dispor de capital para a obtenção de serviços.

### **3 AS MEMÓRIAS DE EXPERIÊNCIAS DIANTE DA EXPOSIÇÃO A SITUAÇÕES EXTREMAS**

Sabemos que a memória se situa no jogo entre lembrança e esquecimento. Face a episódios marcantes na história da humanidade, sobretudo no século XX, forma criadas políticas de memória, por meio da construção de monumentos, memoriais, museus, entre outros

dispositivos, cujo lema central poderia ser resumido em lembrar para não esquecer. Muitas dessas operações de memória, como veremos nesta seção, elegeram determinados segmentos sociais mais privilegiados como objeto de ações de reparação e reconhecimento acentuando, assim, as desigualdades já existentes entre eles. As catástrofes do século XX, como tantas outras ocorridas na história da humanidade, deixaram rastros indeléveis não obstante as tentativas de eliminá-los ou até mesmo negá-los. Inúmeros foram os massacres e genocídios que produziram restos sinalizadores de vida. Em face desses vestígios, o século XX adotou, como política de reparação, a construção de monumentos que representem a memória das pessoas que foram dizimadas. Certamente essa preocupação teve uma razão, visto que no entender de Todorov (2002, p. 135):

Os regimes totalitários do século XX revelaram a existência de um perigo antes insuspeitado: o de um domínio completo sobre a memória. Não que, no passado, se desconhecesse a destruição sistemática dos documentos e dos monumentos, o que é um modo brutal de orientar a memória de toda a sociedade.

Ao lançarmos um olhar em retrospectiva para diferentes épocas do passado da humanidade, observamos que, em muitas circunstâncias que resultaram na eliminação de determinados povos bem como de todos os seus artefatos, esses empreendimentos de controle e domínio da memória conseguiram, com bastante sucesso, eliminar os vestígios do passado. Todavia, cabe registrar também que, com relação a outros acontecimentos, essas tentativas foram fracassadas, deixando transparecer restos que clamam por sentido.

De um modo ou de outro, os esforços para controlar a memória, pela omissão, silêncio ou apresentação de uma versão falseada, são incontáveis e bastante conhecidos, até mesmo pelas versões contraditórias: nem sempre os historiadores que abordam a Inquisição retratam a mesma versão divulgada pelo Vaticano; da mesma forma, a dizimação de povos indígenas é explicada por versões diferenciadas, dependendo de quem está à frente do processo de produção da memória. Ainda, a escravidão justificada por critérios raciais tem

nuances distintas a depender das explicações dos povos colonizadores, dos povos colonizados e dos próprios povos escravizados.

Depreendemos, assim, que as catástrofes, os massacres e os genocídios, ao longo da história da humanidade, que conservaram vestígios de memória, podem ser interpretados como uma luta contra o apagamento de seus rastros. Sabemos que esse esforço de construção de memória esbarra em limites, seja pela queima de arquivos e documentos, pela destruição de testemunhas e, até mesmo, pela intimidação de pessoas, para proibi-las de procurar informações sobre determinados acontecimentos, bem como de difundi-las.

Certamente, em oposição a uma tentativa de esquecimento, de anulação, de distorção, de negação e de omissão, diante dos poucos vestígios existentes, a Segunda Guerra Mundial teve um tratamento especial, não apenas pelo ineditismo concernente à produção da indústria da morte, mas, principalmente, em relação às vítimas do povo judaico. Foram edificadas, em escala quase planetária, monumentos, museus, casas de cultura, além da indústria cinematográfica com riquíssimas produções e de livros que se tornaram mundialmente conhecidos.

Todas essas produções de memória têm uma finalidade: possibilitar o não esquecimento das atrocidades perpetradas a pessoas, de diferentes raças e condições subjetivas, em épocas passadas. Os monumentos, os museus, os filmes, os livros e outras tantas produções falam por si pelo fato de não deixarem em silêncio acontecimentos sangrentos nos quais inúmeras vidas conheceram seu fim, pois conforme afirma Todorov (1995, p. 37):

[...] corremos o risco de repetir o passado, se o ignoramos. Não é o passado, como tal, que me preocupa, mas sim o fato de eu acreditar que há nele uma lição para nós, contemporâneos. Mas... qual? Por si mesmos, os acontecimentos nunca revelam seus sentidos: os fatos não são transparentes; para nos ensinar alguma coisa, precisam ser interpretados.

Contudo, mesmo considerando a grandiosidade desses monumentos, bem como as políticas de memória adotadas para as suas construções, uma necessidade se faz premente: esses monumentos e

todos os restos de catástrofes devem ser interpretados por cada interlocutor que provavelmente se apresenta como destinatário, de forma consciente ou não. Assim, podem ser produzidos diferentes sentidos, para um mesmo rastro, ou um resto de vida, que passem a fazer parte de qualquer produção alçada à condição de memória.

A essa altura de nossa reflexão, cabe-nos indagar qual a motivação para a produção de sentido que opera na construção que tem lugar nos vestígios de memória? As justificativas para a produção de diferentes traçados de memória são inúmeras e são apresentadas em razão de contextos bem específicos. Por exemplo, a memória dos vencedores, daqueles menos vulneráveis, ocupa um lugar bem diferente quando comparada à memória dos derrotados. Do mesmo modo, as lembranças conhecidas sobre determinados acontecimentos de algozes e operários da violência (Huggins, Haritos-Fatouros & Zimbardo, 2006) são bem diferentes no que concerne às lembranças das vítimas.

A história dos acontecimentos referidos à condição humana é repleta de atos de violência que geraram muita riqueza, sendo essas ocorrências sangrentas enaltecidas por determinados setores da sociedade que, diretamente, se beneficiavam de seus resultados. Essa prática ainda continua em nossos dias, mas o instrumento de ação é outro: a distribuição desigual da precariedade e a concentração de riquezas nas mãos de muitos poucos. É sabido que o continente europeu teve sua opulência, em termos de riqueza, sobretudo no tocante ao processo de colonização de países de outros continentes. No entender de Fanon (2015, p. 122):

Muito concretamente, a Europa se locupletou desmesuradamente do ouro e das matérias-primas dos países coloniais: América Latina, China, África. De todos esses continentes, diante dos quais a Europa ergue hoje a sua torre opulenta, partem há séculos, rumo a essa mesma Europa, os diamantes e o petróleo, a seda e o algodão, as madeiras e os produtos exóticos. A Europa é literalmente, a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas aos povos subdesenvolvidos. Os portos da Holanda, Liverpool, as docas de Bordeaux

e de Liverpool, especializadas no tráfico de negros, devem sua celebridade aos milhões de escravos deportados.

Assim como essas cidades, os palácios russos, espanhóis, o ouro e a madeira nobre provenientes sobretudo do Brasil, estocados em Portugal, são produtos de anos de extração desmesurada, de exploração das riquezas de povos que até os dias atuais encaram a vida da mais marcante pobreza devido aos estragos provocados por potências colonizadoras no decorrer da história que se apresentavam com o eufemismo de descobrimento e a implantação de modos civilizados para os povos que eram considerados primitivos, segundo a ótica dos europeus interessados. Seria oportuno refletir sobre os grandes monumentos do mundo ocidental erigidos a partir do processo de colonização e das chamadas grandes descobertas posto que são de uma beleza que obscurecem a barbárie que se reedita em nossos dias com outras roupagens.

Sendo assim, as memórias encarnadas nesses monumentos que são impostas ao mundo representam um discurso em nome do que se promulgou como marco civilizatório, pelos termos da soberania dos Estados e cidadania que se promulgam e se impõem aos povos na atualidade.

Pretendemos questionar aqui o processo pelo qual certas modalidades de memórias foram escritas, para serem transformadas em verdadeiros legados que são impostos como uma face gloriosa da história, cujas representações evocam a vanglorização, o heroísmo, o nacionalismo, a coragem, a defesa e a segurança de territórios, entre outros. Causa-nos uma certa estranheza que existam esforços para legitimar apenas uma vertente desses acontecimentos, sem quaisquer alusões a outras tantas possibilidades, se considerarmos que a condecoração de um guerreiro, pela sua perícia e seu heroísmo, corresponde, quase sempre, a morte de muitos seres humanos, considerados inimigos e ameaças. É nesse sentido que triunfa o sobrevivente, em estado glorioso, diante dos rastros produzidos por vidas ceifadas, ou seja, conforme aponta Canetti (1995, p. 227), “o morto, porém, não deve desaparecer por completo: sua presença física como cadáver é imprescindível a esse sentimento de triunfo”. Nesse sentido, para um ser humano em situações extremas como a guerra,

vitória, glória por ter conseguido se manter vivo e a constatação de ter subjugado, dominado, vencido e eliminado aquele que é, ideologicamente, considerado inimigo são, na verdade, semelhantes.

Os acontecimentos referidos a triunfos, vitórias, domínio de uns povos sobre outros, muitas vezes, são apresentados em escritas monumentais reveladoras do heroísmo de povos que sequer ainda se encontram entre nós, como, por exemplo, os fenícios que foram dizimados pelo Império Romano, os tebanos, entre tantos outros, cujas memórias dos vencedores e daqueles que triunfaram somos obrigados a compartilhar. Estas revelam, quase sempre, as empreitadas dos dominadores, sem abrir espaço para registros dos indícios de vidas que foram dizimadas nessas circunstâncias, como aconteceu com a população indígena e com o tráfico de escravos. Certamente esses povos, ao serem encaminhados forçosamente para o desaparecimento, deixaram vestígios e pegadas que podem ser considerados na construção de uma memória, mesmo que as instâncias de poder tentem apagar obstinadamente esses rastros e restos, como aconteceu com o aterramento do Cais do Valongo<sup>8</sup> (porto de chegada dos escravos), na cidade do Rio de Janeiro, que só foi conhecido pelos povos do século XXI, em função da preparação da cidade para os Jogos Olímpicos de 2016. Como afirma Lima (2013, p. 182), “o local de desembarque, somado ao lazareto, ao cemitério onde eram sepultados

---

<sup>8</sup> O Cais do Valongo foi construído em decorrência de uma determinação do Marquês do Lavradio que considerou inevitável a transferência do local de recepção dos escravos que acontecia em um lugar nobre da cidade do Rio de Janeiro. A sua argumentação era a de que os negros recém-chegados eram portadores de doenças contagiosas e, igualmente, as suas silhuetas esqueléticas não deviam ser exibidas, bem com o fato de que estarem praticamente seminus não se vertia em um cenário aprazível aos olhos da elite carioca. Daí, então, o comércio de escravos deveria acontecer em um lugar de pouca visibilidade para evitar a exposição de seres humanos negros considerados desagradáveis aos olhos das pessoas brancas de alto poder aquisitivo. Por esse motivo, D. João VI ordenou que fosse criada uma rampa e um cais de pedra na Praia do Valongo com iluminação por lampiões de gás. Na mesma época foi criado, nas proximidades um lazareto destinado à quarentena dos escravos recém-chegados, um cemitério para aqueles que chegavam mortos. A criação desse local de desembarque foi responsável pela duplicação do número de escravos que chegavam. (Lima, 2013).

indignamente os que não resistiam às doenças, e ao mercado, local de venda, compuseram, à época, um bem articulado complexo destinado ao negócio da escravidão”. Contudo, a decisão pelo aterramento desconsiderou que o local era utilizado, em uma época da história da humanidade, na qual se justificou e naturalizou o aprisionamento, a tortura e a imposição de trabalhos forçados de pessoas consideradas inferiores em razão de sua cor de pele (Mbembe, 2018).

O soterramento do Cais do Valongo resultou da construção de um novo cais para receber uma princesa. O novo cais passou a se denominar Cais da Imperatriz, firmando-se como signo de esquecimento e da negação de praticamente todos os vestígios dos povos a quem foram impostos traçar linhas trágicas de suas existências, ainda mais no início do século XX quando sofreu mais aterramento na Reforma Pereira Passos. Aliás, o local, em função dessas duas operações de apagamento, tomou o contorno de uma amnésia social, no século XX, visto que os moradores da cidade do Rio de Janeiro se referiam ao local como a Praça Jornal do Comércio (Lima, Sene & Souza, 2016), uma vez que o modo com a História condicionou esses restos, pelas operações de aterramento e encobrimento e pelas mudanças de denominações do lugar (Debary, 2017), tinha a intenção de banir ou mesmo silenciar o vergonhoso período da história da humanidade no qual pessoas, em função do critério racial, foram consideradas inferiores e escravizadas. Para tanto, era importante que nada restasse ou que nada fosse lembrado desse passado; daí a mudança de nome do lugar de cais para praça.

Praticamente durante mais de cento e cinquenta anos, aquela região representou a glória da chegada da princesa, mesmo sendo alçada à condição de uma praça cujo nome retrata um grande jornal da época, o Jornal do Comércio, completamente diferente da que se encontrava soterrada e que se transformou em local de silêncio e de dor de pessoas. Os restos ocultados clamavam por sentido, uma vez que sinalizavam vestígios de vida.

Nesse quesito, deparamo-nos com o seguinte paradoxo: como foi tomada a decisão das autoridades, certamente pouco sensibilizadas com o destino e o sofrimento dos escravos, para tentar apagar vestígios de memória, ao passo que essa mesma operação de tentativa de apagamento significou a possibilidade de uma existência de restos que a história não tem interesse em preservar? Qual teria sido o motivo

para tentar apagar da história o capítulo de vida referente aos escravos? Durante muito tempo perdurou a versão oficial que monumentaliza a região em prol da Imperatriz do Brasil, sem que nenhuma alusão fosse feita aos traçados deixados pelos escravos em suas curtas trajetórias de vida.

São raríssimas as situações em que nos ocupamos de refletir por que determinados acontecimentos trágicos comovem determinados grupos sociais e não provocam qualquer questionamento em outros que convivem em um mesmo país. Sem recuar muito na História, poderíamos pensar nos assassinatos pelos aparatos do Estado em favelas das grandes cidades brasileiras, principalmente na cidade do Rio de Janeiro. Conforme aponta Zaconne (2015), os crimes de ódio e, enfim, as agressões põem em risco a vida de pessoas. Esses acontecimentos são apresentados pelas mídias, sobretudo, as mídias sociais, com grande frequência, sensibilizando algumas pessoas no tocante à avaliação do que seja uma vida, enquanto que outras, diante dessas mesmas evidências, são tidas como indiferentes ou avaliam bem as ações dos matadores. A quem importa a produção de cadáveres humanos, muitas vezes deixados ao longo de ruas e vielas de bairros pobres e favelas?

Contudo, se algumas pessoas são apáticas e indiferentes em relação às mortes de pessoas pobres e pretas, geralmente moradoras de favelas e de bairros periféricos dos grandes centros urbanos, estes não demonstram a mesma falta de sensibilidade na visita a um museu a um monumento que preserva restos de guerras como, por exemplo, a Segunda Guerra Mundial. Diante da presença de objetos cultuados quase como sagrados e reverenciados pelos visitantes do Monumento Nacional aos Mortos da Segunda Guerra Mundial, na cidade do Rio de Janeiro, segundo Rocha (2007), (fotografias, objetos pessoais, vestimentas, armas, munições) algumas pessoas se sentem mobilizadas e afetadas pelos acontecimentos representados acerca da participação dos soldados brasileiros que exalta a coragem, a bravura e o feito glorioso.

Contudo, não se conhece o mesmo tratamento para o sofrimento e o fim de vida dos escravos no Cais do Valongo, uma prática justificada e naturalizada para a época, como também para os moradores de favelas e bairros pobres periféricos das grandes cidades que compartilham o trágico destino de pessoas despossuídas de

reconhecimento social e por parte do Estado: suas práticas são chanceladas por setores da administração pública que encarrega agentes a execução, deixando, por vezes, rastros das ações sangrentas pelos corpos largados em espaços públicos. Indagamo-nos, ainda, como uma expressão humana praticada por agentes estatais responsável pelo fim de uma vida (Zaconne, 2015), pode ter a conotação de docilidade, por mais estranho que pareça, para uns; ser indiferente a outros e mobilizar afetivamente um pequeno número de pessoas por breves intervalos de tempo?

A esse respeito, em termos meramente comparativos, podemos afirmar que o caso do assassinato da vereadora carioca Marielle Franco, em 2018, imputado a agentes reformados da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, principalmente em razão das circunstâncias em que ocorreu, ainda está bastante vivo na memória de parte do povo brasileiro. Não obstante, o assassinato do ajudante de pedreiro Amarildo, em 2013, praticado por agentes em atividade da Polícia Militar, quase já caiu em uma zona sombria de esquecimento (Rocha, 2016). Vale lembrar que inúmeros outros assassinatos acontecem cotidianamente nas periferias pobres e favelas das grandes cidades brasileiras, sem sequer serem noticiados.

O cenário atual nos conduz à reflexão sobre a invasão de bairros pobres e favelas por parte de agentes policiais e da milícia, como um resquício do processo de colonização com imposição de domínio, pela ameaça de umas pessoas sobre outras. Esses locais, mesmo sendo relegados pela a sociedade, são frequentemente lembrados como espaços exóticos de visita (como, por exemplo, a inclusão de favelas em atividades turísticas na cidade do Rio de Janeiro). Todavia, mesmo nessas condições, constituem uma cosmogonia em relação a qual as memórias construídas oficialmente são rastros e resíduos deixados pelos antigos colonizadores e transmitidos como memórias de glória, sucesso e desenvolvimento.

A esse respeito, vale lembrar que as estruturas políticas existentes em nosso país (em especial, a Polícia Militar) são heranças dos regimes de colonização dos chamados grandes descobridores: Espanha, Portugal e França, bem como do período da ditadura militar. Sendo assim, as memórias construídas pela pluma oficial não se apresentam na condição de dominantes por uma mera causalidade. Quer dizer, são o produto da ação de corpos aliados. Melhor dizendo,

conforme sinalizou Butler (2018), as operações de enquadramento que circunscrevem a presença do corpo na esfera pública, delimitando suas formas de agir de sentir e de operar, implicam a adoção de valores do Ocidente desigualmente experienciados por vários setores sociais. Vida, liberdade, progresso e democracia, por exemplo, são aspectos da vida desigualmente distribuídos. Setores da sociedade segregados são constantemente enquadrados discursivamente por meio de terminologias que os afastam da categoria de humanos.

Os termos empregados para nomear esses corpos, (animais, monstros, feras, peixes grandes, elementos), principalmente no tocante às pessoas que se encontram nesses locais, compõem uma espécie de classificação zoológica no tratamento atribuído às classes marginalizadas pelos agentes de determinados aparatos estatais. Sem sombra de dúvida, esse modo de tratamento imposto às pessoas revela, nada mais, nada menos, a maneira pela qual a precariedade é desigualmente distribuída pelas camadas da sociedade.

Investigar a distribuição desigual da precariedade torna-se fundamental aqui, posto que é justamente a partir desse tipo de operação pública de enquadramento que se delimita quem são as pessoas que têm direitos a serem representadas nas memórias que resultam dos processos pelos quais a História confere um destino aos restos de acontecimentos. Ainda, podemos também entender quem, pela ótica do poder público, é merecedor de solidariedade pela sociedade em processo de luto e quais vidas merecem viver, bem como quais vidas são consideradas matáveis pelos órgãos do Poder Público (Butler, 2015).

Não esqueçamos que os agentes que se encarregam das tarefas de dizimação de vidas estão munidos de diferentes justificativas, por vezes calcadas em princípios ideológicos, como também contam com a aceitação e a proteção de grande parte da Sociedade que, não somente legitima esse tipo de ação, como também a aprova.

Um lembrete importante para inquietar e preocupar principalmente as mentes tranquilas: quase sempre do biopoder (direito à vida) à necropolítica (decisão da matar) transitam agentes distintos que utilizam diferentes escudos de proteção e argumentos para justificação. Na medida em que assistimos o suposto espetáculo, sem qualquer posicionamento ético, engrossamos a lista, na condição

de cúmplices, dos operários da violência do Estado e de organizações vinculadas às facções criminosas, esquadrões da morte e milicianos.

## Referências

Becker, A. & Debary, O. (2012). *Montrer les violences extrêmes*. Paris: Creaphis.

Body-Gendrot, S. (2018). *Globalização, medo e insegurança*. São Paulo: EdUSP.

Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo*. São Paulo: Politeia.

Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Canetti, E. (1995). *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras.

Coimbra, C. (2001). *Operação Rio: o mito das classes perigosas*. Niterói: Intertexto.

Debary, O. (2017). *Antropologia dos restos*. Pelotas: Um2.

Fanon, F. (2015). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: EdUFJF.

Farias, F. R., & Pinto, D. S. (2016). Memória social e situação traumática. *Morpheus*, 9, (15), pp. 177-201.

Freud, S. (2010). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM.

Hobbes, T. (2005). *Leviatã*. São Paulo: Rideel.

Hobsbawm, E. (2008). *Era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ibarra, C. E. M., & Farias, F. R. (2018). Migração, violência e retorcão. *Revista de Direito da Cidade*, 10, (2), pp. 1257-1274.

Latour, B., & Woolgar, S. (1997). *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Lorenz, K. (1974). *Civilização e pecado*. Rio de Janeiro: Artenova.

Lima, T. A. (2013). A arqueologia como ação sociopolítica: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. v. 7, n. 1.

Lima, T. A., Sene, G. M. & Souza, M. A. T. (2016). Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Anais do Museu Paulista*. v.24. n.1.

Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona.

Mbembe, A. (2018). *A crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições.

Ortega Martinez, F. A. (2011). *Trauma, cultura e historia*. Bogotá: EdUNC.

Reemtsma, J. P. (2011). *Confiance et violência*. Paris: Gallimard.

Rocha, A. M. (2016). Cadê o Amarildo? Iterabilidade e construção de memórias em cartografias comunicáveis. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO.

Rocha, R. S. (2007). A arquitetura moderna diante da esfinge ou a nova monumentalidade: uma análise do Monumento Nacional aos Mortos na Segunda Guerra Mundial, Rio de Janeiro. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*. v. 15, n. 2.

Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify.

Todorov, T. (1995). *Em face do extremo*. Campinas, São Paulo: Papyrus.

Todorov, T. (2002). *Memória do mal, tentação do bem*. São Paulo: Arx.

Wacquant, L. (2005). *Os condenados da cidade*. Rio de Janeiro: Revan.

Wieviorka, M. (2006). *Em que mundo viveremos?* São Paulo: Perspectiva.

Zaccone, O. (2015). *Indignos da vida*. Rio de Janeiro: Revan.

## **MATERIALIDADE E MEMÓRIA: A PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA DA RELAÇÃO ENTRE A INFORMAÇÃO, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL**

**Carlos Xavier de Azevedo Netto**

Universidade Federal da Paraíba, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0001-6105-3518>

### **1. INTRODUÇÃO**

A relação entre a memória e os diferentes materiais que compõem o universo humano é muito próxima, mas nem sempre tão assumida. Como Le Goff (2003) aponta, no início da discussão acerca da memória, que nela assume uma dimensão não material quando afeita as instâncias cerebrais que os indivíduos possuem, ao mesmo tempo indica uma dimensão material, quando a memória está interligada às sociabilidades. Podendo ver, de modo inicial que a relação entre a memória e a materialidade, exposta pela cultura material, está nos processos de constituição das comunidades em sua construção identitária (Wilson, 2010). Considerando que esses conjuntos de materiais, essa materialidade, está dada por outro conjunto, os das técnicas que as constroem enquanto produto ou apropriação humana. Neste ponto, é necessário considerar que essa materialidade tem decorrência das técnicas, enquanto práticas culturais (Simondon, 2007), o que acaba configurando os elementos constitutivos do Patrimônio Cultural, em perspectiva mais ampla e atual, como será tratada a seguir.

A discussão acerca da memória em tempos atuais vem ganhando contornos dos mais variados, mas sempre interligando cenários e formas de afirmação identitária e social. A construção de diferentes passados vem sendo considerados como fundamentos de formação de coletivos humanos nas mais variadas instâncias sociais, onde participa de um jogo entre indivíduos e grupos para agrupar ou separar os atores dentro de um arcabouço cultural. Esse jogo se dá dentro de um universo material, que se faz pela ação de representação de seus signos, que fazem com que os atores de uma coletividade

interpõem as diferentes significações dos contornos que assumem, como seus, como é dito por Neal e Eber (2001).

Assim, a configuração material da memória vem sendo foco de estudos e pesquisa acerca do papel que tem desempenhado nos coletivos humanos, incorporando o universo digital entre seus modos de disseminação e preservação, como foi discutido por Dodebei (2015). Com isso, o presente texto tem como objetivo apresentar uma discussão acerca da relação entre a memória e o patrimônio cultural, quando considerados como signos, no sentido peirceano, com a dimensão da materialidade, onde se encontra a informação, se fazendo presente e fundamental a efetivação dos processos construtivos, da própria memória, e a sua possível decorrência que é a identidade.

## **2. A INFORMAÇÃO E A AÇÃO SEMIÓTICA**

Cabe uma distinção entre o conceito de informação e o fenômeno em si. Enquanto fenômeno, a informação tem presença nos coletivos humanos desde os seus primórdios, podendo indicar como um dos atributos que diferencia nossa espécie de outras formas animais, como é assegurado por Bronowski (1997). Já como conceito, que delimita uma disciplina, a Ciência da Informação, ele se apresenta como polissêmico, situação muito próxima ao conceito de cultura. A cada investigador, em função das circunstâncias peculiares que a informação se apresenta, promove um entendimento próprio deste conceito, de forma isolada ou integradas a outros, como foi apontado, em 1988, por YueXiao.

Ainda sobre a conceituação de informação, e as de discussões a respeito da sua delimitação, bem como as suas formas de uso, tanto no nível social, cotidiano, quanto no nível analítico, dentro da Ciência da Informação, mostram-se circunscritas às demandas de cada investigação, onde muitas vezes leva a confusão com o conceito de conhecimento. Para uma delimitação de fronteiras conceituais, Zeman (1970), a partir do materialismo dialético frente aos estudos da informação, considera-a como uma qualidade da realidade material a ser organizada, considerando que ela só existe em um tempo e espaço, como foi apontado por Pinheiro e Loureiro (1995, p. 45) e em uma forma percebida pelos sentidos, portanto, material. A Informação só existe na presença do humano, como seu receptor, já que é nesta

instância que se dá o reconhecimento da Informação, tanto no momento de sua percepção, materialidade, como de sua potência de significação, não só como indivíduo, mas também como ser e ator social. A presença humana, fundante, como produtor no processo informacional passa a considerá-la como artefato (Pacheco, 1995), no sentido de ser um produto de confecção humana, já que ela é uma ferramenta, produzida e/ou percebida pelo homem, como um dos elementos necessários para a construção do conhecimento. Como artefato, a Informação só tem existência quando é percebida como tal, e só é estabelecida esta percepção quando, de algum modo, em alguma circunstância, é criada uma relação de significação. Assim essa relação é efetivada na medida em que:

Se a informação é um artefato ela foi criada num tempo, espaço e forma específica, que formam um dos contextos pelo qual deve ser interpretada - o contexto de sua geração. Sendo artefato ela pode ser utilizada em um contexto distinto daquele para o qual e no qual foi produzida, sendo, portanto, passível de recontextualização. (Pacheco, 1995, p.21)

Assim, esses artefatos são considerados fonte de informação, onde já se insere a materialidade, do comportamento de grupos que os utilizaram pela recuperação desses dados, descrever e entender os comportamentos humanos no passado<sup>9</sup>, já que cada atributo observado nos artefatos equivale a um vestígio de uma ação ou conjunto de ações, como signos dessas ações ocorridas, que acaba por expor determinada forma de comportamento, o que leva a considerar um sistema cultural em que há a transferência da informação de condutas, crenças, valores e modos de fazer, mostrando a informação como um produto cultural. Assim, o conjunto de coisas recuperadas, parte da cultura material, é um segmento significativo de um sistema cultural mais amplo, sendo que:

---

<sup>9</sup> Onde, fazendo-se uma aproximação com o conceito de ferramenta de Fischer (1983), coloca que é o ato humano que conecta uma necessidade passada, com ações presente para uso futuro, a idéia de projeto.

Por conseguinte, el hombre depende de la información de comportamiento que le transmiten sus mayores y los individuos de su propia edad dentro del grupo social, y una de las primeras funciones de este aglomerado social será de “enseñar” al joven homínido a sobrevivir en las condiciones prevalentes en su medio.[...] los sistemas culturales son sistemas de transmisión continua de la información adquirida e acumulada, que completan el comportamiento instintivo del hombre, y en los que intervienen signos y símbolos particularmente útiles frente a la selección natural [...] En cualquier caso, la eficacia de un sistema cultural determinado depende claramente de la cantidad de información que puede almacenar y difundir por cualquier medio a nivel consciente o inconsciente. (Clarke, 1984, p.75)

Com a manutenção e mudança nos tempos e espaço dos comportamentos culturais, vai depender de uma determinada permanência que permita estabelecer e acionar as representações desses comportamentos na composição dos acervos de conhecimentos, quer do indivíduo, quer de seus grupos. Com essa noção de reflexo de ações humanas dos artefatos, produzidos ou apropriados, volta a aparecer a noção de cultura material, como o conjunto de “coisas”<sup>10</sup>. Assim, são formadas e transmitidas as formas de conhecimento desenvolvidos dentro das instâncias coletivas, como se dá com a memória (como será visto), que está das estruturas coletivas de representação dos conhecimentos, como foi exposto por González de Gomez (1993), agregando-se a isso:

O conhecimento inclui e pressupõe a representação. A representação de um objeto é um ato muito diferente de seu simples manuseio. (...) Para representarmos alguma coisa não basta manipulá-la

---

<sup>10</sup> A noção de COISA será delimitada mais adiante do texto a partir da ótica de Ingold (2012).

corretamente e utilizá-la com finalidades práticas. Precisamos ter uma concepção geral do objeto e considerá-lo de ângulos diferentes, a fim de descobrir-lhe as relações com outros objetos; e localizá-lo determinando sua posição em um sistema geral (Cassirer, 1977, p.31).

Voltando a Zeman (1970), a informação escapa dos limites da pura quantificação, quando se afasta da procura de medição de fluxo de informação em determinado canal, como era feito por Shannon & Weaver (1975), mas, principalmente, sob a ótica da organização em si, enquanto processo resultante de fatores de ordens diversas (social, cultural, moral, ético, etc.). Para Zeman, portanto:

A informação é, pois, a qualidade da realidade material de ser organizada (o que representa, igualmente, a qualidade de conservar este estado organizado) e sua capacidade de organizar, de classificar um sistema, de criar (o que constitui, igualmente, sua capacidade de desenvolver a organização). É, juntamente com o espaço, o tempo e o movimento, uma outra forma fundamental de existência da matéria - é a qualidade de evolução, a capacidade de atingir qualidades superiores. Não é um princípio que existiria fora da matéria e independentemente dela (como são, por exemplo, o princípio idealista da entidade ou o termo da "entelequia") e sim inerente a ela, inseparável dela (Zeman, 1970, p. 157).

Concordando-se, explicitamente, com a visão da informação enquanto artefato, vendo-a como resultado da ação intencional de uma forma de registro, esta informação passa por diversos níveis de interpretação, por conseguinte de contextualização, dentro do processo, já mencionado, de interlocução, no qual a experiência-distante passa a ser a experiência próxima (Geertz, 1983). Reconhecendo-se que, nesta recontextualização, deve-se levar em conta dois fatores de afastamento para o entendimento das novas

interpretações dessa informação, o tempo e o espaço, poder-se-ia discutir, nesse ponto, as novas tecnologias de informação, as redes de informação, a Internet etc., mas essa discussão acabaria fugindo do foco central do trabalho, se bem que, estes dois fatores não devem ser levados em conta sob seu aspecto físico, mas sim sob o prisma da cultura, ou seja, a distância espaço-temporal de uma cultura, ou seu momento, para outra. Sem esquecer de entender a noção da informação como coisa (Buckland, 1991), já que demanda e produz ações dentro de um organismo social, em e com uma dinâmica própria.

Para considerar a informação exclusivamente dentro do universo humano, recorreu-se a Bronowski (1997) para expor essa circunscrição. Este autor aponta que a informação não faz parte dos processos de comunicação entre os animais, já que estes não fazem uso de informação, enquanto multiplicidade de potências de significação, mas sim, instrução, onde há somente uma possibilidade de significação. Essa diferença se dá em função da variedade de possibilidades de formação de mensagens, de acordo com as formas de perceber e pensar de cada receptor, dentro de uma perspectiva de conhecimento estabelecida anteriormente. Trazendo para os processos informacionais a subjetividade, já que não é possível, nem ao emissor (quanto for humano), nem ao receptor, estar desvinculado das emoções, o que torna a informação, a partir dessa ótica, um produto exclusivamente humano e, portanto, um artefato.

Procurando ampliar a noção de informação, saindo da esfera dos suportes textuais, recorreu-se a Buckland (1991), quando considera a informação como uma coisa, já apontado. O que seria essa noção de coisa colocada para a informação pelo autor? Para tanto recorreu-se às três configurações que esse autor dá para o fenômeno informação como processo, como conhecimento e como coisa. Nessa categorização Buckland (1991), procura especificar os contornos da informação, de forma distinta do conhecimento, quando coloca a informação de modo intangível (ou imaterial) dentro do escopo do conhecimento, sendo incorporada a ele. Quando essa informação passa por uma perspectiva da sua tangibilidade (ou materialidade), assumindo um caráter representacional, ela começa a assumir uma autonomia, distinguindo-se do conhecimento, passando a ser uma coisa, ressaltando sua materialidade. Pode-se ver essa distinção do conhecimento e especificação como:

(...) Knowledge, however, can be represented, just as any such representation is necessarily in tangible form (sign, signal, data, text, film, etc) and so representation of knowledge (and of events) are necessarily information-as-thing (Buckland, 1991, p. 352).

Nesta linha de raciocínio, nota-se a aproximação da informação com o ato ou processo de representar, podendo até mesmo inferir que ela é a parte do conhecimento passível de ser materializada, de forma a produzir um ente de representação, que é o signo. A partir desta constatação, a informação pode ser vista a partir da Teoria Semiótica de Peirce, onde desempenharia, por meio da representação, o papel de signo, como algo que está no lugar de alguma coisa (Eco, 1980). Aprofundando essa correlação, poderíamos ver que na tríade que Peirce (1977) coloca na formação do signo, signo-objeto, signo-veículo e signo-interpretante, sendo que o primeiro e o terceiro, estão diretamente ligados à mente do emissor ou do receptor, enquanto que o segundo está afeito ao processo de sua transferência, na “mensagem”, passível de ser percebido pelos sentidos do receptor, com a sua materialidade, onde reside a informação, que afeta e promove o conhecimento desse receptor.

Assim, a informação aqui considerada é aquela que diz respeito a uma determinada coisa que é percebida pelos sentidos, e por isso material, a uma produção de significados socialmente aceitos. É aquele fenômeno em que há não só a produção de um bem simbólico, mas também sua disseminação e consumo, que implica na sua própria reprodução, já que a dimensão espacial é extremamente dinâmica, dentro da sua recontextualização, a partir de um acervo de conhecimentos também sociais. Enquanto todo esse processo informacional somente dá dentro de circunstâncias histórico-culturais, de um determinado segmento ou grupo social (Capurro, 2003). Vendo aí uma questão de identidade, já que a informação implica em significação, ela poderia estar restrita a setores ou segmentos culturais, que podem ser mais ou menos permeáveis, produzindo, assim, novos significados sobre a informação disseminada. Com isso, podendo circunscrever a informação como aquela parcela do conhecimento, em

qualquer instância social, que pode ser materializada, assumindo uma função de mediadora das relações entre os indivíduos de uma coletividade.

### 3. A MEMÓRIA E SEUS SIGNOS

Toda ação humana está embasada por sistemas simbólicos que os seus vários coletivos configuraram. Desde a contiduidade mais mundana, da escolha da roupa, como foi visto em Miller (2013), do alimento entre outras coisas, até os momentos mais sagrados, essa dimensão simbólica do fazer humano está presente, podendo categorizar o humano como um animal simbólico (Cassirer, 1977). Considerando que a interação do humano com o mundo passa pela cultura e comendo com a citação de Clarke (1984), a visão da essência simbólica do humano, vislumbra-se os sistemas simbólicos, que podem ser colocados, em uma perspectiva semiótica como:

It is fundamental structure of the sign purely formal? Without doubt it is not so, since it appears as the consequence of a common origin, which will be called the symbolic function. [...] To Hughlings Jackson (1932), not only language but also writing and pantomime are representative behaviors; they belong to the same function, which allows representation through or images. For Head (1926), as particular type of behavior exist, which he calls an activity of formulation and symbolic expression and which symbol, either linguistic or not, plays a role between the initiation and the execution of an act; within this category of activity we find behaviors as diverse as language and writing, as well as calculation, music, plans and itineraries, designs, dates and so on. [...] consist in being able to represent something signified-object, event, conceptual scheme, etc. – by means of a differentiated “significant” whose sole purpose is to provide this representation: language, mental image, symbolic gesture, etc. (Molino, 1992, p. 17-18).

A noção de memória vem passando por inúmeros contornos e discussões, em função das novas configurações que as diversas sociedades contemporâneas vêm assumindo e as novas perspectivas teóricas que têm se instalado para investigar os eventos sociais, possibilitando ver essas ocorrências como processos, contínuos e circunstanciados. Nas reflexões que serão apontadas aqui estão voltadas as memórias intersubjetivas, quer de conotação social ou coletiva. Assim, percebe-se a memória como um fenômeno socialmente engajado, fruto de interações dos indivíduos entre si e de uma coletividade em seu cotidiano. Nisso, a memória vem sendo vista como uma construção pela questão da sua dinâmica, de duração perene com conteúdo fluidos, diretamente relacionada com as formas de vida e materialidade que cada circunstância de ação promove. Podendo ser considerada como uma construção em um tempo e espaço social dado, como nos é apontado por Bergson (2011).

Por uma proximidade de relação com o passado, muitas vezes a memória é confundida ou equiparada à história. Para essa distinção, vale indicar o que foi colocado por Pelegrini (2008), quando discute a relação entre identidades culturais, patrimônio e memória, utilizando-se da distinção de Nora, ela coloca que:

Não por acaso, Pierre Nora concluiria que “a verdadeira percepção do passado consistia em considerar que ele não era verdadeiramente passado” e, nesses termos, estabeleceria claras distinções entre as duas categorias. A memória, afirmaria: “[...] se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”, ao passo que a história estaria no seu entendimento vinculada a “[...] continuidades temporais, às revoluções e relações das coisas.” (Nora, 1993, p.9). A narrativa histórica na modernidade seria uma construção “relativa” e a memória pairaria soberana, tal qual os mitos fundadores o faziam para eternizar os ancestrais nas antigas civilizações (Pelegrini, 2008, p. 155).

Colocando a memória como distinta da história, já que a primeira não está submetida aos contornos de formalização, objetividade e rigidez, que o discurso produzido pela segunda prescinde, em uma aproximação com o que foi discutido por Ricouer (2007). Assim, mantendo o direcionamento, a memória deve ser vista com uma ligação significativa com a imaginação, já que suas estruturas memoriais são construídas a partir de lembranças, no sentido entendido por Diehl (2002). Para tanto, a noção de lembrança, em que o indivíduo se interliga com outros sujeitos de sua coletividade, traz em si a vinculação com as imagens, como uma forma mais efetiva de reciprocidade (Mauss, 1983), que vão além dos objetos em si, chegando as trocas de representações dos indivíduos entre si. Assim, nesse entrelaçamento de subjetividades, o esquecimento entra como elemento seletivo das estruturas memoriais (Ricouer, 2007) que são construídas em cada momento, em cada espaço e em cada circunstância, para o atendimento de demandas específicas de ações sociais.

Em uma discussão acerca do caráter individual ou intersubjetivo da memória, Candau (2013) faz uma série de colocações acerca da essência individual da memória, onde a sua solidez se dá na instância do indivíduo, não podendo ser verificada de forma rigorosa fora dessa dimensão. Traz à discussão o conceito de memória coletiva de Halbwachs (2013), onde é abordado de forma vaga e prática, mas desfaz a distinção entre o individual e o coletivo. Nesta discussão, relaciona a noção de memória coletiva à representação, onde a prática de partilha de recordações faz com que uma memória seja construída em cada momento de compartilhamento, o ato de partilhar está inscrito no processo de construção da memória. E a partir dessa constatação que os mecanismos de reciprocidade de um segmento social, interligando a dimensão individual à coletiva que participam no processo memorial, pode-se dizer que:

De facto, nenhum antropólogo pode contestar a vontade dos grupos humanos de elaborar uma memória comum, uma memória partilhada cuja idéia é muito antiga. Os mitos, as lendas, as crenças, as diferentes religiões são construções memoriais coletivas. Assim, pelo mito, os membros de uma dada

sociedade procuram veicular uma imagem do seu passado de acordo com sua própria representação daquilo que eles são, o que é completamente explícito nos mitos de origem. O conteúdo da narrativa será objeto de uma regulação memorial coletiva que dependerá, tal como a recordação individual, do contexto social e dos jogos do momento da narração (Candau, 2013, p. 91).

Com a noção de construção, incorpora-se a questão da multiplicidade dos tempos sociais, traz a discussão o que Candau (2014) chama de memória longa, que ignora o rigor da história, o que leva a um reforço da identidade, quando coloca seus eventos fora do tempo, como pode ser exemplificado pelos “mitos de origem. Colocando fora do tempo, essa memória longa vem a partir de uma materialidade. Nesta linha, pode-se incorporar a noção de memória cultural de Assmann (2008), em que essa categoria de memória, de longa duração, é construída a partir de heranças simbólicas que são materializadas em diferentes suportes. Entendendo-se essa materialidade como a produção e/ou apropriação das ações no mundo, utilizando-se de diferentes materiais, que são passíveis de serem percebidos pelos sentidos humanos (Kanppett, 2012). Com isso configuram-se acervos documentais, em uma determinada lógica e coerência, sem necessariamente institucionalizar-se, o que vem incluir a noção de objeto. Aproximando-se de Bergson (2011), quando institui a questão da vida junto a memória, transforma-se a noção de objeto, que denotaria algo sem vida para Ingold (2012)<sup>11</sup>, para a noção de coisa, como o conjunto de referências para a construção das memórias nos fluxos vitais, o que desdobra em outros aspectos dos fazeres humanos. Para essas ações a materialidade pode estar em configurar-se em informação, exposta em variados suportes.

---

<sup>11</sup> Considerando a amplitude da categoria COISA, onde a vitalidade é o seu fundamento, observa-se a aproximação com a noção de coisa de Buckland (1991).

#### 4. CONTORNOS E MATÉRIA DO PATRIMÔNIO CULTURAL

A figura do Patrimônio Cultural, na atualidade, tem assumido um caráter cada vez mais presente dentro dos vários tecidos sociais como foram de manifestações das vozes dos diferentes atores que compõe os segmentos das várias sociedades. A perspectiva arqueológica para tratar do patrimônio cultural, enquanto produtos, fora de uma cotidianidade, que se inscrevem dentro do que foi denominado de cultura material, pode ser justificada na medida em que como campo de conhecimento, tem o seu objeto de estudo a cultura material, os artefatos produzidos e utilizados pelo homem no passado, como proposto por Dunnell (2005). Nesse sentido, o patrimônio cultural, devido a seus contornos fluídos (Bauman, 2017), como uma forma de conectar diferentes temporalidades, indica que a crise do paradigma disciplinar ainda não foi devidamente tratada, como foi discutido por Fahlander e Oestigaard (2004), colocando os estudos da cultura material, enquanto objeto de estudo compartilhado, em um espectro de uma pós-disciplina, com a inclusão não só da Arqueologia ou Ciência da Informação, mas outros campos também, que poderiam estabelecer diálogos e construir conhecimento acerca desta faceta humana que interliga presente passado e futuro.

Como já foi indicado anteriormente, ocorre de forma disseminada na sociedade a era da explosão do patrimônio, conforme nos diz Dodebei (2007), em um processo de construção e afirmação de memórias e identidades, contrapondo-se aos meios de comunicação e informação que permeiam os vários cotidianos. Isto se dá como reflexo das vozes dos diferentes segmentos sociais que compõe a sociedade, como pode ser exemplificado pelo texto constitucional, que define como patrimônio cultural os elementos que referenciam a memória e as identidades dos diferentes grupos que compõe a sociedade brasileira, conforme consta da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988.

Pode-se considerar como patrimônio cultural, tendo como norte o texto constitucional, o conjunto dos elementos que compõe a cultura material enquanto referencial de construções memoriais e identitários. Entendendo como um produto humano, o fenômeno do patrimônio cultural assume uma dimensão simbólica, em um sentido

semiótico, ou seja, esses elementos materiais funcionam como signos-veículos de um processo social de construção de significados dessas referências, mas de forma distinta do que é considerado pela ótica estruturalista. Nesse sentido pode-se falar sobre o patrimônio cultural enquanto uma coisa, já que muda e não é cristalizado no tempo, apresenta-se como veículo e símbolo de vontades e fazeres que as diversas instâncias sociais promovem e resultam. O patrimônio cultural então, será a aglutinação de uma dimensão material, que se apresenta à percepção (Santella, 1993) e de uma dimensão simbólica, que permite a interpretação e significação dessas coisas, quer sejam tangíveis, quer intangíveis<sup>12</sup>

Essa diferenciação de concepção do signo, leva em conta o fundamento originário da escola estruturalista, que deriva da escola linguística de Saussure, que vai influenciar profundamente os estudos simbólicos da cultura, tem como núcleo a idéia dicotômica de signo, onde o significado assume o papel de elemento compositor desse signo, juntamente com o significante (Erickson & Murphy, 2015), o que vai diferenciar totalmente do aspecto triádico de concepção do signo a partir de uma lógica pragmática (Coelho Neto, 1983), como será visto no decorrer deste texto. Enquanto fenômeno semiótico, vincula-se a observação do aspecto simbólico do patrimônio cultural pela ótica da semiótica de Pierce (1977), que quebra a dicotomia estruturalista saussuriana, passando por um direcionamento pragmático e lógico, onde o signo não carga o significado, mas antes como mediador da construção dele, como pode ser deduzido de estudo de Eco (1980).

Quando considera o signo, sendo ser da representação, como produto triádico de instâncias específicas, leva-se a considerar as três esferas de ação que ele promove e resulta, como foi indicado por Nöth (1985). O caso signo-objeto que parte de uma percepção, real ou não, de um emissor acerca de uma coisa do mundo, que é construída em sua mente, como uma representação mental (Santaella & Nöth, 1998), e pode ser voltada para a formação de um outro signo, de natureza distinta, o signo-veículo. Essa faceta do signo, que está da esfera das representações públicas como entendido por Santaella & Nöth (1998),

---

<sup>12</sup> Ressaltando-se que a tangibilidade ou intangibilidade do patrimônio cultural é um recurso classificatório para estruturação de mecanismos de preservação dele.

estando diretamente relacionada à intensão do emissor de representar algo à alguma instância, ele torna-se produtor e reproduzidor de outra categoria de signos, o signo-interpretante, que volta a esfera das representações mentais, já na instância do receptor. Esta dimensão do signo aparece por ação da faceta anterior, dentro da feição interna do dispositivo de informacional. Mas todas essas facetas dos signos são mediadoras de construção de significados, que estão voltados aos diferentes níveis de percepção que se vai construir dos signos<sup>13</sup>.

Nesta dinâmica de ações e reações dos signos, que se dão na visão do que vem a ser o patrimônio, passando a ser visto como um elemento de representação, aproximando-o do conceito de informação, cabendo indicar que ele apresenta agências resultantes e promotoras de ações sociais. Em certa forma esse patrimônio tem uma presença tão marcante no cotidiano humano, em suas diversas configurações, como pode ser relacionado inclusive com os fazeres, como é indicado por Leroi-Gourhan (1985), que dirige, de forma pontual e circunscrita, as diferentes percepções de mundo que os segmentos sociais constroem circunstanciadamente, como foi observado por Gonçalves (2003). Essas ações do patrimônio, resultam de negociações realizada na coletividade que dele se utiliza e, algumas vezes, de conflitos, quando se inscrevem as estruturas de poder das coletividades humanas em suas convivências, como foi colocado por Velho (2007), produzindo ou transpondo barreiras que se colocam como resultantes dessas ações. Percebendo que o patrimônio se instaura nas mais variadas instâncias sociais das coletividades humanas, podendo ser colocado dentro da categoria de fato social total de Mauss (1983).

Com isso, a aproximação que Gonçalves (2003) indicou do patrimônio com as formas de pensar e agir dos grupos humanos está bem coerente, que está como produto e promotor dessas ações e pensamentos, configurados intersubjetivamente. Enquanto signos de um acervo coletivos, com significações circunscritas nas negociações e conflitos dos fazeres, ocorrendo mudanças de tempos, lugares e atores sobre um mesmo patrimônio acabam produzindo instâncias simbólicas específicas, e com a ação desses coletivos e dos próprios patrimônios sobre as diferentes individualidades, delimitam como estas vão agir,

---

<sup>13</sup> As percepções de primeiridade, secundidade e terceiridade como é colocado por Santaella (1993)

por isso *“O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir”* (Gonçalves, 2003, p. 27), com um sentido simétrico do agir, em que a ação humana sobre a constituição desse patrimônio, como também a ação do patrimônio sobre as formas de fazer e construir o humano.

Nesse sentido, o conjunto de coisas produzidas e apropriadas pelo humano delineiam o quadro do que seria entendido como patrimônio cultural de forma mais simétrica e processual, detentores de uma materialidade e de simbolismos fundantes. Com isso esse conjunto de bens que tornam-se uma ligação entre a atualidade, individual ou coletiva, com uma concepção de passado, passa a ser entendido como uma propriedade difusa dependendo das posições e momentos em que estão circunstanciado (Sousa, Azevedo Netto & Oliveira, 2018), onde os conflitos e disputas se dão, como já foi apontado antes (Velho, 2007). Partindo desta situação, processos de significação, fruto da ação semiótica desses signos, são implementados atendendo as demandas sócio-históricas e espaciais que formam uma malha de relações.

Esta interrelação dessas coisas que formam o patrimônio cultural se dá por meio dos rumores que esses objetos estabelecem em sua relação com os humanos. Essa questão foi apontada por Azevedo Netto, Loureiro e Loureiro (2013), quando apresenta um texto sobre as ações documentais dos objetos, enquanto suporte informacional para construção das memórias. Nesta linha, a partir de uma perspectiva arqueológica, pode-se extrapolar, indicando que os objetos além de estabelecerem ações sobre os humanos, também estabelecem outras ações sobre os outros objetos que se encontram na mesma circunstância, podendo ser a mera presença ou interferência dos objetos, uns sobre os outros, como sucessões de semioses<sup>14</sup>. Nessa discussão vislumbra-se a relação entre o patrimônio cultural com a informação, como já foi apontado por Azevedo Netto (2008 e 2011).

---

<sup>14</sup> Entendendo a semiose como a ação de um signo sobre outro, em um processo de significação conforme Eco (1980).

## 5. A FORMAÇÃO DAS IDENTIDADES

A questão do conceito de identidade tem, há muito, fomentado intensos debates acerca de sua aplicabilidade. Observando que ela se dá de formas múltiplas, com o foi indicado por Hall (2002), mas não estando circunscrita somente ao que ele chama de pós-modernidade. Desde as abordagens tidas como mais pontuais, onde a identidade era considerada como algo dado e estabelecido, até os dias atuais, quando o conceito passa a ser visto e tratado como algo mais fluído, processual, na qual a “identidade pode ser um estado [...], uma representação – eu tenho uma ideia de quem sou – e um conceito, o de identidade individual, muito utilizado nas Ciências Humanas e Sociais” (Candau, 2014, p 25). Cabe insistir na complexidade da noção de representação que a identidade é vista por determinado segmento do conhecimento, mas cabe considerar uma ampliação desta complexibilidade, quando os contornos da identidade saem da esfera do indivíduo e assumem desenhos mais coletivos, onde passa a efetivamente considera com representação, onde:

Desse ponto de vista, seria preciso atribuir nuances às concepções situacionais de identidade, sem no entanto, rejeitá-las, afirmando que pode existir um núcleo memorial, um fundo ou substrato cultural, ou ainda o que Ernest Gellner chama de “capital cognitivo fixo”, compartilhado por uma maioria de membros de um grupo e que confere a este uma identidade dotada de certa essência (Candau, 2014, p. 26).

Essas materialidades, produzidas ou apropriadas, trazem em si uma configuração estética que seriam as formas de que as coisas do mundo se manifestam, dentro de um determinado tecido sócio-temporal. Este fator, é que vai promover a identificação dos diferentes modos de interlocução entre os produtos/apropriações com os espectadores, na medida em que estão dispostas de acordo com determinado “estilo” aceito e desenvolvido por grupo, em uma circunscrição espaço-temporal. Com a identificação dos estilos, chega-

se ao que Fischer (1987) chama de *mapas cognitivos*, onde se detecta que toda a formação do padrão estético está relacionada à construção de identidades culturais, o que remete ao trabalho de Duarte (1997) acerca das formas sociais de representação e construção de identidades, relacionando as formas de classificação e ordenação dos grupos culturais às identidades expressas simbolicamente.

Uma dessas materialidade pode estar fundada no que Nora (1993) chama de lugares de memória, espaços destinados aos processos e construção das memórias de uma determinada coletividade, de modo institucional ou natural. Para tanto, observa-se uma relação entre esses espaços e a construção das próprias identidades, quer individuais, quer coletivas, com isso:

[...] definirmos “lugares de memória” como *locus* privilegiado de referenciais étnicos, regionais, sexuais, religiosos e, talvez, como algo capaz de perpetuar costumes, rituais, valores que somente fazem sentido se conjugarmos simultaneamente história e memória. (Pelegrini, 2008, p. 155)

Em relação ao fundamento espacial na constituição das memórias, com questões que circunscrevem os indivíduos em coletivos, mais ou menos rígidos, é visualizada a relação da memória com a formação das identidades. Assim:

[...] a compreensão das identidades (no plural) evoca inquietudes que abrangem desde a percepção dos elementos que caracterizam os indivíduos como pessoas ou como grupos sociais até os aspectos que os diferenciam dos demais (Hall, 2005; Castells, 2003; Pelegrini & Funari, 2008). [...] as identidades não configuram heranças de ordem natural ou genética, elas derivam de práticas sócio-culturais. Ora, elas perfazem artificios historicamente utilizados por segmentos humanos que criam determinadas designações para explicar racionalmente as relações humanas, organizando-as e hierarquizando-as (Pelegrini, 2008, p. 157).

Em uma proximidade mais estreita entre memória e identidade, coloca-se no centro as formas de construção e representação do tempo, que afasta de uma aceção de ilusão quanto a memória, mas a torna transitório nos percursos culturais que estabelece e que se insere. Nessa linha:

Pensar o tempo supõe classificá-lo, ordená-lo, denominá-lo e datá-lo.

São diferentes temporalidade próprias às sociedades consideradas que vão ter um papel fundamental nos processos identitários. Estes vão ser forjados e instaurados a partir de memórias cuja natureza depende estritamente de modalidades segundo as quais os membros de um grupo representam o tempo – falamos da multiplicidade de tempos sociais – e se acomodam num fluxo temporal irreversível (Candau, 2014, p. 85).

Essa aproximação com a noção de classificação, no tocante à formação das identidades, está afeita à formação dos conjuntos que os atores sociais elaboram para organizar suas relações e trocas, quer das dinâmicas internas dos coletivos, quer nas interações entre coletivos diferentes, em quaisquer distâncias culturais, como foi apresentado por Geertz (1993). Assim, de acordo com os elementos que cada coletivo elege como distintivo seu, como foi discutido por Couche (2003), ele elabora uma rede de relações e hierarquias que inserem os indivíduos que atuam nessas ações. Essa forma de considerar a formação de identidades, expressa um processo onde aglutina e arranja determinados indivíduos em relação à outros, formando conjuntos que exprimem essas relações, com a configuração e abrangências dos papéis a serem desenvolvidos por esses atores. Assim, a identidade enquanto um evento coletivo, se dá em um substrato, ou circunstância, cultural, onde esse substrato é ordenado e reordena toda uma gama de relações entre os indivíduos, na construção identitária e suas sucessivas variações e reformulação.

## 6. CONSIDERAÇÕES E QUESTÕES

Em se tratando de ver a materialidade, enquanto o conjunto de coisas passíveis de percepção pelos sentidos humanos, fruto da sua ação em produzir ou se apropriar de coisas do mundo, nessa discussão é observada uma estreita relação entre informação, memória e patrimônio na construção das identidades dos indivíduos dentro de suas coletividades. Iniciando-se pela informação, essa materialidade pode ser vista como o atributo primeiro de sua existência, anterior a sua potência de produzir sentido, já que podemos considerá-la como uma coisa produzida pelo humano, um artefato. Não podendo-se negligenciar a proximidade entre informação e conhecimento, que está mediada em um sentido representacional, a circunscrição da primeira encontra-se nos processos sociais de sua ação, chegando-se a afirmar que a informação seria aquela parcela do conhecimento que seria passível de materialização, configurando-se enquanto um signo veículo, de ser percebida pelos sentidos, nos processos de interação entre os humanos, de uma mesmo grupo, ou de grupos distintos.

Para a memória, seguindo os pressupostos de indicados por Halbwach (2013), onde a memória do indivíduo se dá a partir da memória do coletivo e vice-versa, já que o humano em um ser social e só pode se entender por meio das suas coletividades. E como essas coletividades não são perenes, mas em constante modificações, resultado dos processos de interação e reciprocidade entre os indivíduos, a memória é um produto dessas interações, que se constroem a partir das demandas que são presentes naquele momento. Com isso, podemos considerar a memória como uma construção resultante das relações entre agentes sociais, em determinado espaço e tempo, que recorre a elementos de um passado, real ou mítico, para atender as demandas de sociabilidade que o presente do grupo exige. Nisto, a materialidade se torna a base onde essas ações se dão, já que em uma coletividade, as memórias de um indivíduo devem ser percebidas pelos sentidos, por quaisquer meios, por aqueles com quem dividem aquele momento, que só possível pelo seu aspecto material.

Para o caso do patrimônio cultural, entende-se que não está dissociado das feições socioculturais que os delimitam e circunscrevem, espacial e temporalmente, até porque, embora sendo

produtos de um determinado passado, ele só pode ser percebido na sua materialidade, que está carregada de uma dimensão simbólica. Nessa materialidade do patrimônio em conjunção indissociável com seu aspecto simbólico, permite denotar uma abordagem semiótica deste evento enquanto suporte de informação. Ou seja, o patrimônio cultural, tangível ou intangível, só pode existir quando combina em uma mesma configuração a sua materialidade, enquanto percepção pelos sentidos, de seu aspecto semiótico, ou simbólico, nas variadas mediações de construções de significados para essas coisas.

Essa sociabilidade do patrimônio estabelece uma ligação muito próxima com a memória, já que está afeita a sua função de referenciamento das construções memoriais, em qualquer âmbito (individual ou coletivo), promovendo a ligação entre faixas temporais distintas (passado, presente e futuro). Isto porque, enquanto construções socialmente delimitadas, circunscritas temporal e espacialmente, essas memórias necessitam de algumas referências para sua consolidação, importam elementos que se expressam materialmente, passíveis de promover a articulação dos diferentes atores sociais que se dão naquele momento. Portanto, o patrimônio cultural encontra-se intimamente articulado com os processos de elaboração da noção de pertencimento, desde a sua origem conceitual, em seu aspecto hegemônico, até o presente com as outras formas de sua significação, com essas referências frente ao marco memorial que uma coletividade elege como representativo de seu eu e diferenciador do outro.

Nessa discussão, entre em foco a questão da identidade, que está sempre presente nos processos sociais. As sociabilidades que delimitam os coletivos humanos circunscrevem o papel de cada indivíduo dentro do grupo, de foram a estruturar as suas ações, ordenar as diferentes formas de produção e dar conta dos conflitos que ocorrem. Para tanto, a formação desse processo de organização das forças individuais e coletivas de uma grupo, passam por sua categorização, o que aproxima da classificação, mas, de novo, isso se dá dentro das interações dos atores sociais no desenvolver de seus papéis, e essa relação somente pode ocorrer por meio de materialidades percebidas pelos sentidos, o que a faz presente nesse aspecto do social.

Considerando a informação, a memória, o patrimônio e a identidade, pode-se perceber que esses fenômenos humanos

compartem, pelo menos, duas características fundamentais. A primeira apresenta-se na questão representacional, partindo da concepção de Cassirer (1977) que a espécie humana é uma espécie simbólica, onde o ato de representar, consciente ou inconsciente, faz parte das formas com que o humano encontrou para poder se relacionar com o mundo, estando presente na informação, na memória, patrimônio cultural e identidade. Assim, como a representação, a materialidade também é um atributo marcante para os três conceitos, visto que, tanto a informação, como a memória, o patrimônio cultural e mesmo a identidade, para sua efetiva ocorrência devem se dar de forma material para que possa ser percebida pelos membros de uma determinadas coletividade, o que faz da materialidade uma presença definidora do fazer humano.

## **BIBLIOGRAFIA**

Assmann, Jan (2008). *Religião y Memória Cultural – Diez estúdios*. Buenos Aires, Limod e Libros de La Araucaria.

Azevedo Netto, C. X. (2008). Preservação do patrimônio arqueológico: reflexões através do registro e transferência da informação. *Ciência da Informação* (Impresso), Brasília, v. 37, pp. 7-17.

Azevedo Netto, C. X. (2011). A relação entre informação, memória e patrimônio cultural: o caso das comunidades quilombolas de Alcântara, MA. In: Aquino, M.A. & Garcia, J.R. (Org.). *Responsabilidade ético-social das universidades públicas e educação da população negra*. João pessoa: Editora Universitária - UFPB, v. 1, pp. 107-127.

Azevedo Netto, C. X.; Loureiro, M. L. N. M.& Loureiro, J. M. M. (2013). Rumor dos objetos. In: XIII Enancib - Gt 10 - Informação E Memória, Florianópolis. Anais do XIII Enancib. Florianópolis: Editora UFSC. v. 1.

Bauman, Z. (2017). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

Bergson, Henri. (2011). *Memória e Vida: textos escolhidos*. São Paulo, Martins Fontes.

- Bronowski, Jacob. (1997). *As origens do conhecimento e da imaginação*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Buckland, M.K. (1991). Information as thing. *Journal of the American Society for Information Science (JASIS)*, v.45, n.5, pp.351-360.
- Candau, Joël. (2013). *Antropologia da Memória*. Lisboa, Instituto Piaget.
- Candau, Joël. (2014). *Memória e Identidade*. São Paulo, Contexto.
- Capurro, R. (2003). Epistemologia e ciência da informação. In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência Da Informação - ENANCIB, 5., 2003. Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: UFMG.
- Cassirer, Ernest. (1977). *Antropologia filosófica*. Tradução de Vicente Félix Queiroz. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou.
- Clarke, David. (1984). *Arqueologia Analítica*. 2. edição, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Coelho Netto, J. (1983). Teixeira. *Semiótica, informação e comunicação*. Coleção Debates, São Paulo, Editora Perspectiva.
- Cuche, Denys. (2003). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. 2. ed. Bauru, EDUSC.
- Diehl, Astor. (2002). *Cultura Historiográfica – Memória, identidade e representação*. Bauru, EDUSC.
- Dodebei, Vera L. D. L. M. (2015). Tempos Memoriais e Patrimoniais: notas de pesquisa sobre memória e informação. In Azevedo Netto, C. X. (org.). *Informação Patrimônio e Memória: Diálogos interdisciplinares*. João Pessoa, Editora UFPB, pp. 44-64.
- Dodebei, Vera L. D. L. M. (2007). Digitalização do patrimônio e organização do conhecimento. In: ENANCIB, 8., Salvador. *Anais...* Salvador: ANCIB/UFPBA. CD-ROM.

Duarte, Luís Fernando Dias. (1997). Classificação e valor na reflexão sobre identidade social. In: CARDOSO, R. C.L. *A Aventura Antropológica - Teoria e pesquisa*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra. pp. 69-92.

Dunnell, Robert. (2005). *Classificação em Arqueologia*. Trad. Astolfo Araújo, São Paulo, EDUSP.

Eber, D.E. & Neal, A.G. (2001). Memory, Constructing Reality and Artistic Truth. In Eber, D.E. & Neal, A.G. (editors). *Memory and Representation: constructed Truths and competing realities*, Bowling Green, Bowling Green State University Popular Press. pp. 3-18.

Eco, Umberto. (1980). *Tratado Geral de Semiótica - Coleção Estudos*. trad. Gilson C.C. de Souza, São Paulo, Editora Perspectiva, nº 37.

Erickson, Paul A. & Murphy, Liam D. (2015). *História da Teoria Antropológica*. Teresópolis, Editora Vozes.

Fahlander, Fredrick & Oestigaard, Terje. (2004). *Material Culture and Other Things*. Vällingby, Elanders Gotab.

Fischer, John. (1987). Art Styles as Cultural Cognitive Maps. In: Otten, C. *Anthropolgy e Art - Reading in Cross-Cultural Aesthetic*. Austin: University of Texas Press, p. 141-161.

Fischer, Ernst. (1983). *A Necessidade da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar.

Geertz, Clifford. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. Princeton: BasicBooks.

Geertz, Clifford. (1993). *Local Knowledge: further essays in interpretative anthropology*. London, Basic Books.

Gonçalves, José R. S. (2003). O patrimônio como categoria de pensamento. In Abreu, R. & Chagas, M. (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*, Rio de Janeiro: DPA/FAPERJ/UNIRIO, pp. 2-29.

González de Gomez, Maria N. (1993). A Representação do Conhecimento e o Conhecimento da Representação: Algumas Questões Epistemológicas. In: *Ciência da Informação*, Brasília, IBICT, vol. 22, nº 3, set./dez., pp. 217-222.

Halbwachs, Maurice. (2013). *A Memória Coletiva*. 2. ed. São Paulo, Centauro.

Hall, Stuart. (2002). *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7. edição, Rio de Janeiro, DP&A Editora.

Ingold, Tim, (2012). Trazendo as Coisas de Volta à Vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 18/37, pp.25-44.

Knappett, Carl. (2012). Materiality. In Hodder, I. (Ed.). *Archaeological Theory Today*. 2. ed. Cambridge, Polity Press, pp. 188-207.

Le Goff, Jacques. (2003). *História e Memória*. Campinas, Editora UNICAMP.

Leroi-Gourhan, Andre. (1985). *O Gesto e a Palavra 2 - Memórias e Ritmos*. Lisboa, Edições 70.

Mauss, Marcel. (1983). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, Edições 70.

Miller, Daniel, (2013). *Trecos, Troços e Coisas: Estudos antropológicos sobre cultura material*. Rio de Janeiro, Zahar Editoras.

Molino, Jean. (1992). Archaeology and Symbol System. In Gardin, J. C. & Peebles, C. S. Representations in Archaeology. Indiana, Indiana University Press, pp. 15-29.

Nora, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. de 1993.

Nöth, Winfried. (1995). *Panorama da Semiótica, de Platão à Peirce*, São Paulo, Annablume.

Pacheco, Leila S. (1995). Informação enquanto artefato. *Informare - Cadernos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação*. Rio de Janeiro, ECO/UFRJ - CNPq/IBICT, v. 1, n. 1, jan./jun., pp. 20-24.

Peirce, Charles S. (1977). *Semiótica - Coleção Estudos*. São Paulo, Editora Perspectiva, nº 46.

Pelegrini, Sandra C. A. Identidades Culturais: patrimônios e memórias. In Duarte, G. R., Frostscher, M. & Laverdi, R. (org.). *História, Práticas Culturais e Identidades: abordagens e perspectivas teórico-metodológicas*, Cascavel, EDUNIOESTE, 2008, pp. 153-164.

Pinheiro, Lena Vânia R.& Loureiro, José Mauro M. (1995). Traçados e limites da Ciência da Informação. *Ciência da Informação*, Brasília, MCT/CNPq/IBICT, v. 24, n. 1, jan./abril, pp. 42-53.

Ricouer, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, UNICAMP.

Santaella, Lúcia. (1993). *A percepção: uma teoria semiótica*. São Paulo, Experimento.

Santaella, Lúcia & Nöth, Winfried. (1998). *Imagem - Cognição, Semiótica, Mídia*. São Paulo, Iluminuras.

Shannon, Claude & Weaver, Warren. (1975). *A teoria matemática da comunicação*. São Paulo; Rio de Janeiro, DIFEL.

Simondon, Gilbert. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometheo Libros.

Sousa, R. P. M., Azevedo Netto, C. X. & Oliveira, B. M. J. F. (2018). A Efetividade dos Mecanismos de Proteção do Patrimônio Cultural na Preservação da Memória Coletiva. *Incid: Revista De Documentação e Ciência da Informação*, v. 9, pp. 27-47.

Velho, Gilberto. (2007). Patrimônio, negociação e conflito. In Filho, M. F. L., Beltrão, J. F. & Eckert, C. (Org.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau, ABA/ Nova Letra, pp. 249-262.

Wilson, Gregory D. (2010). Community, identity and social memory at Moundville. In *American Antiquity*, 75 (1), SAA. pp. 3-18.

Yuexiao, Zhang. (1988). Definition and science of information. *Information Processing and Management*, v. 24, n. 4, pp. 479-491.

Zeman, Jíri. (1970). O Significado Filosófico da Noção de Informação. In: *O Conceito de Informação na Ciência Contemporânea - Colóquios Filosóficos Internacionais de Royaumont*. Rio de Janeiro: Paz & Terra. pp. 154-179.

## **DESTRUIÇÃO E RESISTÊNCIA DE IMAGENS E OBJETOS: POLÍTICAS DE MORTE E MEMÓRIA**

**Edlaine de Campos Gomes**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-5166-0496>

**Julio Cesar de Lima Bizarria**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-1067-6130>

**Pamela de Oliveira Pereira**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-7013-0052>

“Por que as imagens têm atraído tanto ódio? Por que elas sempre voltam a retornar, não importa o quanto queiram livrar-se delas? Por que os martelos [sprays] dos iconoclastas sempre parecem bater obliquamente, destruindo algo além, que parece, *a posteriori*, importar imensamente?”

(Latour, 2008, p. 115)

### **1 INTRODUÇÃO**

As reflexões constantes neste capítulo integram uma agenda de pesquisa desenvolvida pelo Observatório do Patrimônio Religioso, grupo de pesquisa constituído ao abrigo do Programa de Pós-graduação em Memória Social (UNIRIO), Brasil. Este se propõe a produzir um inventário de ações voltadas à conservação e preservação, em diálogo com outras temáticas que tangenciam ou mesmo definem as trajetórias sócio-históricas de objetos, imagens e manifestações religiosas e laicas, confessionais e não-confessionais, assim como aquelas identificadas à religião civil e outras formas implícitas do fenômeno religioso (Bellah, 1993; Bailey, 1990; Casanova, 1994;

Duarte, Jabor, Luna e Gomes, 2006), considerando a diversificação do campo religioso brasileiro e as linhas de força atuantes neste contexto.

A análise de grafites e outros grafismos públicos, objetos e coleções como os que apresentamos aqui evidencia disputas de sentido e ações de agentes que desequilibram narrativas hegemônicas. As situações sociais críticas selecionadas, pautadas por ações de destruição, material ou/e simbólica, contribuem para a compreensão de processos de produção de apagamentos e esquecimentos propositais, assim como de resistências de grupos sociais subalternizados. Pretende-se, assim, explorar as conexões entre os casos descritos, na perspectiva da memória social, destacando percursos de estratégias de resistência a “políticas de morte” produzidas pelo Estado — e também aquelas cotidianas.

Neste sentido, foram selecionadas situações de pesquisas que apontam tais processos e se constituem como recursos heurísticos para o debate mais geral proposto. Aborda-se aqui a dimensão da chamada necropolítica (Mbembe, 2008; Carneiro, 2004) voltada à materialidade, a partir da quebra, da interrupção brusca ou contínua do fluxo da vida de objetos, que são violenta, simbólica e/ou fisicamente, retirados do circuito de reciprocidade ao qual estão inseridos. Destruir, criminalizar e utilizar objetos sagrados em contextos não originais, é aspecto decisivo das políticas de morte impingidas historicamente pelos Estados. O debate proposto procura mostrar-se atento aos processos de epistemicídio, etnocídio e genocídio (Nascimento, 1978; Santos, 1997, 2016) que regem o “contrato racial” (Carneiro, 2004) no Brasil, atuando sobremaneira em todas as esferas das relações sociais. A violência material e simbólica exercida nas situações analisadas encerra o princípio necropolítico que impõe o extermínio de grupos sociais e suas pautas, na busca pela perpetuação de um modelo histórico-social que os exclui da condição de sujeitos de direitos, vastamente analisado pelas ciências sociais, e aqui problematizado, especialmente, a partir da leitura de referências como Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro e Achille Mbembe.

O primeiro material de pesquisa apresenta uma complexa e centenária trama de disputas, que repercute até a atualidade, e diz respeito à controvérsia da transferência de objetos sagrados afro-brasileiros, oficialmente denominados Coleção de Magia Negra, “aprisionados” no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. A ação

jurídica é resultado de disputas de narrativas e ampla luta empreendida pelo “povo de santo”<sup>15</sup>, que há mais de quarenta anos reivindica a saída dos objetos sagrados e outros bens desse local. As ações de reivindicação empreendidas, sempre sob apreciável tensão, marcam a possibilidade de reescrita da memória por aqueles sujeitos cujas práticas religiosas foram criminalizadas por mais de dois séculos no Brasil (Pereira, 2016). Seguindo o mesmo contexto de tensões e conflitos que caracterizam o complexo campo religioso brasileiro, com predominância histórica do cristianismo católico, atualmente contrabalançado pela emergência evangélica, a segunda situação apresenta um conjunto de exemplos de destruição material do sagrado, processo identificado e amplificado nas últimas décadas, tendo como foco preferencial as religiões afro-brasileiras e a religiosidade popular (Gomes, 2010; Gomes, 2009a, 2009b; Gomes e Oliveira, 2019). Por fim, trazemos o terceiro material de pesquisa, um breve conjunto de grafismos mortuários inscritos no espaço público para denunciar as diversas políticas de morte e reivindicar justiça memorial às populações subalternizadas e racializadas na cidade. Esses grafismos, frequentemente presentes sob a forma de grafites, pichações e outros elementos que se costuma associar às diversas culturas do grafite, consistem em homenagens realizadas a duas jovens negras cujas vidas foram encerradas prematuramente, como efeito da violência necropolítica, por uma denúncia espirituosa, anônima e coletiva desse mesmo processo e por uma análise preliminar do local em que foram assassinados a vereadora Marielle Franco e seu motorista, Anderson Gomes. Buscamos, desse modo, colocar algumas indagações sobre as condições em que os clamores contidos nos grafismos mortuários — e suas eventuais remissões religiosas — podem contemplar as vítimas mais vulneráveis da administração necropolítica.

---

<sup>15</sup> “Povo de santo”, “povo de terreiro”, “povo de axé”, são categorias nativas que identificam integrantes das chamadas religiões afro-brasileiras, podendo ser utilizadas por estes em diferentes contextos, e mesmo incorporadas como categorias analíticas por estudos acadêmicos. O mesmo pode ser dito em relação às várias maneiras de nomear os lugares de culto dessas religiões: terreiro, casa de santo, casa de axé, comunidade de terreiro, egbé, ilê etc. (Gomes e Oliveira, 2019). Os usos dessa nomenclatura podem ser políticos, identitários ou cotidianos.

Por fim, os grafismos realizados em memória a vítimas da administração necropolítica, como a vereadora Marielle Franco, assim como objetos (a placa em sua homenagem), desfigurados ou quebrados, reproduzidos ou restaurados; os objetos como roupas e imagens de santos destruídos, e algumas vezes salvos, em casos de conversão religiosa; e o aprisionamento e libertação da Coleção de Objetos Sagrados das religiões afro-brasileiras, são dinâmicas de um mesmo processo de produção de apagamento e subalternização das memórias negras no Brasil. São exemplos complexos e cada qual passível de aprofundamento<sup>16</sup>, mas que foram reunidos nesta reflexão com o intuito de problematizar o lugar de objetos, coleções e grafismos no âmbito dos debates sobre memória social. Em despeito da composição bastante diversa dos materiais de pesquisa constantes nesta análise, considera-se que os casos apresentam pistas para o debate sobre expressões materiais e imateriais no processo dinâmico de produção de memórias e esquecimentos, um aspecto central da biografia cultural dos objetos. (Kopytoff, 1986; Gonçalves, Guimarães e Bitar, 2013). As “biografias culturais” dos objetos e ações citadas são compostas por ambiguidades, controvérsias, disputas de sentido, estando definidas estruturalmente pelo racismo, em particular, político-religioso.

Pode ser útil para esta discussão refletir sobre a distinção utilizada por Ingold (2012, p. 29) entre objeto e coisa, à luz de Heidegger: “O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. (...) A coisa, por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”. Os acontecimentos aqui discutidos revelam a continuidade do pensamento racista, instaurador da identidade nacional no período republicano, e de suas aspirações a um modelo de nação “civilizada”, processando um movimento pautado pela higienização, pelo branqueamento e pelo expurgo de qualquer lembrança material ou imaterial de matriz afro-brasileira. A abordagem, desta maneira, também está conectada a estudos que entendem que “acompanhar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é em grande parte entender a

---

<sup>16</sup> Os autores produzem pesquisas individuais sobre os casos aqui abordados, alguns são citados no decorrer do capítulo.

própria dinâmica da vida social e cultural, seus conflitos, ambiguidades e paradoxos, assim como seus efeitos na subjetividade individual e coletiva” (Gonçalves, 2007, p. 15).

Experimentamos na presente abordagem refletir sobre as ressonâncias de políticas de morte voltadas aos aspectos material e simbólico, no que concerne às ações do Estado e as relações cotidianas. O iconoclasmo nos ajuda a alinhar esse debate, na medida em que “sabemos o que está acontecendo no ato de quebrar e quais são as motivações para o que se apresenta como um claro projeto de destruição” (Latour, 2008, p. 112-13)<sup>17</sup>. Vale para nós, no momento, a pista de que a iconoclastia não prescinde de conhecimento sobre o objeto a ser apagado ou extinto; na ação de destruir estão entranhados valores sociais e culturais construídos e transmitidos por gerações. As perguntas de Bruno Latour, destacadas na epígrafe, podem nos ajudar a refletir sobre as relações entre a administração necropolítica e a destruição ou submissão estatal de imagens/objetos.

Nas relações de poder, o “outro” gera tanto repulsa quanto medo, conforme a intenção de apagar, por diferentes estratégias de destruição material e simbólica, a memória dos chamados, pejorativamente, pelo pensamento colonizador, de primitivos, bárbaros, mágicos — é uma estratégia de poder mencionada por Halbwachs (1990, p. 157). Ao abordar as religiões, o autor observa que estas se expressam sob formas simbólicas que ocorrem nos espaços, no material, “por isso é preciso derrubar os altares dos antigos deuses e destruir seu templo se quisermos apagar da memória dos homens a lembrança dos cultos ultrapassados”. Vale referir que tais ações de

---

<sup>17</sup> Latour elabora a noção de *iconoclash* (2008, p. 113), que possibilita novos olhares sobre o ato de destruir: “é quando não se sabe, quando se hesita, quando se é perturbado por uma ação para a qual não há maneira de saber, sem uma investigação maior, se é destrutiva ou construtiva”. O debate sobre vandalismo, desfiguramento e destruição é revitalizado em Goyena, A. (2013). Como grafitar um castelo medieval: “street art” nas fachadas da nobreza britânica. *Interseções* [Rio de Janeiro] v. 15 n. 1, 194-217. O autor analisa, em suas análises, intervenções realizadas em monumentos e outras edificações nas quais novos contornos semânticos são acionados pelos agentes que (inter)agem com os objetos. Não investimos, aqui, no debate sobre as potencialidades analíticas da destruição, dos restos, descartes e resíduos. Consideramos essa discussão importante e a inserimos em outras reflexões.

destruição não são via de mão única, nem a memória social atua desta maneira; o alvo da destruição material possui uma biografia, que não raro pode prescindir da materialidade.

## **2 O SAGRADO EM DISPUTA: O SAGRADO AFRO-BRASILEIRO NO MUSEU DA POLÍCIA CIVIL**

Em 07 de agosto de 2020 foi assinado termo de transferência de acervo entre dois museus do Rio de Janeiro: o Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (MPCERJ) e o Museu da República (MR/IBRAM). Somavam-se à formalização da assinatura, além dos representantes de ambos os museus, lideranças religiosas de matriz africana. Tratou-se de ato resultante dos processos de disputa em torno do sagrado afro-brasileiro, que há um século encontrava-se sob a guarda do Museu da Polícia, e que integra empreendimento de reescrita do passado no tempo presente a partir de suas narrativas originárias.

Os bens em questão possuem especificidades que afirmam o caráter *sui generis* da sua trajetória e constituição como coleção museológica, reunidos por meio de batidas e apreensões policiais ocorridas ao longo do século XX, mantiveram-se expostos ao lado de armas, máscaras mortuárias, itens de jogos de azar como roletas e cartas, materiais de origem nazista etc. A apreensão de objetos relacionados às religiões Afro-brasileiras como provas de crimes foi uma prática efetuada pela Polícia da Corte, no século XIX, e continuada na República a partir do cumprimento dos artigos 155, 156 e 157 do Código Penal de 1890<sup>18</sup>, que versavam sobre a prática ilegal da medicina e do curandeirismo, da magia e de seus sortilégios (Pereira, 2016).

A coleção foi considerada patrimônio nacional por meio de tombamento, instrumento jurídico efetuada em 1938, quando recebeu a denominação “Coleção de Magia Negra”, um ano após a criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual

---

18 O Código Penal de 1890 completo está disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 16/08/2020.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que completou oitenta anos de sua inscrição no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico em 2018 (Figura 1). Entretanto, desde 1980, há disputas políticas em torno da devolução dos itens, reivindicação que considera ilegítima a forma de aquisição e que desaprova o título dado ao conjunto, considerado desrespeitoso e desqualificador das práticas religiosas.

A justificativa para criação de coleções com tais contornos está profundamente vinculada às ressonâncias do racismo científico no Brasil. Na Bahia, uma coleção com características semelhantes recebeu o nome de Nina Rodrigues e, posteriormente, Estácio de Lima (Pereira, 2017). Para Paul Gilroy (2007), o conceito de raça constitui-se num momento em que: “os corpos humanos passaram a comunicar as verdades de um Outro irrevogável, as quais eram então confirmadas por uma nova ciência e uma nova semiótica no momento mesmo em que a luta contra a escravidão racial atlântica estava sendo travada” (p. 81). O autor aponta para a importância da construção de uma distância temporal para ratificar o estabelecimento destes locais: representantes do passado, categorizados como pré-históricos e pré-políticos.

Com papel fundamental na construção de um outro, as ciências — e, aqui são destacadas as ciências sociais — funcionaram como dispositivos de saber e poder que, atreladas à noção de controle e violência epistêmica, serão marcas da colonialidade. É o Estado-Nação o centro do controle e as ciências sociais serão “plataforma de observação científica sobre o mundo social”, legitimadoras do poder regulador do Estado (Gomez, 2005). Para se criar a noção de cidadania, faz-se necessário o estabelecimento da barbárie, em contraposição. A primeira categoria cria um tipo ideal: Branco, homem, casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo; já a segunda contempla todos os outros que naquela não se encaixam. Para o autor, a legitimação dessas categorias nos termos jurídicos e de direitos culmina no que é entendido como violência epistêmica.

As categorias binárias sustentaram as ciências sociais, produzindo alteridades como “barbárie e civilização”, “tradição e modernidade”, “comunidade e sociedade”, “mito e ciência”, “infância e maturidade”, “solidariedade orgânica e solidariedade mecânica”, “pobreza e desenvolvimento”. Dessa forma, permeiam os modelos analíticos das ciências sociais (Gomez, 2005), sua influência percebida

também nas ciências sociais aplicadas e, por consequência, nas práticas museológicas dos séculos XIX e XX. A instituição museu terá papel fundamental na materialização daquelas categorias na Europa, com repercussões nas Américas.

O museu consolida-se como marco civilizatório quando seus contornos institucionais são delimitados, principalmente durante a formação dos Estados Nacionais. Além das antigas coleções principescas, aponta-se para a criação de coleções que, de alguma forma, refletissem a memória nacional, fincando em um passado comum a origem das novas fronteiras (Choay, 2001). Em contraponto, e tendo como gênese os gabinetes de curiosidades, foram incorporados a estes acervos objetos entendidos como “exóticos”, provenientes de mundos distantes, classificados a partir de um ponto de vista evolucionista. Nesse sentido, os museus foram essenciais para a construção de um outro, localizados em espaços-tempos distintos, de forma hierarquizante e que, ao longo dos séculos XIX e XX, foram representados em instituições por todo o mundo.

Estes objetos foram adquiridos por meio de pilhagem ou de aquisições com fortes traços assimétricos, e formam ainda hoje as grandes coleções europeias, em museus que alcançam, ano após ano, recordes de visitação, como o Museu do Louvre e o Museu Britânico, apenas a título de exemplificação. Entretanto, isso não se deu sem a resistência dos grupos de origem que, nas últimas décadas, reivindicam a repatriação de objetos museológicos, mas que em primeira instância, constituem divindades e até mesmo ancestrais, no caso de remanescentes humanos (Sleeper-Smith, 2009).

Em trabalho anterior (Pereira, 2017), analisaram-se as múltiplas categorias nas quais os objetos sagrados afro-brasileiros foram classificados a partir do conceito de biografia cultural dos objetos (Kopytoff, 1986), quando se empreendeu um novo olhar, com destaque para o caráter sagrado e sua relação com a biografia das lideranças religiosas. Este debate está inserido em um contexto de mudanças históricas, que marcam significativamente o campo da Museologia. A reivindicação de objetos retirados de seus contextos originais, principalmente no período colonial, para integrarem coleções de museus, apresenta-se latente há, pelo menos cinco décadas. Trata-se de uma questão controversa, que atinge vários

museus ao redor do mundo, principalmente os denominados etnográficos (Sleeper-Smith, 2009; Nason 1997).

A disputa por protagonismo na construção de narrativas tem a memória como fator legitimador e, como tratado por Gomes e Vieira, é em momentos de “controvérsias públicas” que as narrativas se reestruturam, quando “é relevante a 'eliminação das ambiguidades', por meio de esquecimentos produzidos pelas narrativas, orais ou escritas, que fixam e transmitem acontecimentos e personagens, portadores das marcas identitárias” (Gomes e Vieira, 2016, p. 274). Compreende-se que o movimento por transferência do sagrado configura “controvérsia pública”, tendo sido permeado por embates ao longo de todo o processo.

O ano de 2017 marcou novas reordenações no campo de disputas em torno da coleção de objetos sagrados, originando um novo panorama. Em março de 2017 têm início reuniões sediadas na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), mais precisamente sob direção de mandato de deputado estadual pelo PSOL (Partido Socialista), que darão origem à campanha intitulada, no primeiro momento, “Libertem nossos Orixás”. No dia do lançamento da campanha, ocorre a sugestão de alteração do nome para “Liberte nosso sagrado”, tendo em vista que, dessa forma, Umbanda e Candomblé, assim como outras religiões de matriz africana, estariam contempladas.

Ao lançamento oficial da campanha seguiu-se a criação de uma página na rede social *Facebook* com o mesmo nome, que atualmente conta com 7.633 seguidores e tem recebido o apoio do “povo de terreiro”, de acadêmicos, ativistas sociais, políticos e sociedade civil. Para fins de divulgação, foi proposto que os apoiadores enviassem fotografias, tendo em mãos o cartaz com a logomarca, publicadas na página oficial. Dessa forma, empreendeu-se a midiaticização por meio de redes sociais, ação que garantiu ampla difusão do movimento “Liberte nosso sagrado”.

O desenrolar da campanha contou com ações diversas, dos quais destacam-se: Audiência pública ocorrida em 19 de setembro de 2017 no Auditório Nelson Carneiro, localizado no prédio anexo à ALERJ, que contou com lideranças religiosas, membros do legislativo fluminense, representante do Museu da Polícia Civil, diretores de

museus e de órgão ligados à cultura e ao patrimônio em nível estadual e federal, pesquisadores e representantes da sociedade civil.

Ressalta-se a presença de dois conceitos notadamente presentes nas falas: reparação e conciliação. Aos favoráveis à saída dos objetos do museu, a devolução era entendida como reparação por parte do Estado brasileiro que, por uma prática vinculada ao racismo institucional, manteve os objetos sob sua guarda como provas de crimes. Aos contrários à devolução, existia a possibilidade de conciliação e de manutenção dos objetos no museu, onde seria cedida uma sala para receber a coleção.

Durante a audiência emergiram outras divergências, notadamente em relação ao contraponto entre o tratamento dos objetos sagrados do ponto de vista religioso e museológico. Destaco aqui um dos tópicos: a possibilidade de restauração. Enquanto objetos museológicos, a manutenção de sua integridade física poderia ser garantida por meio de intervenções reconstitutivas de partes soltas, por exemplo. Entretanto, para parte dos religiosos, os objetos não deveriam sofrer quaisquer alterações ou mesmo serem manuseados por pessoas de fora da religião. O tratamento, aqui, não se refere apenas à fisicalidade dos objetos, mas também ao sagrado inerente a eles: diz respeito aos cuidados religiosos que deveriam ter sido dispensados, mas foram impossibilitados pela ação violenta do Estado. Logo, as fronteiras entre o religioso e museológico são demarcadas.

A campanha estruturou-se em dois eixos centrais a fim de reivindicar uma nova escrita do passado de violência dirigido ao “povo de santo”. Em primeiro lugar, a imediata transferência do sagrado para outra instituição museológica, ação já oficializada e que terá como depositário o Museu da República, como mencionado anteriormente. Para assessorar a equipe técnica será criado conselho de lideranças religiosas que, por fim, terá o direito de ingerência sobre o tratamento e exposição (ou não) de seu sagrado.

Ainda, a alteração do registro da coleção no IPHAN, de “Museu de Magia Negra” para “Coleção de objetos sagrados Afro-brasileiros” (o processo se deu por meio de ação no Ministério Público Federal). Entende-se que a denominação proposta permite a valorização dos objetos por resalta seu significado original e dessa forma, agregar reconhecimento e valorização às contribuições das religiões afro-brasileiras para sociedade brasileira

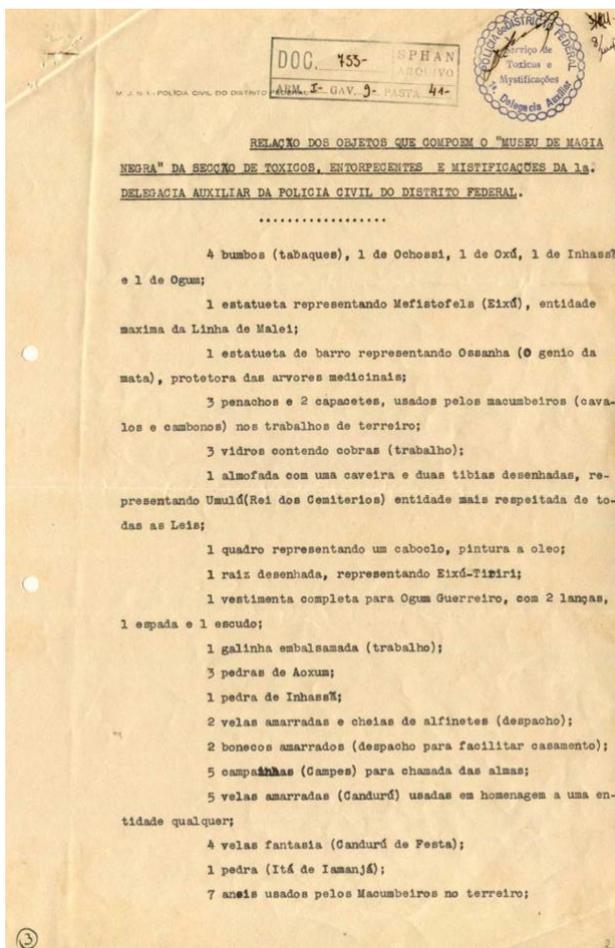
A política da morte instituída pelo Estado contra a população negra e pobre ao longo dos últimos séculos materializa-se no sagrado afro-brasileiro apreendido e exposto ao lado de objetos considerados provas de crimes. O conjunto de leis que criminalizaram as religiões afro-brasileiras durante a construção do Estado moderno brasileiro fazia parte de um código que incentivava a perseguição à capoeira e ao samba, tendo em vista se tratarem de práticas culturais negras. A soma das ações repressivas buscava o epistemicídio dos saberes e das manifestações afro-brasileiros como um todo, no interior de um projeto nacional que possibilitasse o embranquecimento da população rumo à modernidade.

Entretanto, as religiões afro-brasileiras resistiram às expulsões e destruição de suas casas, permitindo que suas lideranças hoje reivindiquem a devolução do sagrado *preso* pela polícia, exposto como provas de crimes cometidos. Nesse sentido, pode-se compreender as demandas pela transferência e alteração do nome como aparatos jurídicos que buscam a ruptura das violências perpetradas pelo Estado e, por fim, a reivindicação pela reescrita do passado.

### **3 DESTRUIÇÃO E ADOÇÃO DE IMAGENS DE SANTOS**

A discussão sobre destruição de imagens religiosas vem recebendo maior visibilidade diante da conexão singular entre traficantes e determinados segmentos evangélicos no Rio de Janeiro, que adotam como prática ações violentas sobre o que entendem ser religiões e religiosidades que qualificam como malignas. Já nos anos 1990, essa articulação era percebida pela literatura das ciências sociais. Lins e Silva (1990) identificam (re)ações iconoclastas singulares de substituição radical de imagens religiosas, com base na disputa, na batalha e conquista de território por traficantes e religiosos nessas localidades. Vital da Cunha (2014, 2015) analisa um movimento de apagamento e substituição de imagens religiosas na favela de Acari, Rio de Janeiro, entre as décadas de 1990 e 2010, antes identificadas ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras e, posteriormente, ao campo evangélico. A autora demonstra uma visível mudança na paisagem local nesse período, em um processo de produção, desfiguramento e substituição de imagens de santos e referências religiosas plurais, por um projeto de cidade religioso e específico, epitomado na inscrição por

meio da qual certa facção do tráfico de drogas costuma afirmar seu domínio nas regiões da cidade que busca dominar: “Jesus é o dono do lugar”.



**Figura 1.** Listagem original que integra o dossiê de tombamento da Coleção (Dossiê de Tombamento 0035-T-38 Volume I, Folha 008, Arquivo Noronha Santos, IPHAN).



**Figura 2.** Reprodução. G1. 29 de março de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml>. Acesso em 15 de agosto de 2020.

O espécime da Figura 2, especificamente, foi inscrito no muro adjacente a um terreiro, invadido no município fluminense de Nova Iguaçu por traficantes que se identificavam como evangélicos. Gestos desse tipo são aspecto extremamente relevante dessa dinâmica no âmbito do debate sobre intolerância, racismo religioso, apagamento/violência material e simbólica, mas também no campo da memória coletiva e das estratégias de resistência.

A identificação de determinadas religiões e crenças religiosas ao mal, ao primitivo, não emerge na atualidade. Pode-se dizer que, historicamente, religiões afro-brasileiras e/ou cosmologias afrocentradas, assim como o catolicismo popular, entre outras crenças religiosas, foram e são classificadas, dicotomicamente, como ligadas ao profano e à malignidade. Não cabe retomar neste texto os processos de construção sócio-históricos que edificaram a estigmatização, a discriminação e o racismo estrutural, presentes nessas relações, em particular no caso das religiões de matrizes africanas. Importa contextualizar que a dinâmica de destruição de imagens e expulsão de terreiros de Candomblé e Umbanda, por exemplo, de determinados territórios disputados, como favelas do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense, repercutem políticas de morte, de submissão e subalternização do “outro”, sejam elas perpetradas ou combinadas a práticas difundidas pelo Estado, e incorporadas às práticas cotidianas.

A adesão a determinadas instituições religiosas do campo evangélico (neo)pentecostal<sup>19</sup> demanda o desprendimento afetivo e material de imagens e objetos da religião anterior. Para a nossa reflexão, selecionamos aqueles concernentes ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras, considerados os “outros” preferenciais no embate simbólico-religioso e material em questão. Notícias sobre vandalismo, ataques e invasões a terreiros de Candomblé e Umbanda são recorrentes e se intensificaram nos últimos anos. Violências físicas, materiais e simbólicas ocorrem no dia-a-dia dos integrantes dessas religiões, e podem ganhar espaço nas diferentes mídias e repercutirem as tensões sociais pautadas por embates religiosos, embora sejam, historicamente, invisibilizadas, sendo transmitidas pelas memórias subterrâneas, silenciadas (Pollak, 1989). Estamos tratando de tipos e escalas de iconoclastia, violência simbólica e física, que podem ser impingidas por instituições, grupos religiosos ou não, e indivíduos isolados. Podem ser invasões de edificações, como igrejas e terreiros; imagens podem ser destruídas nesses lugares ou fora deles, no espaço público.

Integrantes dessas religiões podem ser atacados física e simbolicamente na rua, no transporte, em diversas ocasiões. A própria paisagem urbana pode servir de suporte para a hostilidade, por meio de pichações/grafites/palimpsestos, por exemplo. Ao deparar-se com a frase “Quem adora as imagens adora o diabo”, pichada em um muro na região portuária da cidade do Rio de Janeiro, Hussak (2019, p. 139) observa uma “tendência iconoclasta” no Brasil atual. A mensagem é direta e subscreve um tipo de visão de mundo identificada ao que denomina de iconoclastia neopentecostal: “o iconoclasta considera que toda imagem é obra do Maligno que busca desviar o fiel do seu verdadeiro caminho. Por isso, justifica-se como um ‘bem’ a passagem ao ato para a destruição física das imagens”. Outro autor, na mesma direção, aponta a existência de uma “onda iconoclasta” (Valle, 2020) com motivações religiosas, em particular, provenientes do campo evangélico, direcionada às religiões afro-brasileiras. Os dois autores

---

<sup>19</sup> Vale referir que este é um campo religioso diversificado, portanto não homogêneo em suas ações e valores, assim como considera-se que regras e práticas são diferencialmente incorporadas pelos indivíduos aderentes às instituições religiosas no cotidiano (Duarte, 2006b, Duarte et al., 2006).

seguem caminhos parecidos para analisar os sentidos desses casos de iconoclastia. Complementa-se aqui a característica fundamental desse campo religioso, na qual o espaço público é compreendido como lugar a ser ocupado e disputado, investindo em ações efetivas de ocupação e visibilização (Gomes, 2010). Concordando com Valle (2020, p. 160), “o rastro de destruição funciona, assim, como um testemunho de que os iconoclastas têm a seu lado um poder maior que os protege”. No entanto, esse suposto poder vem sendo constantemente pressionado, por reações de diferentes setores da sociedade, fato que não pode ser desconsiderado ou sofrer o constrangimento das políticas de esquecimento.

Um marco importante dessa “iconoclastia neopentecostal” foi o evento descrito pela literatura socioantropológica como o “chute na santa” (Giumbelli, 2003; Almeida, 2007), dois personagens dividiam a cena, veiculada no programa “Despertar da Fé”, da Rede Record, pertencente Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): Bispo Sérgio Von Helder e a imagem de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. O “Chute na Santa”, episódio ocorrido em 12 de outubro de 1995, foi diversas vezes repetido à época, estando gravado na memória das controvérsias protagonizadas pela IURD. Ainda hoje, o vídeo pode ser encontrado no YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=N8tipx5Cw-c>, recuperado em 15, agosto, 2020). Foram proferidos insultos e gestos simbolicamente violentos contra a imagem, chama de “boneco tão feio, tão horrível, tão desgraçado”. Com a ampla repercussão negativa, rapidamente o Bispo Macedo, maior liderança da igreja, desculpou-se publicamente e “puniu” o envolvido, afastando-o do país. O pedido de desculpas de Macedo pelo ataque à Santa foi um ato diplomático e uma tentativa de apaziguar o conflito. Embora não tenha ocorrido a destruição física daquela imagem particular, o efeito gerado pelas ações do então pastor Von Helder é lembrado pelo Bispo Macedo, como “a pior coisa que aconteceu dentro do trabalho da Igreja Universal”, chegando a dizer que foi um “chute no estômago, para não dizer um lugar mais baixo” (<https://www.youtube.com/watch?v=AtXXyhYxBNc>, recuperado em 15, agosto, 2020).

As posições defendidas por esses atores diziam respeito à idolatria e à liberdade religiosa. O primeiro justificou que seu ato estava apontando para o que se tratava de um simples objeto, uma

mercadoria, que podia ser comprada, “feia e desgraçada”, em uma crítica ao catolicismo e ao feriado dedicado à Nossa Senhora Aparecida. O Bispo Macedo faz a crítica institucional ao “vandalismo” cometido, já que sua igreja prega o respeito às demais religiões. Em suas palavras, extraídas do Programa Conexão Repórter, de 26 de abril de 2015, da mesma emissora, ele menciona o evento como uma passagem crítica para a igreja: “eu condeno o ato de chutar a santa, ou mesmo de falar de qualquer igreja ou outra religião, eu apenas não concordo com as religiões. Isso não quer dizer que eu não tenha que respeitar os seus religiosos. Eu não aceito as religiões, mas eu aceito os religiosos”. Evidentemente, tais argumentos não prescindem de contextualização e das reações aos acontecimentos, que foram vastamente discutidos por diferentes autores.

Trouxemos esse caso por este visibilizar a questão da iconoclastia e atores sociais que protagonizam controvérsias sobre destruição de objetos e imagens religiosas nas últimas décadas, movimento intensificado em especial no Rio de Janeiro. O papel desse evento no debate sobre intolerância religiosa e racismo religioso é fundante, em particular, pela repercussão gerada que alcança os dias atuais. De toda maneira, a maioria dos casos de destruição de templos e objetos não se relacionam diretamente à IURD e nem ao catolicismo. No entanto, sua divulgação acaba por associar a primeira a tais práticas, justamente por se caracterizar como a maior referência do campo neopentecostal, identificada por investir em uma adesão exclusivista e cercada por controvérsias (Gomes, 2010).

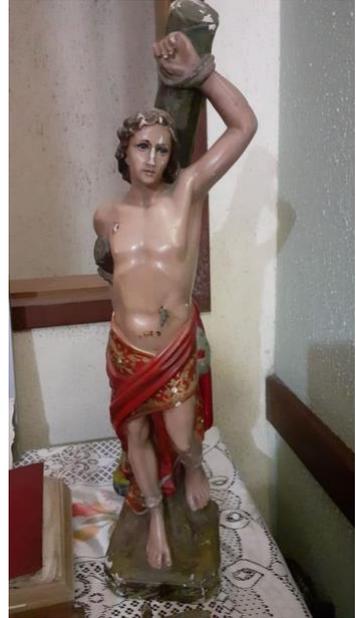
A conversão de uma integrante do Candomblé à Igreja Universal do Reino de Deus serve de exemplo para nossa discussão. Em situação de campo coletada por Gomes (2010), o descarte de roupas e objetos sagrados da religião anterior é condição para o empreendimento da conversão. Passam de sagrados a malignos, portadores de “encostos”, que precisam ser destruídos. Segundo o relato, o processo se iniciou com a disposição dos elementos em sacos de lixo que, posteriormente, foram levados para um terreno próximo e ali foram queimados. Trata-se aqui de um ritual de purificação, de apagamento das memórias do passado religioso “maligno”, que

impulsiona as narrativas do “ex-macumbeiro”<sup>20</sup>. Tal ato não ocorre sem tensões, queimar esses objetos significava romper com estruturas familiares atribuídas, já que o Candomblé era a religião de sua família, que considerou o ato “uma loucura”. A autora complexifica a situação com a inclusão de um personagem presente no relato: um empregado da casa, evangélico, que teve papel fundamental ao auxiliar na execução do ritual de destruição das peças. Os atos de quebrar imagens de santos ou queimar as roupas usadas nos terreiros publicamente demonstram materialmente o rompimento, ao menos em termos performáticos, com a religião de herança.

Na mesma direção, mas como estratégia singular, existem os casos de “adoção” e “cuidado” desses objetos. Em trabalho anterior Gomes (2009) apresenta situações exemplares de conflito e tentativas de convívio em um campo religioso plural, cuja dinâmica se apresenta cada vez mais complexa diante de posicionamentos exclusivistas e, em determinados momentos, violentos. O cenário apresentado naquele momento trazia o caso da adoção de uma imagem de São Jorge (Figura 3) e de uma imagem de São Sebastião (Figura 4), que seriam quebradas no processo de adesão à nova religião, pentecostal. O dilema: a detentora dos objetos não sabia o que fazer deles, as estátuas estavam na família há tempos, e foram transmitidas a ela para seu cuidado, como guardiã da memória familiar. A conversão impôs o afastamento, a recusa, a demonização da devoção aos santos. A ruptura é pré-requisito, uma demonstração explícita de seu novo pertencimento religioso. No entanto, os objetos têm vida, carregam a memória familiar. A forte adesão à nova confissão religiosa desequilibrou o conjunto de referências coletivas acumuladas, levando a convertida ao dilema de supostamente ter que descartar/destruir as imagens, sem desejar fazê-lo. Quaisquer das situações, destruir ou salvar, leva a mediações e certo descontentamento de alguma das partes envolvidas.

---

<sup>20</sup> No testemunho público as experiências anteriores são expostas para marcar a transformação radical, como recurso pedagógico e exemplar para os demais. Ser um “ex” (traficante, homossexual, “macumbeiro”, por exemplo) integra a identidade do convertido e o qualifica a testemunhar (Natividade e Gomes, 2006)



**Figura 3** (à esquerda) (2008). São Jorge. **Figura 4** (à direita) (2008). São Sebastião. Imagens resgatadas. Fotografias de Edlaine Gomes.

A insatisfação com a iminência do descarte, a fez se lamentar com amigos. Essa narrativa de descontentamento seguiu o fluxo das redes de pertencimento, que são multifacetadas, dentre as quais estão a religiosa, de amizade, da vizinhança etc. Vale referir que estamos lidando com uma etapa especialmente crítica no processo de adesão religiosa, cuja escolha individual se sobrepõe à religião atribuída anteriormente, podendo mesmo gerar conflitos familiares em diferentes níveis de tensão. De toda maneira, a repercussão do dilema teve ressonância quando foi transmitida ocasionalmente a uma senhora, católica praticante, que integra a tradicional Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Em sua casa, já reunia quadros e estátuas de santos, em um espaço dedicado especialmente a eles. Essa coleção não ocupa grande espaço no conjunto da casa, mas se destaca por representar sua forte adesão ao catolicismo. Ao saber que as estátuas de São Jorge e São Sebastião

poderiam ser destruídas, propôs sua adoção. “Problema resolvido. Ex-devota convertida não tendo que eliminar os santos. Católica satisfeita por salvar as imagens e, de certa maneira, por defender a crença nos santos” (Gomes, 2009, p. 135). Em contato recente com essa informante, foi relatado que ela continua com essa função de “cuidadora de imagens”. Lamentou que imagens de santos continuam sendo destruídas, fato evidenciado pela presença de destroços em lugares específicos do bairro. Conta que ao passar em uma rua avistou uma imagem abandonada, mas estava com muitas bolsas e foi rapidamente para casa. Retornou ao local em seguida, mas ela já estava quebrada, encontrando apenas os pedaços destruídos no chão.

Para Duarte (2006b, p. 55) família e religião se constituem no âmbito do privado, estando alheios ou em antagonismo em relação à ordem pública, ao menos em termos formais. A adesão a uma nova congregação religiosa se “apresenta frequentemente como uma alternativa à família, na verdade uma hiper-família dotada de um senso de comunhão e reverência capaz de produzir uma redobrada intensidade” (Duarte, 2006a, p. 20). A ruptura pode apresentar barreiras, não ocorrendo de forma radical, considerando os níveis de vínculos familiares e afetivos estabelecidos anteriormente. O exemplo da “adoção dos santos” segue esse horizonte: o cuidado é transmitido para quem deseja preservá-lo, mesmo que não seja alguém próximo. O ato de quebrar a estátua do santo impede a transmissão da memória familiar. A adoção, de certa maneira, mantém viva a possibilidade de sua manutenção ou mesmo de seu retorno ao circuito afetivo-familiar original. Essas são resoluções locais, encompassadas pelas relações mais próximas inscritas no cotidiano, que não refletem as orientações institucionais.

A prática da adoção indica estratégias de resistência à destruição e merece maior atenção de pesquisas. Não se pretende diminuir nesta discussão os impactos da destruição de objetos e patrimônios religiosos em ações de intolerância ou racismo religioso, o que se quer apontar é a complexidade dessas relações e experiências, que extrapolam aspectos puramente instrumentais e imediatos. O lamento pela destruição relatado pela senhora católica, informa a incapacidade de proteger os objetos diante da velocidade da destruição. Não houve tempo hábil para o resgate, apesar do desejo de proteção. No entanto, para uma efetiva proteção, este não pode se

restringir a ações meramente individuais. Os destroços despojados em espaços públicos também atuam como disseminadores dos valores que guiaram a destruição. Os fragmentos dispostos irregularmente no chão comunicam e impactam as percepções sócio-políticas. Canevacci (2008, p. 108) contribui com sua abordagem sobre caráter multi-sensorial da cidade polifônica, incluindo aqui a “polifonia dos silêncios”. Escutar os silêncios ou olhar imagens silenciadas, seja por apagamentos simbólicos ou materiais, são ações inscritas em culturas e contextos particulares, “por isso a atenção à escuta do silêncio não se concentra no órgão a isso predisposto (o ouvido), mas na multi-sensorialidade do sujeito”. Assim, como nos objetos destruídos ou mesmo resgatados, veremos este aspecto nas outras situações descritas neste texto. A análise dos grafismos aponta o quanto são eloquentes, interagem e afetam paisagens e pessoas, mais ou menos intensamente. Evocam o poder da imagem para tornar visíveis enunciados dos mais variados propósitos e posicionamentos, por meio da provocação da visão e demais sentidos, de um público.

#### **4 GRAFISMOS MORTUÁRIOS E JUSTIÇA MEMORIAL NA CIDADE**

A noção de grafismo mortuário consiste na proposta mais ampla e rigorosamente não adjetiva para interpelar os registros materiais que, inscritos sobre a paisagem, insurgem-se contra o exercício necropolítico. Embora a maior parte dos grafismos mortuários integre aquilo a que artistas, críticos e pesquisadores consideram participar das diversas culturas do grafite, eles também dizem respeito a quaisquer inscrições realizadas com finalidades não artísticas ou antiartísticas, ou quaisquer espécimes que, inicialmente abrigados por alguma dessas culturas, passam a ser rejeitados enquanto “arte” pelos atores envolvidos.

Grafismos dotados de suficiente sanção social podem se tornar celebrados e até mesmo protegidos enquanto elementos do patrimônio público. Tendencialmente, articulam verdadeiros altares urbanos, e modificam o tecido urbano circundante no sentido da produção de luto e justiça memorial. Não é incomum que essa variedade cultural de grafismo mortuário se realize sob forma de grandes e ornados murais, comissionados a artistas publicamente reconhecidos, e auráticos desde sua concepção. São, em princípio, retratos de composição

relativamente convencional, tipicamente afeitos ao uso de cores crepusculares — refletindo a terminação da vida — e à representação dos epigrafados junto a objetos que aludam às idiosincrasias que cultivavam em vida (Menezes e Gomes, 2011), eventualmente com expressões faciais ou textos que reflitam as condições da morte, do luto e das homenagens.

Por outro lado, há grafismos mortuários que desdenham qualquer necessidade de sanção social ou legal, insurgindo-se contra ela de modo explícito, eventualmente. Essas formas anticulturais ou anatêmicas de grafismo mortuário, contrapartes objetais das vidas que Giorgio Agamben (1998) denominava “sacras” ou “matáveis”, podem ser suprimidas sem alarde, porque facilmente associadas ao vilipêndio e à conspurcação da coisa pública. Sua expressão mais frequente são inscrições velozes, com pouca ou nenhuma diversidade de cores, realizadas sobre gabaritos (estênceis) ou a traço livre, caso em que são frequentemente referidas, no Brasil, a partir da pecha infamante de “pichação”. Em sua aparente insignificância, porém, essas formas não sancionadas de grafismo mortuário podem resistir até às mais draconianas políticas de controle e censura de grafismos públicos.

Com efeito, importam-nos muito pouco querelas de crítica artística e outras “distinções taxonômicas”, para retomar expressão jocosa de Leila Gándara (2004). Apesar de grafismos mortuários se apresentarem, em regra, como inscrições deliberadas sobre as superfícies fixas da cidade, o chamado exoesqueleto urbano (De Landa, p. 1997), também podem apresentar-se sobre uma variedade bastante ampla de superfícies móveis, como placares, veículos, cartazes, papel moeda etc. Com efeito, a única distinção que consideramos útil para a análise de grafismos mortuários diz respeito à medida de sanção social que lhes toca e às condições de auraticidade e reprodutibilidade técnica resultantes (Benjamin, 2006).

Há muitos atravessamentos entre as formas de grafismo mortuário, mas sua composição tende a quadrar importante hipótese de Van Gennep (1960, p. 148), que destaca o status social dos epigrafados como característica central da suspensão da vida social exigida pelo luto. Assim, pessoas que reuniam suficientes recursos materiais e simbólicos, como Marielle Franco, ou cuja morte tenha sido capaz de galvanizar o debate público com intensidade particular, como no caso de George Floyd, tendem a ser lembrados em todas as

variedades de grafismo mortuário, enquanto variedades mais modestas e velozes são tipicamente as únicas destinadas a pessoas a quem escasseavam tais recursos. No limite, estaremos diante de vítimas cuja própria identidade se encontra em desfazimento, até o franco anonimato, a morte coletiva.

Investindo sobre uma noção de equidade na justiça memorial reclamada pelos grafismos mortuários, propomos discutir brevemente espécimes anatêmicos de autoria coletiva ou não identificada, destinados a homenagear duas jovens negras cuja morte influiu sobre o debate público com intensidade diversa, e as vidas negras em seu conjunto. Como último caso, abordamos algumas considerações sobre os grafismos presentes no local em que Marielle Franco e Anderson Gomes foram assassinados, aos 14 de março de 2018.

No primeiro dia de abril de 2017, aos treze anos, no pátio de sua escola, morria a estudante Maria Eduarda Alves da Conceição, alvejada por disparos efetuados por policiais militares em incursão nas imediações do prédio, em Acari, na Zona Norte da cidade. Como é pouco plausível que estudantes uniformizados em aula de Educação Física sejam encontrados “com armas e drogas”, para mencionar a fórmula editorial com a qual o noticiário busca inocentar agentes do Estado responsáveis pelo extermínio de vidas negras, a morte de Maria Eduarda logrou certa medida de comoção pública, assim como a eventual prisão de seus algozes. A despeito dos poucos recursos que lhe aproveitavam, portanto, a jovem chegou a ser homenageada em grafismos autorais e policromáticos. Nossa observação recolheu, porém, um espécime de características não sancionadas, realizado por autor(es) não identificados, mas particularmente eloquente no sentido de registrar, a partir de uma remissão singela ao catolicismo popular, a inocência da jovem e a iniquidade do Estado (Figura 5).

Na rua Bento Ribeiro, no centro da cidade do Rio, em um dos acessos meridionais ao Morro da Providência, a mais antiga entre as favelas remanescentes da cidade, a visibilidade do local escolhido e a possibilidade apreciável de repressão exigia que o retrato de Maria Eduarda fosse realizado com velocidade. Para tanto, seu rosto foi inscrito com pigmento preto sobre um estêncil de cerca de quarenta centímetros, aplicado contra um fundo de pigmento amarelo-alaranjado, explicitamente sugestivo de um halo, e um emolduramento em linhas curvas, delimitando um escapulário, inscrito sobre uma

parede de tijolos estruturais — cinzenta como um ossuário — para a santificação de uma vida manifestamente inocente. O rosto da jovem, porém, não se apresenta nem com a placidez dos mártires do catolicismo popular brasileiro, nem com o sorriso terno das fotografias que sua família distribuiu à imprensa. Conformando-se a uma convenção específica de homenagens realizadas a pessoas de reconhecida importância na luta antirracista, o rosto de Maria Eduarda é representado com expressão ativa e corajosa, ecoando retratos de Angela Davis e Amílcar Cabral, entre heroínas e heróis da memória negra transnacional.



**Figura 5:** Autor não identificado. 2017. *Sem título* (“Escapulário”). (Detalhe) Grafite. Intervenção situada no acesso meridional do Morro da Providência, pela Rua Bento Ribeiro. Fotografia de Júlio Bizarria.

O destino da estudante Rafaela Cristina Souza dos Santos e de sua discreta homenagem, realizada na praça Primeiro de Maio, no bairro operário de Bangu, é bem diverso. A adolescente morreu em 26 de abril de 2015, aos quinze anos, por exsanguinação decorrente de violência obstétrica praticada contra ela no Hospital da Mulher Mariska Ribeiro. Sem médicos disponíveis para atender às complicações de sua gravidez, os profissionais da casa resolveram forçar o parto vaginal, o que produziu perfurações não esclarecidas no útero da jovem. A circunstância de seu falecimento, no interior de uma ambulância, a caminho de outra unidade de saúde, recorda

irresistivelmente que o expediente biopolítico do “deixar morrer” (Foucault, 1997) é também um aspecto inextricável do genocídio da população negra e da administração necropolítica, tanto quanto o desespero do pai que recebia, com o corpo inerte da companheira, o corpo (ainda) indene de seu filho comum.

O local escolhido para recordar a morte de Rafaela foi uma superfície do viaduto da praça Primeiro de Maio, nas imediações do hospital a que fora admitida. Como se tratava de um evento de inscrição em um dos locais mais visíveis — e vigiados — do bairro, o autor não identificado realizou uma homenagem que se apresenta como caso particular de grafismo a traço livre, ou “pichação”, pois há a centralidade de um elemento figurativo com relação à epígrafe (Figura 6). Com sua vida transcorrida em condições tão vulneráveis quanto a de Maria Eduarda, a morte de Rafaela teve o revés de não provocar a mesma comoção: sua homenagem é quase um ato privado, lançado como grito ou gemido no espaço público. Deste modo, ela já não tem mais um rosto, senão uma vaga silhueta, que se esvai, como seu próprio sangue, em pigmento vermelho, junto à inscrição *Rafaela, corpo marcado*.



**Figura 6:** Autor não identificado. 2015. *Rafaela, corpo marcado*. Grafite. Intervenção situada na praça Primeiro de Maio, bairro de Bangu. Fotografia de Leila Bizarria.

Mortes ostensivamente causadas por ação de agentes do Estado, como o martírio de Maria Eduarda, costumam fazer com que a imprensa local, sem poder recorrer razoavelmente à fórmula editorial de “armas e drogas”, se demore por semanas a fio sobre a fábula do chamado “despreparo da polícia”, enquanto atores sociais progressistas se expressam em fórmulas igualmente gastas, como o clamor pela “desmilitarização”. Afirmar diretamente, porém, que a Polícia Militar fluminense é um dos mais importantes instrumentos da administração necropolítica, com a maior parte de seus quadros ostensivamente favorável a um governo marcial irrestrito, não é algo que se pode fazer sem uma medida de risco. É necessário, porém, um aparte para afrontar resolutamente a ideia de que os principais operadores da violência necropolítica possam, por qualquer ato de vontade ou imaginação, proteger ou defender a mesma população que exterminam cotidianamente. Não há que falar, portanto, em “despreparo da polícia” no Brasil contemporâneo, sobretudo em uma cidade como o Rio de Janeiro, balão de ensaio do regime de exceção social e política que paira sobre o conjunto do país. O aparato repressivo fluminense, pelo contrário, é preparado para fazer exatamente aquilo que faz com excelência: ceifar vidas de uma população civil e desarmada de “inimigos internos”, a saber, os elementos mais profundamente racializados e subalternizados da classe operária local, e fazer sinistro orgulho às suas congêneres históricas no Holocausto, no *Apartheid* Sul-Africano ou na ocupação tardo-colonial da Palestina (Mbembe, 2008). Será sempre oportuno recordar que a unidade mais destacada desse aparato repressivo é constituída por homens que se fazem conhecer por certo culto — nem tão implícito — à figura de uma caveira humana trespassada por uma faca, nosso próprio *Totenkopf*, percorrendo as zonas sob administração necropolítica em veículos curiosamente apelidados de *caveirões*.

Os autores do terceiro espécime sob análise (Figura 7) têm inteira consciência dos riscos associados a essas afirmações, sobretudo os de as realizar sem qualquer forma de chancela institucional. Os leitores verão, porém, que os autores anônimos do estêncil o fazem de modo bem mais elegante e econômico do que nós, à maneira de uma verdadeira guerrilha discursiva. Os dizeres “vende-se carne negra”, aludindo, simultaneamente, a estênceis que anunciam a venda clandestina de carne de caça (rãs, frequentemente) e à voz de Elza

Soares, que cantou que “a carne negra é a mais barata do mercado”, são uma denúncia poderosa do genocídio da juventude negra e periférica da cidade nas mãos do vendedor-caçador, que atende pelo mesmo número da Polícia Militar.



**Figura 7:** Autor não identificado. 2017. *Vende-se carne negra*. Grafite. (Estêncil). Intervenção situada na Praia de Botafogo. Fotografia de Júlio Bizarria.

Como observamos, pessoas da estatura de Marielle Franco tendem a ser homenageadas em todas as variedades de grafismo mortuário, desde as inscrições mais modestas até os mais complexos e celebrados murais. Permanecemos entre aquelas, em nosso percurso pelo local em que foram assassinados a vereadora e seu motorista, Anderson Gomes, por apresentar-nos um caso particular entre grafismos mortuários não sancionados, de formação coletiva e espontânea.

Marielle Franco e Anderson Gomes foram emboscados em importante artéria do centro da cidade, a caminho do bairro setentrional da Tijuca, após realizar a vereadora sua última conferência, na Casa das Pretas, importante centro de cultura afrocentrada e feminista local.



**Figura 8:** Autores não identificados. (2018-presente). Sem título (“Antitartar a Marielle Franco e Anderson Gomes”). Grafite e outros grafismos. Intervenção coletiva na margem meridional da rua João Paulo I, entre os bairros do Estácio e da Tijuca.

Embora as câmeras da Secretaria de Segurança Pública tenham sido convenientemente desligadas na véspera do assassinato (Siqueira, 2018), trata-se de local extremamente visível e frequentado da cidade, junto a um parque público e a um dos acessos ao Metropolitano. Interceptado na margem esquerda da rua João Paulo I, o veículo que transportava Marielle foi atingido por ao menos nove disparos de submetralhadora, com todos os projéteis, de munição expansível, atingindo o banco de trás. Seria provável que alguns atingissem a meia parede que margeia a avenida, não fosse a extrema perícia de seus algozes. É a essa meia parede (Figura 8), que não foi atingida uma vez sequer, que desejamos dirigir nossa indagação.

Enquanto as imediações do local do assassinato se tornaram um ponto central para a realização de diversas homenagens a Marielle Franco e Anderson Gomes por artistas locais, ligados à cultura dos grafites, ao movimento negro, ao partido Socialismo e Liberdade (PSOL), no qual militava a vereadora, e vários outros atores sociais, parece haver um acordo tácito de que a meia parede não é uma

superfície adequada para a realização de trabalhos figurativos e policromáticos, e isso não se deve simplesmente a questões de forma e extensão do suporte. A meia parede possui uma profusão de inscrições, mas praticamente todas elas realizadas com pretensões antiartísticas bastante evidentes, contrastando com a verdadeira galeria de arte urbana que se formou em seus arredores, inclusive com clamores coletivos para que o Município do Rio de Janeiro desse à rua João Paulo I a designação de rua Marielle Franco<sup>21</sup>. Com efeito, a meia parede intrigará a observação mais desinteressada, interpelando o observador com o motivo de sua manutenção naquele estado, propositadamente decadente.

Aleida Assmann, escrevendo sobre lugares traumáticos, permite esboçar uma resposta: a meia parede de Marielle é um desses lugares de dor, que “se fecham a uma formação afirmativa de sentido” (Assmann, 2011, p. 349), e isso determina que ela funcione como uma espécie de antialtar, um monumento propositadamente horrendo e decadente, em meio às imagens de alegria e resistência entre os quais ela se encontra. Um observador estrangeiro, considerando as peculiaridades da cultura brasileira da pichação com relação ao *tagging* e outras culturas de grafite relativamente próximas, observou sua relação profunda com o fenômeno da putrefação (Lewinsohn, 2009, p. 55). Não se trata de acidente, mas uma condição para que a meia parede exerça seu propósito no espaço público: funcionando como mediadora material dos corpos de Marielle Franco e Anderson Gomes, a meia parede os exhibe publicamente para que, de certo modo,

---

<sup>21</sup> O episódio levou à realização de atos públicos para a distribuição de placas de sinalização impressas sobre lâmina acrílica que, antecipando-se à possível aquiescência da municipalidade, designavam o endereço por seu novo e almejado topônimo. Após o deputado federal Daniel Silveira (PSL/RJ) destruir ritualmente um exemplar da placa, coletivos negros e feministas organizaram-se para reproduzi-la e distribuí-la aos milhares. Contra a atitude do parlamentar, que mantém os fragmentos da placa destruída emoldurados como troféu em seu próprio gabinete, em Brasília, a viúva de Marielle Franco, Mônica Benício, disponibilizou publicamente os gabaritos para a impressão de novas placas por quaisquer pessoas interessadas. Com efeito, a controvérsia da placa mereceria seu próprio estudo. Podemos antecipar, porém, que se trata de um espécime peculiar de grafismo, móvel e reprodutível, trazido para o centro de disputas entre culto e anátema.

insepultos, eles permaneçam inesquecíveis. Não será possível não perguntar, enquanto a parede se mantiver em seu estado decadente, quem mandou matar Marielle Franco, e por qual/quais motivo(s).

## **5 POLÍTICAS DE MORTE SOBRE CORPOS, OBJETOS E IMAGENS: CONSIDERAÇÕES INTERMINÁVEIS.**

As relações sociais e simbólicas que envolvem sujeitos, objetos e grafismos incluem ambiguidades e confrontos. São resultado da existência de sistemas de valores distintos dentro da sociedade brasileira. Não percamos de vista o histórico do racismo estrutural e das políticas de morte vigentes no país, que conectam as experiências de pesquisa aqui abordadas pelos autores, que apresentam o vilipêndio e a destruição de objetos representativos para grupos sociais subalternizados, como ações políticas e relações assimétricas de poder. Evidenciam-se linhas de força e resistências em diferentes níveis e duração no tempo. Das diversas políticas de morte impostas a corpos e vidas racializados e subalternizados na cidade resultam inúmeros registros gráficos e iconográficos da administração necropolítica, cumulando-se e sucedendo-se uns contra os outros no espaço público como uma crônica contínua e intrinsecamente pública da iniquidade do Soberano.

A formação relativamente espontânea e a abundância de tais registros confirmam a constatação de Michel Foucault (1979), segundo a qual nenhum poder é exercido sem uma medida concomitante de resistência. Com efeito, o recrudescimento do exercício necropolítico na cidade do Rio de Janeiro fez com que as lutas por justiça memorial e contra o genocídio do povo negro, conforme Nascimento (1978), passassem ao centro das preocupações de militantes ligados às favelas cariocas no início do século XXI, suplantando e reformulando pautas anteriores, em geral centradas na luta por direitos equitativos à cidade e a habitação (Bizarria, 2019). O mesmo ocorre no caso da Coleção de Objetos Sagrados, que somente neste ano foi “libertada” mediante a luta contínua de movimentos sociais e lideranças das religiões afro-brasileiras, que incansavelmente reivindicaram a transferência da coleção para outro espaço. Na mesma medida, as reações contra a destruição de templos e objetos religiosos afro-brasileiros são

contundentes e reúnem ações político-jurídicas, com intuito de frear o afã iconoclasta.

Sensíveis a esses clamores, as pesquisas de nosso Observatório vêm se dedicando às formas materiais e rituais das diversas formas resultantes do exercício necropolítico. Grafismos e objetos religiosos de matriz africana expostos ou não no espaço público produzem reações histórica e culturalmente construídas, sempre em tensão com o modelo civilizatório ocidental, particularmente cristão, que demoniza suas crenças e práticas. Os objetos sagrados são atravessados, movidos pelo sopro dos ancestrais<sup>22</sup>, integram a categoria das coisas que conduzem a força mágica, religiosa e espiritual do grupo: o Mana (Mauss, 2003, p.197). Retirados do contexto dos terreiros pelas forças do Estado, deslocados para espaços voltados ao controle e à detenção, ou à destruição em situações de conversão religiosa não deixam de manifestar sua potência. Neste caso, apesar da tentativa de efetivarem o total desenraizamento, como estratégia de desagregação da memória (Bosi, 2003, p. 28), falham justamente por aplicarem uma concepção distinta, colonizadora, daquela que os concebe apenas como objetos, destituídos de memória e valores civilizatórios afrocentrados (Sodré, 2002; Gomes e Oliveira, 2019).

Em continuidade ao imaginário cristão prevalente, a malignidade dos objetos e demais manifestações afro-brasileiras permanece legitimada ao serem publicamente acusados de “desgraças” e “diabólicos, conforme Sansi (2005) descreve no caso das representações escultóricas de orixás localizadas no Dique do Tororó, das imagens e terreiros destruídos, ou expulsos de favelas por traficantes-evangélicos (Vital da Cunha, 2015). Estes não são eventos isolados, os ataques são contínuos e vão desde um olhar de repulsa, pedras atiradas, destruição de objetos sagrados, à invasão de terreiros. A criminalização saiu do papel, da letra da Lei, mas se perpetuou em ações de intolerância e racismo religioso. No Brasil sabe-se que o processo de laicização do Estado não seguiu o percurso preconizado pela modernidade ocidental, com a retirada da religião do espaço público, sendo restrita aos espaços privados das respectivas confissões

---

<sup>22</sup> Em Sodré e Lima (2004) aparece a associação dos orixás com o vento sagrado, segundo a definição do principal personagem analisado no livro, Babalô Agenor Miranda Rocha.

religiosas e das famílias (Montero, 2006). Nota-se tal característica contemporaneamente, como o prosseguimento de políticas de morte, que atinge corpos e expressões religiosas, talvez com maior nitidez e visibilidade pública nas últimas décadas, na medida em que está inserida no campo de tensões do próprio campo religioso brasileiro e no acirramento do estado de exceção direcionado às populações periféricas. Categorias como cristofascismo (Py, 2020) e neoconservadorismo (Cunha, 2015) emergem neste cenário de debates sobre Religião e Política. O que vemos nas primeiras décadas deste século contradiz percepções de que “no fundo, ninguém está mais muito interessado em defender nenhum status quo religioso”, diante da suposta prevalência do conhecimento científico sobre a religião na explicação da vida, estando a religião no âmbito individual (Prandi, 1996, p.67).

A “batalha espiritual” soerguida por determinados segmentos deste campo religioso reverbera em ações iconoclastas individuais ou coletivas, até mesmo contra objetos e práticas católicas, lembrando que existem segmentos católicos conservadores, responsáveis diretos por ações políticas na esfera pública. Tais ações não estão livres de reações diante do acirramento e publicização dos casos, que levou à formação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) (Miranda, 2010). No entanto, esse combate organizado teve forte repercussão entre as décadas de 1980 e 1990, com a reunião de lideranças de terreiros e ativistas do movimento negro para empreender ações cívico-jurídicas contra os ataques de segmentos neopentecostais e, conseqüentemente, desenvolver estratégias de preservação das religiões afro-brasileiras, grupo que ficou conhecido como Projeto Tradição dos Orixás, que produziu o Dossiê “Guerra Santa Fabricada”, documento que fundamentou o posicionamento jurídico do movimento (Gomes e Oliveira, 2019). A atuação desses ativistas permanece até hoje, inclusive com participação no CCIR e no caso da repatriação dos Objetos Sagrados do Museu da Polícia, como é o caso de Mãe Menininha de Oxum.

As biografias culturais dos grafismos mortuários apresentam as mesmas tensões dos objetos destruídos em processo de conversão religiosa e da trajetória da Coleção de Objetos Sagrados. Os acontecimentos que envolveram(em) o conjunto de material de pesquisa apresentado aqui comporta ações de ódio e destruição, mas

também reações e resistências, produzindo múltiplas ações e reações materiais e simbólicas, como a reivindicação, formulação de documentos, processos judiciais, restaurações e adoções. O Museu da Polícia Civil, os lugares escolhidos para o descarte das imagens quebradas, sacrificadas pelos convertidos, os muros degradados que servem de suporte aos grafismos, abordados aqui, se constituem em grande medida como “lugares traumáticos”, lugares de dor. Concomitante e paradoxalmente, são lugares que produzem ou visibilizam apagamentos e resistências.

Analisar as tensões entre esconder e exhibir, lembrar e esquecer, destruir e restaurar, podem nos dar uma chave de compreensão para refletir sobre as situações abordadas. A exposição pública de objetos religiosos ou homenagens mortuárias de personagens políticos como Marielle, que evocam movimentos identitários, minoritários e historicamente subalternizados, é compreendida como afronta por segmentos conservadores e extremistas. Quando existem brechas ou mesmo pactuação com um Estado que promove exceção, o extermínio e a exclusão histórica da população negra, este posicionamento se agrava, pelo fato de encontrar ressonância e apoio político.

Esconder indica uma ação tanto de proteção quanto de produção de esquecimento, depende de quem a produz e quais os interesses envolvidos. Lembremos aqui a criminalização das religiões afro-brasileiras (Maggie, 1992; entre outros), sob a orientação do Código Penal de 1890, vigente até 1940, que baseou juridicamente a perseguição, a repressão policial e o processo de migração de terreiros para áreas afastadas dos centros urbanos, em particular, o Rio de Janeiro. Essas práticas repressivas e de invisibilização são recorrentes em relação a populações periféricas. Embora não mais pautadas por uma legislação, a expulsão/destruição de casas de santo e seus integrantes de favelas por traficantes, que proíbem inclusive o uso da indumentária religiosa, fatos amplamente divulgados e foco de pesquisadas acadêmicas (Vital da Cunha, 2014, 2015), atualizam o histórico da perseguição religiosa na cidade.

Grafismos, objetos e coleções dotados de suficiente sanção social podem tornar-se celebrados e até mesmo protegidos enquanto elementos do patrimônio público. Em acordo com Gonçalves (2005), que destaca as categorias “ressonância”, “materialidade” e “subjetividade” para refletir sobre patrimônio, destaca que sua

preservação não prescinde de ressonância junto ao público. É imprescindível alguém (indivíduos, grupos, movimentos sociais, organizações, Estado) se importar com sua existência material e simbólica. Pode-se dizer também que há um trabalho de produção de ressonâncias, que pode ser encaminhado de diferentes maneiras pelos grupos afetados. Na sociedade contemporânea essa estratégia tem sido realizada com êxito por meio das mídias sociais, denúncias e processos jurídicos, como ocorreu no caso do movimento *Liberte nosso Sagrado*, assim como nos exemplos de invasões de terreiros, vilipêndio e destruição de objetos sagrados.

Assim, considerando a complexidade das situações e seus contextos particulares, as imagens quebradas que ficam expostas ao olhar dos transeuntes não são meramente restos, amplificam imposições e hierarquizações provocadas por relações de poder, religioso e político. Neste sentido, vale problematizar os processos de conversão religiosas que pressupõem o despojo dos bens associados à adesão anterior, para além da escolha individual, como pode ser explicitado no exemplo de estratégias de preservação, nomeada como “adoção dos santos”. Corpos matados, objetos religiosos quebrados dentro e fora dos espaços originais, grafismos rasurados indicam a impossibilidade de sua existência e do que representam, em última instância, nem no privado nem no público. Para terminar, repetimos a epígrafe com as perguntas de Latour, porque há ainda muito a dizer sobre o que elas suscitam: “Por que as imagens têm atraído tanto ódio? Por que elas sempre voltam a retornar, não importa o quanto queiram livrar-se delas? Por que os martelos [sprays] dos iconoclastas sempre parecem bater obliquamente, destruindo algo além, que parece, *a posteriori*, importar imensamente?”

## REFERÊNCIAS

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Heller-Roazen D. Stanford: Stanford University Press.

Almeida, R. (2007). Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença. In: SILVA, Vagner (Eds.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

Assmann, A. (2011). *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Bizarria, J. (2019). *Palimpsestos de resistência: grafismos mortuários, religião implícita e governo marcial na cidade do Rio de Janeiro no início do século XXI*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS/UNIRIO).

Bellah, R. (1993). Civil Religion in America. In: J. C. Alexander. & S. Seidman (eds). *Culture and Society. Contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Benjamin, W. (2006). *The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility* (Third Version). Translated by Zohn H and Jephcott E. In: Selected writings: volume 4, 1938-1940. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, pp. 251-283.

Bosi, E. (2003). Cultura e desenraizamento. In: *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 16-41.

Canevacci, M. (2008). Polifonia dos Silêncios. *MATRIZES*, 1(2), 107-119.  
Carneiro, S. (2005). *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser*. PhD thesis. University of São Paulo.

Casanova, Jose. (1994). *Public Religions in The Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Choay, F. (2001). *A alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade, Editora UNESP, 2001.

Cunha, M. N. (2015). Religião e Política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. *Perseu: História, Memória e Política*, v. 11, p. 147-168.

De Landa, M. (1997). *A thousand years of nonlinear history*. New York: Swerve.

Duarte, L. F. D. (2006a), O sacrário original. Pessoa, família e religiosidade. *Religião e Sociedade*, v. 26, nº 2: 41-57.

Duarte, L. F. D. (2006b), Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: L. F. D. Duarte; M. L. Heilborn; M. L. Barros; C. Peixoto (Eds.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa.

Foucault, M. (1997). Cours du 17 mars 1976. In: *Il Faut Défendre la Société*. Paris: Gallimard, pp. 213-244.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Gándara, L. (2004) *Graffiti*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Giumbelli, E. (2003). O chute na santa: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, P. (Eds.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

Gilroy, P. (2007). *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo; Annablume.

Gomes, E. C. (2009a) Entre o inter e o exclusivo: reflexões sobre o contexto religioso contemporâneo. *Comunicações do ISER*, v. 63, p 134-143.

Gomes, E.C. (2009b). Doce de Cosme e Damião: dar, receber, ou não?. In: Gomes, E. C. (Org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Idéias & Letras.

Gomes, E. C. (2011). *A era das catedrais: a autenticidade em exibição (uma etnografia)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj.

Gomes, E. C. & Oliveira, L. C. (2019). *O Tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados*. 11. ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias/IPEAFRO.

Gomes, E. C. & Vieira, A. L. C. da. (2006). Novos Contextos, antigas questões em memória. In: *Por que Memória Social?* Geiger, Amir ...(et al.) Dodebei, V, Farias, Francisco R., Gondar, Jô (Eds.). Rio de Janeiro: Híbrida.

Gomez, S. C. (2005). Ciências Sociais, violência Epistêmica e o problema da invenção do Outro. In: LANDER, E. (Eds.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Gonçalves, J.R.S, Guimarães, R. & Bitar, N.P. (Eds) (2013). *A Alma das Coisas: Patrimônios, Materialidades e Ressonâncias*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ.

Gonçalves, J.R.S. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônio*. Rio de Janeiro: Departamento de Museus e Centros Culturais. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

Gonçalves, J.R.S. (2005) Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*. vol.11, n.23, pp.15-36.

Halbwachs, M. (1990). *A Memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais.

Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25-44.

Kopytoff, Igor. (2008). A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: Appadurai, A.(Eds.). *A vida social das coisas*. Niterói: EDUFF.

Latour, B. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. *Horizontes Antropológicos*, 29, 2008, p. 111-150.

Lewinsohn, C. *Street art: the graffiti revolution*. Tate, 2009.

Lins, P. & Silva, M. L. (1990). Bandidos e Evangélicos: Extremos que se tocam. *Religião & Sociedade*, v. 15, nº 1. P. 166-173.

Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a dádiva. In: Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif.

Mbembe, A. (2008). *Necropolitics*. In: Morton S and Bygrave S (eds) Foucault in an Age of Terror: Essays on Biopolitics and the Defence of Society.

Menezes, R. A. & Gomes, E. C. (2011). "Seu funeral, sua escolha" rituais fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia*, 54(1), 89-131.

Miranda, A. P. M. (2010). Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro, *Anuário Antropológico*, v. II.

Montero, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74: 47-65.

Nascimento, A. (1978) *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Nason, J. Beyond Repatriation: cultural policy and practice for the twenty-first century. In: Ziff, B. & Rao, P. (Eds.). *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. USA: Rutgers, 1997: pp.291-312.

Natividade, M. & Gomes, E.C. (2006). Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. *Religião & Sociedade*, v.26, nº 2: 41-58.

Pollak, M. (1989). *Memória, esquecimento, silêncio*. In: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3.

Pereira, P. (2016). Novos olhares sobre a coleção de Magia Negra. In: Gomes, E. C. Oliveira, P. *Olhares sobre o Patrimônio Religioso: Rio de Janeiro*. Mar de Ideias. pp.150-181.

Pereira, P. (2017). *Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação*. 2017. 115f. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS/UNIRIO).

Py, F. (2020). *Pandemia cristofascista*. 1. ed. São Paulo: Editora Recriar.

Santos, B.S. (1997). *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez, 4th edn.

Santos, B.S. (2016). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. New York: Routledge.

Sleepper-Smith, S. (2019). *Contesting Knowledge: Museums and Indigenous Perspectives*. USA: University of Nebraska. pp.1-8.

Sansi, R. (2005). Fetiches e Monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos “orixás” do Dique de Tororó. *Religião & Sociedade*, 25(2): 62-81.

Silva, V. G. da. (2007). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, vol.13, n.1, pp.207-236.

Silva, V. G. da. (1993). O terreiro e a Cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, n.36, p. 33-79.

Siqueira, A. (2018). "Câmeras Foram Desligadas na Véspera da Morte de Marielle, Diz Jornal. *Veja*. 03 de maio de 2018. Acessada em 20 de dezembro de 2018, em <https://veja.abril.com.br/brasil/cameras-foram-desligadas-na-vespera-da-morte-de-marielle-diz-jornal/>.

Sodré, M. (2002). *Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes.

Sodré, M & Lima, L. F. (1996). *Um vento sagrado*. Editora Abril.

Van Gennep A. (1960). *The Rites of Passage*. Trand. Vizedom MB. & Caffee GL. Chicago: University of Chicago Press.

## **A MEMÓRIA DOS OBJETOS: DESTRUIÇÃO E PROTEÇÃO DE ACERVOS EM MUSEUS**

**Yacy Ara Froner**

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-5675-6945>

### **1 INTRODUÇÃO**

Apesar da força discursiva do objeto – configurado na produção artística ou no artefato –, nos últimos anos, inúmeras coleções de museus ao redor do mundo foram destruídas por atos de vandalismo, crimes de guerras, negligência e acidentes. A perda dessas coleções pode ser analisada sob a ótica da perda do potencial de estudos, mas acima de tudo através da compreensão do impacto dessas perdas em relação ao esvaziamento de vozes de comunidades nativas remanescentes, grupos ou sociedades com propriedades religiosas, raciais, políticas, culturais e territoriais particulares, a partir do desaparecimento da memória dos modos de produção de artefatos, tanto em relação aos objetos de uso cotidiano, quanto em relação aos objetos simbólicos.

Tais perdas são agravadas quando dimensionamos o impacto da destruição de acervos oriundos de comunidades extintas, cuja única memória permanece viva nos vestígios culturais deixados.

Hoje, mais do que nunca, o modelo civilizatório de colonialismo é questionado, principalmente pelas teorias decolônias:

Podemos afirmar que o decolonial como uma rede de pesquisas que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas tem uma existência bastante recente. Todavia, isso responde de maneira muito parcial à nossa pergunta, uma vez que reduziria a decolonialidade a um projeto acadêmico. Para além disso, a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os

desígnios imperiais que se iniciou em 1492.  
(Bernardino-Costa; Grosfoguel; 2016)

Cada vez mais percebemos que os objetos são capazes de lançar luz e ampliar as vozes, revisitar questões e propor novas óticas, quebrar paradigmas consuetudinários e rever modelos de análise, aproximação, acesso e apropriação.

Desde a *Carta de Nova Zelândia* de 1992, comunidades indígenas reivindicam sua atuação como agentes de preservação de sua própria cultura, herdeiros de seus objetos, donos de sua própria memória e entes capazes de discutir os significados de sua própria cultura material e imaterial. O *Tratado de Waitangi* (1840) é a base histórica da confirmação da sociedade indígena como mantenedora e guardiã de sua própria cultura, confirmada em seu texto:

This interest extends beyond current legal ownership wherever such heritage exists. Particular knowledge of heritage values is entrusted to chosen guardians. The conservation of places of indigenous cultural heritage value therefore is conditional on decisions made in the indigenous community, and should proceed only in this context. Indigenous conservation precepts are fluid and take account of the continuity of life and the needs of the present as well as the responsibilities of guardianship and association with those who have gone before. In particular, protocols of access, authority and ritual are handled at a local level. General principles of ethics and social respect affirm that such protocols should be observed (New Zealand Charter. Charter for the Conservation of Places of Cultural Heritage Value, ICOMOS New Zealand, October 1992.).

Portanto, objetos não devem ser vistos como um produto manifesto fora da vida social, alheio a sua existência e ignorante de seus valores, mas como uma manifestação integrada à complexa rede das relações sociais. Desde o momento em que o homem atua sobre a matéria, modificando-lhe as formas, o discurso entre esta matéria e a

humanidade já está presente. A obra de arte e o objeto tornam-se possíveis e vivem por intermédio de uma relação integrada com a sociedade; caso contrário, seus discursos inexistem.

De acordo com Le Goff, o termo latino *documentum*, derivado de *docere* “ensinar”, evoluiu para o sentido de “prova”: o documento que para a escola histórica positivista do séc. XIX será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha e de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica através das fontes escritas; sua objetividade parece opor-se à intencionalidade do monumento ao afirmar-se essencialmente como um testemunho escrito, retirando dos objetos e das construções a força discursiva que lhes é inerente (Le Goff, 1984, p.96).

Berenson (1947, p. 230) afirma que nenhuma história pode ser escrita sem valores postulados, conscientemente manifestos ou inconscientemente supostos. Os objetos adquirem valor pelas mãos do conhecimento, mas o conhecimento não é um produto engessado ou existente fora de uma rede de intercomunicações. Enunciados são revistos, assim como a percepção dos objetos.

O objeto existe enquanto um elemento a ser preservado quando lhe é imputado um valor histórico, artístico e cultural. Assim, a noção de objeto permeia duas possibilidades de significados na rede das trocas simbólicas: o valor é dado em função da luz que ele traz ao conhecimento e é inerente à sua condição estética, fazendo com que os parâmetros oscilem entre esses polos.

De fato, tanto a cultura material como a história das artes referem continuamente objetos que não teriam sentido sem este dado imprescindível: a referência ao objeto concreto e também ao valor estético que concorre para lhe definir a especificidade, ambos interligados pelas várias análises discursivas. O modo de ver de uma sociedade não é um modo de ver único, mas vários modos de ver, determinados por uma relação contínua e circular entre o saber erudito e o saber popular. Os diversos níveis sociais influenciam-se mutuamente, ainda que de maneira diferenciada, estabelecendo um comportamento característico intimamente ligado à sua história, tempo e lugar. Walter Benjamin afirma: *O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história* (1985, p.223). Assim, todo produto

da ação humana torna-se um documento fundamental para o resgate do passado: a produção artística destaca-se não apenas como objeto inserido no sistema das artes, mas como um produto elaborado pela consciência humana, e deste modo, o registro de uma mentalidade, uma época, uma ideologia e um modo de fazer; a força do registro artístico consiste em determinar, por intermédio de um ato voluntário, uma parcela do mundo visível.

A partir dessas reflexões, é possível perceber a transformação dos sentidos em relação aos objetos; porém, não é possível localizar os parâmetros que determinam quais são os objetos que merecem lugar nos enfoques da preservação e do sistema de organização da memória, a partir dos espaços museológicos: a exceção; o raro; o documento; a obra de arte; o artesanato; o sagrado; o profano; o cotidiano; o incomum?

Considerando a função social dos acervos, em 2015, o IBRAM (Instituto Brasileiro de Museus) assumiu o protagonismo internacional da elaboração da *Recomendação referente à Proteção e Promoção dos Museus e Coleções, sua Diversidade e seu Papel na Sociedade*, aprovada na UNESCO. O texto, é uma referência para as políticas públicas de gestão, interpretação, uso e difusão de acervos, destacando o papel dos museus e suas coleções no campo do resgate das memórias.

Na atualidade, os estudos relacionados à memória reivindicam as mobilidades de percepção e revisitação dos sentidos atribuídos. Na introdução de *A memória, a história e o esquecimento* (2010, p.23), Paul Ricoeur questiona: *De que há lembrança? De quem é a memória?*

Essas duas perguntas estabelecem os princípios fundamentais que determinam a demanda da preservação da cultura material na atualidade. O império dos sentidos sobre os objetos tem sido construído pela lógica colonialista ancorada em uma única visão de mundo e, a partir do momento que ocorre o deslocamento das estruturas de dominação para as estruturas singulares, os objetos adquirem sentidos polifônicos e políticos, múltiplas vozes escondidas por atrás de um único denominador. A preservação material das coleções garante a todas aos atores esquecidos, omitidos e ignorados a possibilidade do estabelecimento de novos diálogos, conexões e apropriações, gerando uma outra relação de memória para com as coleções expostas ou ocultas nas reservas técnicas dos museus.

Assegurar a proteção dessas coleções é fundamental, principalmente se considerarmos políticas de descarte geradas de forma inconsequente, a partir da premissa de que a digitalização garante a preservação; a falta de planos museais voltados à prevenção de danos subsidiados por protocolos de gestão técnico-científica e a carência de políticas públicas, tanto em relação ao apoio às pesquisas quanto aos princípios norteadores que suportam o sistema legal de proteção ao patrimônio cultural, os editais de fomento direcionados à medidas protetivas ou a formação de profissionais de museus capacitados para atuar no campo da documentação, diagnóstico e conservação preventiva.

O texto que apresentamos ao compêndio organizado procura articular as bases epistemológicas, metodológicas e conceituais que suportam o projeto *Protocolos de gestão sustentável de acervos em museus: competências técnico-científicas para a definição de standards, recomendações e políticas públicas de salvaguarda*, desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa ARCHE e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da UFMG.

Ao longo de sua condução, esperamos demonstrar a demanda do diálogo em uma via de mão dupla sobre o significado plural da memória exposta na cultura material e a demanda técnico-científica para sua proteção.

## **2 MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E DESTRUIÇÃO DAS COLEÇÕES**

Nos últimos anos, tanto no Brasil quanto em outros lugares do mundo, assistimos inúmeras perdas de importantes coleções, insubstituíveis em relação ao seu valor intrínseco e ao seu potencial de pesquisa, como resultado de vandalismo, crimes, negligência e desastres naturais.

Em 2010, o incêndio do Instituto Butantã destruiu um dos maiores acervos vivos de cobras tropicais do mundo, estimado em oitenta mil exemplares, além de milhares de aranhas e escorpiões; em 2013, o incêndio do Memorial da América Latina arruinou os interiores do auditório Simón Bolívar, parte integrante do complexo, além danificar totalmente a tapeçaria da artista Tomie Ohtake que recobria uma de suas paredes; em 2015, o incêndio do Museu da Língua

Portuguesa atingiu principalmente a torre do museu, instalado no prédio da Estação da Luz, consumindo todo seu acervo, em sua maioria, digital.

No entanto, nenhuma perda foi tão irreparável em relação à memória nacional quanto o incêndio que consumiu toda a exposição e todas as reservas técnicas do prédio principal:

On the night of September 2nd, 2018, one of the greatest tragedies in the fields of science and culture befell Brazil: the burning of the National Museum, a federal patrimony and research center linked to the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ). The disaster affected not only Brazilian scholars and the public, but was a tragedy felt around the globe in view of the importance and significance of its collections to humanity worldwide. Priceless objects lost to the fire include: the Throne of the Kingdom of Dahomey offered to King João VI by King Adandozan in 1811; linguistic recordings of Brazilian indigenous communities now extinct; the oldest human remains found in Brazil, named “Luzia”; remnants of the *Maxakalisaurus topai*, a sauropod dinosaur found in Minas Gerais; ethnographic collections composed of cultural artefacts from all continents; and international archaeological collections, including Pompeian frescoes and the Egyptian collection of Pedro II, as well as the national archaeological collection. The entomological collection alone, consisting of about five million insects, including specimens collected by the naturalist Fritz Müller, a popularizer of Charles Darwin’s ideas, was a horrific loss to scientific communities internationally. In short, more than two hundred years of research in several significant areas of science were impacted by the fire (Froner; Nunes, 2019, p. 9).

Estas tragédias tornam expostas a falta de protocolos antecedentes às perdas que poderiam minimizar os prejuízos; a

carência de gestão documental, capaz de informar com clareza a população e os órgãos públicos os bens perdidos ou danificados; ou a inexistência de projetos de controle, combate e evacuação em caso de incêndio que poderiam mitigar os danos.

Em 2011, o ICCROM efetuou uma pesquisa encomendada pela UNESCO indicando que 60% das coleções em armazenamento estão em risco, seja por questões de gestão e documentação, edificação, mobiliário ou acondicionamento inadequados, e que essa situação existe em todos os países, independentemente do seu nível de desenvolvimento. Também indicando que, em média, apenas 10% das coleções do museu são exibidas e acessíveis ao público, enquanto 90% estão armazenadas.

A maior parte das perdas ocorrem, exatamente, nas áreas de guarda, significando a destruição ou degradação da maioria dos objetos pertencentes aos acervos museais. Torna-se mais temerária esta situação, quando as instituições são incapazes de informar à sociedade quais bens culturais foram perdidos ou danificados, simplesmente por uma falta de uma política mínima de catalogação, inventário, documentação ou geração de base de dados. Como consequência da falta desta documentação, comunidades ali representadas jamais saberão quais objetos relacionados à sua própria cultura foram perdidos.

Em 2019, a 34ª Assembleia Geral do ICOM, em Kyoto-Japão, aprovou a resolução *Measures to safeguard and enhance collections in storage throughout the world*. Este documento não é o único, mas demonstra a premência de ações técnico-científicas em relação à proteção de acervos. O princípio que gerou este documento decorre de um longo amadurecimento da área. Contudo, não estabelece determinações específicas, mas como estruturação de princípios amparados em conceitos gerais sobre significado. O documento conclama aos membros do ICOM, instituições, governos e profissionais de museu a:

- take all measures to reduce risks for collections in storage throughout the world. This includes allocating funds and making use of all available tools and methodologies at their disposal, ensuring

museums' mission for research, education, and enjoyment by present and future generations.

- recognise the importance of culture in its various forms in time and space, and the need to adopt appropriate methods to preserve natural and cultural testimonies, in their diversity, in national and international development policies, in the interest of communities, peoples and countries;
- reaffirm that different kinds of institutions of memory have a fundamental value as custodians of heritage, and that their role involves preserving the material characteristics and documentation of their collections for further study, exhibition, and access;
- consider the fundamental mission of museums, libraries, archives and other institutions of memory to preserve, produce knowledge and give access to material culture, thereby contributing to the wide diffusion of culture and the education of humanity for justice, freedom and peace;
- further affirm that the preservation of collections contributes to the enhancement of human rights, as set out in the Universal Declaration of Human Rights, and in the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights; and
- commit to strengthen the role of Conservation Science and Heritage Science in the production of specialized knowledge for the preservation and conservation of collections in favour of the protection of cultural and natural heritage, considering their role and related social responsibilities;
- rethink the management of cultural heritage, and in particular the policies, practices and exhibiting criteria of collections stored in deposits.

Apesar dos avanços, tanto em relação às discussões apontadas na *Recomendação referente à Proteção e Promoção dos Museus e Coleções, sua Diversidade e seu Papel na Sociedade* (2015), quanto em

relação à resolução de orientação estabelecida pelo ICOM, em 2019, há, no sistema de museus, uma demanda emergencial para o desenvolvimento, aplicação e adoção contínua de ações de salvaguarda, subsidiada por competências técnico-científicas.

A inexistência de um campo interdisciplinar voltado à Ciência do Patrimônio, tanto nas agências de pesquisa brasileiras – notadamente CAPES e CNPQ – produz uma lacuna epistemológica, além da falta de subsídios voltados às pesquisas relacionadas à essa área de conhecimento.

No Reino Unido, em 2010, o relatório National Heritage Science Strategy (NHSS) foi produzido para abordar a pesquisa sobre Ciência e Patrimônio junto à House of Lords Science and Technology. A pesquisa constatou que o setor estava fragmentado e subvalorizado e recomendou que o setor do patrimônio deveria se unir no desenvolvimento de uma estratégia nacional ampla para a ciência do patrimônio (Cassar, 2013). De acordo com Froner (2015, p.1):

Heritage science is a cross-disciplinary scientific discipline leading to improved care for heritage and its understanding and can have a decisive impact on sustainable development, as demonstrated in the analysis below. The following provides an overview of how Heritage Science, research and innovation, with their culture of collaboration and inclusion can contribute to global sustainable development.

A compreensão histórica da Ciência do Patrimônio e de seus avanços no campo do conhecimento é indispensável para a geração de ações que permitam a preservação das coleções e dos mecanismos de acesso, interpretação e uso das memórias dos objetos.

### **3 DA MUSEOGRAFIA TÉCNICA À CONSERVAÇÃO PREVENTIVA: PRINCÍPIOS EPISTEMOLÓGICOS DA GESTÃO CONSERVATIVA DE ACERVOS**

A UNESCO reorganizou um programa internacional focado na proteção do patrimônio cultural após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) por meio das recomendações e estatutos que foram

elaborados em suas Conferências, Convenções e Assembleias. O estabelecimento do Conselho Internacional de Museus (ICOM) em 1946, do Centro Internacional para o Estudo da Preservação e Restauração de Bens Culturais (ICCROM) em 1956 e do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS) em 1965, estruturou o campo do conhecimento e da cooperação internacional com o objetivo de produzir espaços sinérgicos para reunir pesquisadores, profissionais e instituições a fim de debater e promover pesquisas voltadas à salvaguarda dos bens culturais. Diversas diretrizes internacionais aprovadas pela UNESCO e assinadas por seus Estados Membros saíram dessas instituições e se tornaram a base para o desenvolvimento de várias políticas nacionais de proteção do patrimônio cultural, incluindo no Brasil. Em relação a essas instituições mencionadas, o ICOM desempenhou um papel fundamental ao focar suas discussões na proteção do acervo museológico.

A partir de 2016, os Comitês Internacionais de Conservação do ICOM (ICOM-CC), de Arquitetura e Técnicas de Museus (ICAMT) e de Coleções (COMCOL) articularam um ponto de partida para uma discussão sobre a gestão de acervos em Reservas Técnicas, gerando a recomendação aprovada na 34ª Assembleia Geral do ICOM, em Kyoto, em 2019, denominada *Measures to safeguard and enhance collections in storage throughout the world*, anteriormente citada.

A origem deste debate pode ser vista a partir da conferência *Muséographie: Architecture et Aménagement des Musées D'Art*, organizada pelo Escritório Internacional de Museus e realizada em Madrid, em 1934. Destaca-se nesta conferência a pesquisa do professor Alfred Stix (1882-1957), diretor do Kunsthistorisches Museum de Viena, intitulada *Organization des dépôts, réserves et Collections d'études*, e a comunicação *Problèmes Soulevés par l'accroissement des Collections* feita por George Oprescu (1881-1969), diretor do Museu Toma Stelian, de Bucareste. Ele coloca várias questões no início de seu texto:

Mais la question se pose: où placer (les objets) dans les musées qu'on évince? Où mettre encore ceux qui proviennent des achats, de dons ou des legs? Et dans certain musées préhistoriques ou archéologiques, des fouilles de la région? Que rythme donner

dorénavant aux acquisitions nouvelles, pour ne pas surcharger les salles, que ne sont que trop encombrés ? Quelles règles suggérer aux donateurs et aux testateurs - pour autant que cela peut se faire - afin que l'effet de leur sollicitude à l'égard des musées ne se traduise pas par des embarras plus grands pour les personnes qui dirigent ces institutions (Oprescu, 1934, p.295).

Ele também aponta outras questões significativas: como impedir o aumento irracional das coleções? O que fazer com objetos que não podem ou não devem ser expostos permanentemente? Questões como essas são extremamente atualizadas e determinam uma gestão segura dos acervos em museus.

Em julho de 1932, o Comitê Internacional de Cooperação Intelectual, ao avaliar o impacto do movimento de intercâmbio e colaboração entre as coleções públicas de museus, dando ao público acesso à produção artística e científica em diferentes regiões do mundo, enviou uma recomendação à Liga das Nações, posteriormente aprovadas, sugerindo aos Estados membros a criação de leis nacionais capazes de apoiar a demanda de intercâmbio. Para Oprescu, esta colaboração deveria ter sido feita por uma avaliação real sobre a situação dos museus superlotados.

Les initiatives de l'Office International des Musées dans ce domaine marquent ainsi une étape essentielle, aussi bien dans le développement de la collaboration internationale entre musées que dans les progrès de l'esprit de solidarité intellectuelle au sens le plus général (Oprescu, 1934, p.310).

Todas as publicações que envolvem os estudos de arquitetura, iluminação, ventilação e controle de temperatura em museus passam a ser denominadas Museografia Técnica (*Muséographie Technique*) nas inúmeras publicações do Escritório Internacional de Museus no período entre guerras (1919-1939), principalmente na revista *Mouseion*.

Quase quarenta anos após o encontro em Madrid, a UNESCO organizou uma Conferência Internacional sobre Armazenamento de Museus, realizada em 1976, em Washington DC. De acordo com o Relatório Final, Yuri Tuchenko, chefe da Divisão de Patrimônio Cultural da UNESCO, e Luis Monreal, secretário-geral do Conselho Internacional de Museus de 1974 a 1985, foram os responsáveis pela coordenação da reunião e pela preparação do documento básico de trabalho.

The meeting discussed at length and in detail the requirements of stored collection, recent advances in storage and information retrieval techniques, problems of conservation and security and the differing need of museums throughout the world. The participants represented museum whose problems differed widely; nevertheless, from their discussion there emerged a consensus concerning the steps to be taken to improve museum storage (UNESCO, 1976, p.2).

“A área de armazenagem é mais do que uma instalação física” afirma o documento, refletindo sobre o papel do museu como guardião e intérprete do conhecimento cultural e científico. Ao avaliar que a porcentagem de objetos armazenados muitas vezes é maior do que em exposição, principalmente em museus nacionais e de grande porte, os depósitos de coleções – denominados Reservas Técnicas (RT) em museus - devem ser tecnicamente e conceitualmente planejados, recomendam as atas finais do encontro.

A década de 1970 foi especialmente promissora nas discussões relacionadas à pesquisa em Conservação Preventiva, tanto sobre a demanda de proteção de objetos em exposição quanto em RT. É importante destacar o relevante papel do ICCROM na promoção do *Curso de Segurança, Controle do Clima e Iluminação em Museus* (SEC-1975/1985), fortalecendo o conceito de Conservação Preventiva para a área, bem como do ICOM que, através do Comitê de Laboratórios Científicos de Museus – por meio da Moção nº 17 discutida na 4ª Assembleia Geral realizada em Genebra, em 1956 e aprovada pela 5ª Assembleia Geral do ICOM realizada em Estocolmo, em 1959 –, recomendou que os estudos sobre as condições climáticas para a

conservação de objetos de museu fossem extensivamente investigados e que os profissionais de museus fossem formados na aplicação desses estudos.

O foco nas questões climáticas desde a publicação de *The conservation of cultural property with special reference to tropical conditions* (Series Museums and Monuments, XI, 1968) até o final da década de 1990, com as pesquisas de Stefan W Michalski (1990), parece ter se distanciado da percepção integral da gestão, já indicada por Oprescu e Stix desde a reunião em Madrid.

A documentação, as políticas de formação de acervo (aquisição e descarte), os estudos potenciais de acervos fora da exposição, a demanda de manutenção predial, os suportes adequados de acondicionamento, o mobiliário correto para armazenamento planejado a partir da tipologia dos objetos, os princípios de segurança – incluindo sistemas contra roubo, vandalismo, desastres naturais e incêndio – parecem ter sido deixados em segundo plano em relação às discussões centradas na climatologia.

Porém, no final do século XX, o entendimento da pesquisa em Conservação Preventiva como um campo da área das Ciências da Conservação foi significativamente ampliado com o desenvolvimento de distintos estudos, resultando em um crescente corpo de literatura técnico-científica, na formação de pesquisadores em distintos níveis (da graduação à pós-graduação) e na elaboração de metodologias. Conforme Dardes e Staniforth (2015, p.2),

An examination of the practical aspects of preventive conservation shows the complexity of the concept of the museum environment, an ecosystem comprising both physical and organizational layers. While research is clearly essential for a better understanding of collection materials and their preservation, preventive conservation is fundamentally an applied pursuit, using scientific knowledge as a basis for policies and practices that contribute to safe collection environments.

A partir dos anos 1990, uma visão integrada das relações interconectadas relacionadas à preservação do acervo de museus

parece ter recomposto o debate. O princípio da gestão prioritária em relação ao controle do clima começa a ser revisto, principalmente quando a área passa a desenvolver uma percepção ampliada das demandas das coleções. No mesmo período, a crise energética e financeira passou a ser um fator determinante nas discussões, considerando o alto investimento em equipamentos para monitoramento e controle do clima, além do início das discussões sobre sustentabilidade e uso consciente da energia. Nesse contexto, percebe-se que a gestão da documentação como ferramenta de conservação preventiva antecede as ações subsequentes no planejamento físico das coleções, conforme a tese de doutorado orientada *A documentação como ferramenta de preservação: protocolos para documentação e gestão do acervo artístico da UFMG*, de Ana Panisset, atual professora do ECI-UFMG (2017).

O Getty Conservation Institute (GCI) lançou neste período uma série de projetos de capacitação, como o curso de *Preventive Conservation: Museum Collections and their Environment*.

This course was designed to encompass both technical information and the management skills essential for implementing preventive conservation within museums. One significant feature, unique for the time, was the focus on museum buildings and their systems and on the role conservators can play within museum design, building, and renovation projects to ensure that preventive conservation concerns are addressed early in the design and construction process (Dardes; Staniforth, 2015, p.3).

Com o objetivo de qualificar profissionais da América Latina e integrar projetos na região, em 1995 foi ofertada na cidade de Oaxaca, no México, a versão do curso em formato bilíngue – espanhol e inglês - *Conservación preventiva: Colecciones del museo y su medio ambiente*, atendido pela pesquisadora proponente e com disciplinas ministradas pelo membro do projeto Prof. Dr. Luiz Souza.

Várias ferramentas de modelagem e avaliação foram desenvolvidas para coleções de museus no final dos anos 1990 e no início dos anos 2000. Erica Avrami, Kathleen Dardes, Marta de la Torre,

Samuel Y. Harris, Michael Henry e Wendy Claire Jessup publicaram, em 1999, *The Conservation Assessment: a Proposed Model for Evaluating Museum Environmental Needs*. A publicação foi produzida a partir das experiências acumuladas nos cursos ministrados pela equipe do GCI e a partir do documento anterior *The Conservation Assessment: a Tool for Planning, Implementing, and Fundraising*, publicado em parceria com o Instituto Nacional de Conservação (NIC).

Com base nessa ferramenta, o ICCROM e a UNESCO lançaram em 2007 um projeto com foco na conservação preventiva de coleções de museus em perigo, principalmente em países com crise financeira, política ou com demanda de formação de recursos humanos.

This project aimed to improve museum skills and provide tools to analyze documentation systems and storage areas to facilitate conservation, research and education, and prevent theft and illicit traffic. It was felt by both organizations that these two issues required stronger political support and a greater involvement of decision makers at both institutional and professional levels. ICCROM responded by developing new tools designed to address the specific context of small institutions with limited access to resources or expert technical advice (Lambert, 2011, p.6).

De acordo com Lambert, este projeto, intitulado Re-Org, deve ser visto como a primeira metodologia de reorganização de coleções em áreas de Reserva Técnica e de exposição. Por sua vez, compreende que questões de qualificação de recursos humanos estão necessariamente associadas ao contexto de origem e que, muitas vezes, profissionais que atuam em museus não possuem uma formação regular, dependendo assim de cursos de treinamento específicos e de curta duração para suportar suas atividades cotidianas de forma subsidiada.

Nesse período, também foram desenvolvidas diversas ferramentas, tais como *Conservation Assessment* e *Risk Management of Collections*, além de outros instrumentos metodológicos, a maioria deles enfocando áreas de conhecimento específico, como coleções de

arte, museus arqueológicos ou de história natural, bem como relacionados a áreas como Museologia, Ciência da Informação, Arquitetura e Ciência da Conservação.

No Reino Unido, o *Benchmarks for Collection Care* foi desenvolvido em 2002 pelo Conselho para Museus, Arquivos e Bibliotecas. De acordo com Anna E. Bülow (2010, p. 66):

*Benchmarks* is a very good tool to show strengths and weaknesses in collection management by assigning basic, good and best practice levels to particular practices. However, as well as identifying areas for improvement in The National Archives' collection management, the project also aimed to quantitatively assess collection needs in order to help prioritize necessary improvements and underpin strategic decisions. In addition, a quantitative assessment would be pivotal in helping to strengthen arguments at senior management level for improvement measures. Assessment results in the form of numerical values allow graphic demonstrations of a collection's needs. As Benchmark assessment does not result in numerical values, it was necessary to look at other evaluation methods.

Bülow cita duas outras ferramentas de avaliação disponíveis no Reino Unido: o *Preservation Assessment Survey*, publicado e avaliado por meio do National Preservation Office (atualmente, Preservation Advisory Center) e o *British Standard BS 5454*, atualizados em 2000 e 2010.

Robert Waller, professor Art Conservation Program, da Queen's University at Kingston, no Canadá, vem produzindo, desde 1994, diversas pesquisas sobre modelos de diagnóstico de conservação e diagnóstico de risco voltados à preservação, com base em sua experiência com o Museu Canadense da Natureza (CMN). O modelo de Diagnóstico de Risco desenvolvido por Waller envolve tanto a aplicação da Ciência da Informação para a geração de modelos informatizados que avaliam o desempenho institucional em relação à

gestão de acervos, quanto parâmetros que determinam os danos potenciais que podem levar à degradação, desaparecimento ou destruição das coleções. Do ponto de vista econômico, tais modelagens também são capazes de definir o valor econômico dos acervos, determinando o patrimônio de instituições públicas e privadas e as implicações financeiras decorrentes da perda do capital – simbólico e econômico – que gestões inadequadas podem ocasionar. De acordo com o pesquisador,

In the past ten years, there has been considerable interest in and development of ideas about how the preservation of cultural property can benefit by adopting a risk assessment model (Waller 1994, Michalski 1994, Ashley-Smith 1999). There appears to be a growing consensus that this approach will improve the effectiveness of preventive conservation (Waller, 2002, p.102).

Em 2012, a Conferência Internacional sobre Gestão de Risco em Museus realizada em Ancara, Turquia, teve como objetivo discutir a proteção do patrimônio em situações de emergência. Organizada pelo Museu das Civilizações da Anatólia em cooperação com os Amigos do Patrimônio Cultural (FOCUH) e o Conselho Internacional de Museus (ICOM), esta conferência priorizou as seguintes questões: normas e ferramentas para combater o tráfico ilícito de bens culturais; preparação para riscos e segurança em museus em contextos de conflito; gestão de risco em museus; colaboração intersetorial e o papel das comunidades na gestão de risco.

José Luiz Pedersoli Jr., Catherine Antomarchi e Stefan Michalski escreveram, em 2016, a cartilha intitulada *A risk management approach to the preservation of cultural heritage*, uma publicação conjunta do Instituto Canadense de Conservação (CCI) e do ICCROM. O 'Método ABC' descrito no guia foi baseado no curso de três semanas do ICCROM sobre *Reducing Risks to Collections* organizado em parceria com a Agência do Patrimônio Cultural da Holanda (RCE) e o Instituto Central para Conservação da Sérvia (CIK). O objetivo desta cartilha foi apresentar um guia simplificado e acessível, capaz de orientar o

planejamento e implementação de práticas institucionais em diferentes contextos e por diferentes tipos de funcionários de museu.

Além dos problemas das diferentes metodologias de avaliação da conservação e gestão de risco, os museus e outras instituições de memória enfrentam hoje o problema da organização dos dados e do acesso à informação, tanto em termos de seu acervo como de sua própria história. No campo das Novas Tecnologias da Informação e Comunicação (NTICs), diversos sistemas e plataformas de modelagem, como o Collection Trust e Spectrum, buscaram gerar parâmetros operacionais.

*The Collection Trust* é uma plataforma desenvolvida no Reino Unido, projetada para elaborar padrões de gestão de documentação de museus, sistematizando e atualizando o uso de novas tecnologias no campo da gestão da informação. A sua história remonta à década de 1970 e ao trabalho pioneiro do Information Retrieval Group of the Museums Association (IRGMA). Em 1977, este grupo formou a Museum Documentation Association (MDA) e, posteriormente, em 2008, foi relançado como *Collections Trust*. Este grupo é responsável pela criação do *SPECTRUM Standard – the Museum Collections Management Standard* - em 1994, um sistema de modelagem de informações para o gerenciamento de coleções, incluindo orientações sobre como tratar os artefatos em cada etapa do seu ciclo de vida em uma coleção. A norma SPECTRUM, nascida no contexto jurídico e profissional do Reino Unido, é hoje a principal referência internacional para a gestão e documentação de coleções em Museus (Poole, 2011, 2013).

No contexto brasileiro e português, a norma foi traduzida e publicada na versão 4.0, com o apoio da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, em 2013, objetivando apresentar às comunidades museológicas dos países de língua portuguesa um instrumento normativo de referência (Panisset, 2017).

No entanto, as rápidas transformações tecnológicas e a volatilidade do sistema obrigam que o campo específico de documentação de acervos, vinculado à área de Ciência da Informação, busque atualizações constantes, quase simultaneamente com o lançamento dos produtos de sua pesquisa. Ao discutir questões sobre obsolescência de equipamentos, sistemas e softwares, este projeto propõe estabelecer protocolos estruturantes que compreendem de

forma técnica, científica e conceitual os problemas relacionados à gestão documental de acervos.

No início do século XXI, novos parâmetros começaram a ser delineados a partir da visão interdisciplinar da Ciência da Conservação, associando Humanidades e Ciências Naturais, uma vez que os princípios relacionados à gestão de coleções não podiam mais ser estruturados a partir de um único enfoque. Definir o valor e o risco potencial das coleções foi gradualmente reconhecido como elemento integrante da gestão estratégica de coleções. Palavras como sustentabilidade e resiliência resgataram o princípio fundamental da preservação do acervo em museus: seu papel social. Essa nova abordagem requer um pensamento flexível, o compartilhamento de conhecimento, a integração de campos e, acima de tudo, um espírito colaborativo não hierárquico entre as áreas de conhecimento.

Da mesma forma, standards, diretrizes, modelos e ferramentas metodológicas transitam entre os dispositivos técnicos e os estudos científicos, conformando a relação interdisciplinar necessária à visão holística dos processos de gestão:

Within the conservation field, the notion of an ideal environment for collections was replaced by the concept of an appropriate environment. In place of a universal standard (that was neither quite universal nor a true standard), a localized approach was taking hold. With this approach, preventive conservation solutions were geared to the specifics of a given climate, museum building, collection, set of identified risks, mission, and range of operational priorities, as well as to the available resources (Dardes; Staniforth, 2015, p.4).

O que significa sustentabilidade atualmente? Como podemos ou como podemos abordar esta questão no campo da preservação do patrimônio cultural?

Since the 1970s, the concept of sustainability has been used more and more in the sense of natural and cultural heritage sustainability, which coincides with

the 1972 Convention concerning the Protection of World Cultural and Natural Heritage, and involves discussions regarding climate change, ecology, and the impact of the industrialization and urban growth on nature and society. After the 1980s, the discussion of human sustainability (economic and social) has resulted in the most widely quoted definition of sustainability as a part of the concept of sustainable development, considering the impact of socio-economic unbalance towards nature, and vice versa. According to the Brundtland Commission of the United Nations, sustainable development is a development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs (Froner, 2017, p.212).

Em 2016, como convidada para discutir o escopo da organização da rede E-RIHS, em Amsterdã, Holanda, a partir da atuação junto ao LACICOR e à ANTECIPA, principalmente pelo interesse comum de se produzir ações conjuntas, questões relacionadas à sustentabilidade no campo da Ciência do Patrimônio foram assim definidas:

(1) Sustainable cultural heritage should be understood as a technical and scientific approach to maintain the physical integrity of a cultural material property, as well as to ensure the expression and the memory of immaterial culture. In the first case, it depends on qualified personnel at all levels, and of the conservation science field to support the preservation of material culture, both movable and immovable. In both cases (material and immaterial culture), these actions require legal protection, training, and approach from the heritage science field. In this sense, the concept of sustainability of cultural heritage is attached to the management capability to support, over time, the material and

immaterial protection by employing the use of advanced transdisciplinary knowledge. The memory tools such as records and inventory apply both immaterial and material culture, also require knowledge and creative ability to self-centered innovation. Sustainable management requires qualified professionals to manage the cultural heritage and institutions from a scientific and technical basis.

(2) The sustainability of cultural heritage is strongly related to the political, legal, and economic programs, and it requires the capacity of management and legal skills to provide the financial support required to fulfil the previous item. Governmental, intergovernmental, non-governmental, and private programs, at national and international levels should foster economic and political assistance regarding this topic. However, sometimes the most prominent problem of the institutions is not the absence of financial support, but the inexistence of management capacity, as well as no defined sustainable institutional conservation program over the short, medium, and long term based on primary assessment tools. Hence, sustainable heritage requires management skills for the financial administration of an institution, such as the ability to produce assessments and projects aside from raising funds. At the governmental level, it means the facilities and skills to create and develop government programs for the cultural area supported by legal instruments.

(3) The central implication of the concept of sustainable cultural heritage to society comes from the meaning that the cultural heritage acquires for a particular community. Primarily, it is related to the environment in which cultural heritage is installed, as local community must be understood as the original and principal articulator of meanings.

Sequentially, it relates to the meaning constructed for the various communities who have the usufruct of its existence or manifestation. Regarding the neighboring community of the material culture or the immaterial manifestation, they must be involved in the projects a way to manage and safeguard it, and continually be educated regarding its value and meaning. Self-pride of memory is an essential factor, as is the cultural testimony that remains from the past. Sustainable tourism policies, which are designed to maintain the community's well-being and the cultural heritage preservation, should be designed to foster local development. The community's sense of belonging is the primordial relationship of its protection (of the community and its culture). When it incorporates the local workforce into cultural management, and the advantages regarding the cultural heritage protection are demonstrated, the community becomes the main force of sustainability. Likewise, economic development attached to the concept of culture became a two-way street for sustainability, to heritage and the social context (Froner, 2018, p.6-7).

Tendo em vista as enormes perdas geradas pelas guerras principalmente em regiões como o Oriente Médio e África; os desastres naturais fortemente ligados às mudanças climáticas e a instabilidade econômica vivida por muitos países no início do século XXI, qual é o papel das coleções de museus? Por que investir em coleções não expostas? Por que investir em Reservas Técnicas invisíveis apesar de um mundo virtual de possibilidades?

Sociedade e cultura formam uma totalidade histórica, de forma que a busca pela liberdade e pela justiça econômica é indissociável da questão da cultura, assim como da educação e da geração de conhecimento científico. Em contextos totalitários ou em crise, a ruptura com as estruturas políticas e jurídicas põe em risco a diversidade das identidades culturais, como também em relação às condições sociais de vida. Museus são espaços polifônicos, guardiões

das múltiplas vozes, formas de pensamento e modos de viver distintos, expressos na cultura material preservada, sob sua tutela.

Diante de uma cultura de massa, geralmente superficial, errática e promotora de um pensamento uniforme e não crítico, a educação, a ciência, a cultura e a arte podem fazer alguma diferença?

We see two contrasting ways of understanding the present, and both appear to have resonances for sustainability issues. The first viewpoint asserts the present only manifests its narrative across the past and the future, and the process of transition is more important than the present per se. The second viewpoint understands that the present is not a continuous system of transition, a connecting operator between the past and the future, but a primordial space in which to live (Froner, 2017, p.213).

Assim, o problema da gestão das coleções não é apenas um problema de preservação para as gerações futuras, mas um problema para a geração presente que, por meio da educação, da ciência e do uso dos equipamentos museais como centros integradores da comunidade, fazem dos museus espaços primordiais de vivência. Assim, recomendações que visem subsidiar a gestão participativa torna-se fundamental na composição do escopo desta proposta.

#### **4 PROTOCOLOS DE GESTÃO SUSTENTÁVEL DE ACERVOS EM MUSEUS: COMPETÊNCIAS TÉCNICO-CIENTÍFICAS PARA A DEFINIÇÃO DE STANDARDS, RECOMENDAÇÕES E POLÍTICAS PÚBLICAS DE SALVAGUARDA**

Na realização desta investigação, propomos uma revisão dos termos "protocolo" e "standard", as suas históricas retrospectivas com base na etimologia das palavras e as atribuições de conceito, conforme empregados pelos diversos autores que tratam dos temas correlacionados às áreas que compõem esta pesquisa.

Inicialmente, o conceito de protocolo<sup>23</sup> utilizado está associado às imputações definidas em dicionário da língua portuguesa: "um documento que incorpora uma declaração oficial de uma regra ou regras", bem como "um documento que especifica princípios nacional ou internacionalmente acordados." Assim, as normatizações que regem as políticas de aquisição e descarte, o acesso às pesquisas e as condutas específicas dos setores em relação às coleções, podem ser consideradas protocolos de gestão. Por sua vez, o conceito de standard, recorrente nas línguas inglesa<sup>24</sup> e portuguesa<sup>25</sup>, é empregado como "padrão, tipo, modelo", mais específicos aos parâmetros de modelagem, como temperatura, umidade relativa, iluminação, vibração, ruído, índice de poluentes e particulados, próprios do campo da Conservação Preventiva; e também em relação aos sistemas computacionais, próprios da Ciência da Informação.

Cabe ressaltar que este último termo vem continuamente sendo absorvido no campo da Conservação Preventiva e da Ciência da Conservação, fundindo ambas terminologias. De acordo com Rebeca Alcantara (2002, p.5):

In recent times, a standard has come to mean “a document embodying an official statement of a rule or rules” as well as “a document specifying nationally or internationally agreed principles for manufactured goods, procedures, etc.” Thus, a museum’s rules for allowing access to its collections could be considered a standard.

---

<sup>23</sup> HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2009, p.1566.

<sup>24</sup> *Standard. 1. Something considered by an authority or by general consent as a basis of comparison; an approved model. 2. An object that is regarded as the usual or most common size or form of its kind: We stock the deluxe models as well as the standards. 3. A rule or principle that is used as a basis for judgment: They tried to establish standards for a new philosophical approach. 4. An average or normal requirement, quality, quantity, level, grade, etc.: His work this week hasn't been up to his usual standard.* The New Shorter Oxford English Dictionary, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 3028.

<sup>25</sup> HOUAISS, op. cit, p.1777.

Durante a década de 1960, surgem os primeiros artigos que usam a palavra “standard” em relação às medidas preventivas de conservação. Um dos primeiros foi *Standards of Exposure to Light* de Robert Feller (1963), relacionado ao uso do “Blue Wool Scale”, amostras de tecido azul que aferiam o impacto da incidência de luz nos objetos. Sua pesquisa contribuiu para a apropriação da ISO 105, aplicada à indústria têxtil, como um método de testagem para medir a resistência da cor à luz.

The International Organisation for Standardisation (ISO) currently defines standards as documented agreements containing technical specifications or other precise criteria to be used consistently as rules, guidelines, or definitions of characteristics, to ensure that materials, products, processes and services are fit for their purpose (Alcantara, 2002, p.6).

Voltado majoritariamente à indústria, no campo da Conservação Preventiva a ISO é utilizada para comprovar a qualidade dos exames e procedimentos nos estudos da materialidade dos bens culturais.

Em virtude do volume considerável de documentos levantados, a sistematização proposta nesta investigação procurou estabelecer inter-relações entre as fontes e a geração de parâmetros sintéticos em relação aos protocolos de gestão conservativa de coleções em museus. Assim, a metodologia que subsidia esta investigação está vinculada ao estudo do desenvolvimento de standards, normatizações, recomendações e protocolos de gestão conservativa de acervos em museus a partir de documentos já estabelecidos na área, procurando identificar os princípios comuns e as orientações práticas advindas desse estudo, visando suportar prioritariamente as políticas públicas no Brasil, mas também apresentar um produto conceitual de referência para a comunidade internacional.

Gestão conservativa ou gestão em conservação estabelece um recorte específico na pesquisa, uma vez que está relacionado às questões determinadas pelo campo da Conservação Preventiva, ainda que integrado com outras áreas, demandando delas uma associação

interdisciplinar a partir de uma compreensão de suas competências exclusivas.

Ao propor uma definição clara dos termos, procuramos contribuir para o estabelecimento de documentos normativos internos aos museus que abarquem as orientações internacionais, independente da diversidade das tipologias museais, uma vez que os princípios instrucionais genéricos podem ser vistos como estruturantes, capazes de se adaptar às distintas realidades de forma inclusiva.

Do mesmo modo, propomos, o levantamento dos instrumentos normativos torna-se fundamental para o estabelecimento do percurso da área.

## 5 INSTRUMENTOS NORMATIVOS

Ao discutir os parâmetros técnico-científicos para a geração de protocolos e standards voltados à gestão conservativa de acervos em museus, por meio da compilação e análise dos documentos basilares estruturados desde o encontro de Madrid (1934), mapeamos um conceito estruturante da área, a partir de sua origem e por meio da compreensão de sua evolução. Como objetivo desta investigação, procuramos sistematizar os instrumentos normativos relacionados à gestão de salvaguarda de coleções, com o intuito de compreender as transformações dos parâmetros, conceitos, modelos e ferramentas desenvolvidos na área.

Cabe pontuar que, para a sistematização da recomendação *Measures to safeguard and enhance collections in storage throughout the world*, aprovada em Kyoto-Japão, na 34ª Assembleia Geral do ICOM, em 2019, o grupo de trabalho do ICOM-CC levantou a seguinte documentação:

- a) *Museographie, Architecture and Management of Art Museums*, organizada em 1934, em Madrid pela Liga das Nações, durante a qual se levantou a situação alarmante de coleções nos depósitos de museus;
- b) *A Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property*, adotada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 16ª sessão em 1970, em Paris;

- c) A *1st International Conference on Museum Storage*, organizada em 1976 pelo ICOM, em parceria com o Smithsonian Institution, em Washington D.C., que instou aos profissionais de museu a dar atenção imediata à gestão de Reservas Técnicas em museus;
- d) A resolução D2, votada na mesma conferência em 1976, que exigia que o ICOM criasse um *Comitê Internacional de RTs de Museus*, o qual nunca foi criado;
- e) As publicações da UNESCO sobre o tema, enfatizando *Museum Collection Storage* (1979) e *Collection Storage* (1995) nas quais se afirma que “na verdade, provavelmente mais danos foram causados às coleções de museus por meio de armazenamento impróprio do que por qualquer outro meio”;
- f) O relatório *Standards in Preventive Conservation: Meanings and Applications*, produzido por Rebeca Alcántara, em 2002, no ICCROM;
- g) A resolução aprovada na XXVII Assembleia Geral do ICCROM em 2011, sobre a necessidade de uma estratégia global para abordar a situação das coleções em armazenamento em todo o mundo;
- h) O resultado da pesquisa ICCROM-UNESCO de 2011, indicando que 60% das coleções em armazenamento estão em risco, seja por questões de gestão e documentação, edificação, mobiliário ou acondicionamento inadequados, e que essa situação existe em todos os países, independentemente do seu nível de desenvolvimento. Também indicando que, em média, apenas 10% das coleções do museu são exibidas e acessíveis ao público, enquanto 90% estão armazenadas;
- i) *Declaration on the Collections Preservation Environment*, proposto em um encontro organizado pelo Smithsonian Institute, em 2013;
- j) *A Recomendação sobre a Proteção e Promoção de Museus e Coleções, sua Diversidade e seu Papel na Sociedade*, articulada pelo IBRAM e pelo ICOM-BR, adotada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 38ª Sessão em 2015, em Paris.

Em relação ao último instrumento normativo, o documento de trabalho 38 C/25, da 38ª Sessão da Conferência Geral da Unesco,

denominado *Proposal for a non-binding standard-setting instrument on the protection and promotion of various aspects of the role of museums and collections*, reconhece a importância do estabelecimento normativos.

Antecedem a essas discussões, a responsabilidade estabelecida no Artigo 2.23 do *Código de Ética* do ICOM, que afirma: “É uma responsabilidade essencial dos membros da profissão de museu criar e manter um ambiente de proteção para as coleções sob seus cuidados, sejam elas armazenadas, expostas ou em trânsito.” (2009, p.23).

Concomitantemente ao desenvolvimentos de padrões de conservação no campo de bens culturais móveis, a partir da década de 1970 estudos começam a estabelecer standards no campo da conservação-restauração de edifícios e sítios. Em 1975, os Estados Unidos desenvolveu suas *Standards for the Treatment of Historic Properties*.

Durante os últimos cinquenta anos, as normas que tratam da conservação preventiva e da gestão de coleções procuraram auxiliar, principalmente, na orientação de políticas públicas em estados ou regiões específicas:

- Na Rússia, em 1973, *Recommendations on Projecting Artificial Light in Museums*, pelo Ministério da Cultura;
- No Canadá, *Standards for Saskatchewan Museums* (1991) e *Standards for Manitoba Museums* (1995) foram produzidos no contexto de associações regionais;
- Na Inglaterra, distintos instrumentos gerados entre 1990 e a atualidade, a partir da Museums and Galleries Commission, de Londres;
- Na Venezuela, *Normativas técnicas para museos* (1991), elaborada pelo Consejo Nacional de la Cultura;
- *Standard di qualità dei musei* (2001), desenvolvido pelo Ministero per i Beni e le Attività Culturali da Itália;
- Nos EUA, *Preservation of Historical Records*, em 1986, pelo National Research Council e *Draft Environmental Standards for Exhibiting Library & Archival Materials*, em 1995, pela National Information Standards Organization; *Standards for Museum Exhibitions and Indicators of Excellence*, em 2012, pela AAA;

Internacionalmente, no âmbito do ICOM:

- *ICOM Guidelines for Loans* (ICOM Secretariat, 1974);
- *Labelling and Marking Objects* (CIDOC Fact Sheet 2, 1993)
- *Guidelines for Disaster Preparedness in Museums* (ICMS, 1993)
- *Registration Step by Step: When an Object Enters the Museum* (CIDOC Fact Sheet 1, 1993)
- *International Guidelines for Museum Object Information: the CIDOC Information Categories* (CIDOC, 1995)
- *International Core Data Standards for Ethnology/Ethnography* (CIDOC, 1996)
- *The CIDOC Conceptual Reference Model* (CIDOC, 2001; 2011)
- *University Museums and Collections – Importance, Responsibility, Maintenance, Disposal and Closure* (UMAC, 2007)
- *Lightweight Information Describing Objects* (CIDOC, 2010)
- *Recommendations for Identity Photography* (CIDOC, 2010)
- *Statement of Principles of Museum Documentation* (CIDOC, 2012)
- *Environmental Guidelines: ICOM-CC and IIC Declaration* (ICOM-CC, 2014)
- *Best Practice in Museum Education and Cultural Programmes* (ICOM-CECA, 2017)
- *Education Toolkit, Methods and Technique from Museum and Heritage Education* (ICOM-CECA/LCM, 2017)
- *Natural History Museums Conference Planning Guide* (NATHIST, 2018)
- *Guidelines on Deaccessioning of the International Council of Museums* (ETHCOM, 2019).

O que é possível mapear a partir desses instrumentos normativos? Qual o descompasso entre as discussões acadêmico-científicas e as políticas públicas? De que forma e em qual medida os objetos sofrem pela dupla inércia do sistema: a incapacidade de utilizar as competências técnico científicas para a salvaguarda dos acervos e a incapacidade de expandir seu acesso, prioritariamente às comunidades de onde estas coleções advêm?

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fenomenologia da memória aponta para uma relação diversa das questões postas pelas áreas acadêmicas, principalmente por considerar as relações de afetividade despertadas pelos objetos. A relação do conhecimento expresso pelos documentos, obras de arte e artefatos tem sido privilegiado nas estruturas conceituais, em detrimento das relações afetivas e simbólicas de uso e percepção. Essa abordagem restrita imputa um problema operacional acerca da validade e do significado dos objetos dos museus no plano da memória ao longo do tempo, sua capacidade de reminiscência e reverberação de identidades, além de seu uso político enquanto instrumento de resistência de determinadas culturas ou modos de vida.

Ao compreender o deslocamento dos sujeitos em relação aos objetos e a demanda de uso desses objetos como instrumentos para o resgate dos modos de fazer e se expressar de distintas comunidades, as coleções de museus passam a trilhar um caminho inverso: se no passado estes objetos foram expropriados das comunidades de origem por meio da ação de compra, coleta e, eventualmente, tráfico ilegal, na sociedade contemporânea produzir sistemas de acesso das comunidades aos seus bens culturais devolve para essas comunidades o sentido de pertencimento e identidade cultural.

Contudo, tal operação não é simples e demanda uma rede interdisciplinar, colaborativa e subsidiada por competências técnico-científicas. Antes de dar acesso, torna-se necessário um trabalho extenso de documentação e conservação dos acervos do museus. Da mesma forma, nenhuma discussão conceitual sobre o papel social do museu na atualidade poderá responder a esta questão sem uma política clara de preservação, uma vez que os objetos perdidos devido aos incêndios, negligência, crimes ou degradação perderão, totalmente, sua capacidade de articular novas vozes através da interpretação, acesso e reintegração de sentidos.

Assim, manifesta-se aqui o *ouroboros* da questão: os princípios conceituais que discutem o significado das coleções são esvaziados diante da destruição da cultura material; da mesma forma, a salvaguarda da cultura material por meio de uma gestão conservativa técnico-científica não tem sentido diante do esvaziamento do significado conceitual dos acervos.

## REFERÊNCIAS

AMERICAN SOCIETY FOR TESTING AND MATERIALS. 2020. *Annual Book of ASTM Standards*. West Conshohocken, Vol. 11.03.

ANTOMARCHI, Catherine, and Gaël DE GUICHEN. 1987. “Pour une nouvelle approche des normes climatiques dans les musées”, In: Kirsten GRIMSTAD (ed.), *ICOM Committee for Conservation: 8th Triennial Meeting, Sydney, Australia, 6-11 September*, p. 847-51.

AVEDON, M.. 1987. “International Standards for Microforms”. In: Merrily A. SMITH (ed.), *Preservation of Library Materials. Conference held at the National Library of Austria, Vienna, April 7-10, 1986*, Vol.1, K.G. Saur, Munich, p. 68-70.

BAER, Norbert S., and Paul N. BANKS. 1987. “Conservation Notes: Environmental Standards”. In: *The International Journal of Museum Management and Curatorship*, Vol. 6, No. 2, June, p. 207-9.

BANKS, Paul N.1986. “Formal Environmental Standards for Storage of Books and Manuscripts: a Status Report”. In: *The Book and Paper Group Annual*, Vol. 5, American Institute for Conservation, Washington, DC, p. 124-8.

BAYNES-COPE, Arthur David. 1987. “British Standards for Conservation: Problems and Possibilities”. In: James BLACK (comp.), *Recent Advances In the Conservation and Analysis of Artifacts. Jubilee Conservation Conference, London 6-10 July 1987*, University of London (Institute of Archaeology), Summer Schools Press, London, p. 341-2.

BERRETT, Kory. 1994. “Conservation Surveys: Ethical Issues and Standards”. In: *Journal of the American Institute for Conservation*, Vol. 33, No. 2, p. 193-8.

BRASIL. 2005. *Manual de elaboração de projetos de preservação do patrimônio cultural*. Brasília: Ministério da Cultura, Instituto do Programa Monumenta.

BRONSKI, Matthew B., and Brent A. GABBY. 1999. “A Comparison of Principles in Several Architectural Conservation Standards”. In: Lauren B. SICKELS- TAVES (ed.), *The Use of and Need for Preservation Standards In Architectural Conservation*, American Society for Testing and Materials (ASTM), West Conshohocken, 1999, p. 12-23.

BUCK, Richard D. 1996. “Formal Procedures: Their Effect on Performance Standards In Conservation”. In: *Preservation and Conservation: Principles and Practices. Proceedings of the North American International Regional Conference, Williamsburg... and Philadelphia, September 10 - 16 1972*, IIC-The Preservation Press, Washington D.C.,p. 403-419.

BULLOCK, Linda, and David SAUNDERS. 1999. “Measurement of Cumulative Exposure Using Blue Wool Standards”. In: *12th Triennial meeting, Lyon, 29 August-3 September 1999: preprints*, Vol. 1, ICOM Committee for Conservation- James & James, London, p. 21-26.

BÜLOW, Anna E. 2010. “Collection management using preservation risk assessment”. In: *Journal of the Institute of Conservation*, 33: 65-78. Accessed June 21, 2018.

CARBONARA, Giovanni. 2010. “Analisi degli antichi edifici”. In: CARBONARA, Giovanni (org) *Tratatto di restauro architettonico*. Vol. 2, Utet: Torino.

CHRISTENSEN, Carol. 1995. “Environmental Standards: Looking Beyond Flatlining?” in *AIC News*, Vol. 20, No. 5, p. 1-2, 4-8.

CNR-ICR. 1990. *Raccomandazione NorMal 1/88, Alterazione macroscopiche dei materiali lapidei: lessico*, Roma: CNR-ICR.

*Collection Trust*. 2014. *Spectrum 4.0: padrão para gestão de coleções de museus do Reino Unido*. São Paulo: Secretaria de Estado de Cultura; Associação de Amigos do Museu do Café; Pinacoteca do Estado de São Paulo.

CROCKER, A. E. 1978. "International Standards". In: Dex HARRISON (ed.), *Specification 1978: Building Methods and Products*, Vol. 5, The Architectural Press, London, p. 190-3.

CROLLAU, E.K., and G.M. KNORING. 1975. "Standards of Artificial Light in Museums of the USSR", In: *ICOM Committee for Conservation. 4th Triennial Meeting, Venice*, p. 75/19/6.

DARDES, Kathleen, Erica C. Avrami, Marta De la Torre, Samuel Y. Harris, Michael Henry, and Wendy Claire Jessup. 1999. *The Conservation Assessment: A Proposed Model for Evaluating Museum Environmental Management Needs*. Los Angeles, CA: Getty Conservation Institute. Accessed July 17, 2018.

DARDES; STANIFORTH. 2015. "Preventive Conservation: Sustainable Stewardship of Collections." In: *The GCI Newsletter*. Accessed July 17, 2018.

DAVIES, John. 1973. *A study of the basic standards and methods in preservation and restoration workshops applicable to developing countries*, International Council on Archives/UNESCO, Brussels.

DELGADO RODRIGUES, José. 2015. "Defining, mapping and assessing deterioration patterns in stone conservation projects". In: *Journal of Cultural Heritage*, 16: 267–275.

DIAS, MASCARENHAS. 2008. *Cadernos Ofícios: obras de conservação*. Ouro Preto: FAOP.

DRYSDALE, Laura. 1999. "The Language of Conservation: Applying Critical Linguistic Analysis to Three Conservation Papers", In: *12th Triennial meeting*, p. 161-165.

ENTE NAZIONALE ITALIANO DI UNIFICAZIONE. 2006. *UNI 11182 - Materiali lapidei naturali ed artificiali - Descrizione della forma di alterazione - Termini e definizioni*. Milano: UNI.

FELLER, Robert L, and Ruth M. JOHNSTON-FELLER. 1985. "The International Standards Organization's Blue-Wool Fading Standards (ISO R105)". In: *Textiles and museum lighting*, Harper's Ferry Regional Textiles Group, Washington DC, p. 41-57.

FELLER, Robert L. 1963., "Standards of Exposure to Light". In: *Bulletin of the American Group – IIC*, Vol. 4, No. 1, p. 10-12.

FELLER, Robert L. 1967. "Standards of Exposure to Light II". In: *Bulletin of the IIC American Group*, Vol. 7, No. 2, p. 8, 32.

FRANKE L., SCHUMANN I., VAN HEES R., VAN DER KLUGT L., NALDINI S., BINDA L., BARONIO G., VAN BALEN K., MATEUS J. 1998. Damage Atlas, Classification of Damage Patterns Found in Brick Masonry. In: *Protection and Conservation of European Cultural Heritage, Research Report European Commission, N°8, vol.2*. Stuttgart: Fraunhofer IRB Verlag.

FRONER, Yacy-Ara. 2015. *Science of Heritage: contribution to the construction of the concept of the discipline*. Private Document E-RIHS, Amsterdam, Netherlands

FRONER, Yacy-Ara. 2016. *Intellectual Co-operation Institutions for Cultural Heritage Protection: History, Science, Training, and Policies* (CAPES, ICCROM Postdoctoral Fellow Report). Rome.

FRONER, Yacy-Ara. 2017. "International policies for sustainable development from cultural empowerment". In: *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, Vol. 7 Issue: 2: 208-223. Accessed July 17, 2018.

FRONER, Yacy-Ara. 2018. "Storage Collection Recommendation from Interdisciplinary Tools: Documentation, Preventive Conservation, Curatorship, and Architectural Issues". In: CIDOC.

GONÇALVES, Willi de Barros. 2020. "Diagnóstico de condições de conservação de coleções: considerações para desenvolvimento de Protocolos de Acreditação de instituições museais no cenário

brasileiro”. Patrimônio e Memória, Assis, SP, v. 16, n. 1, p. 389-412, jan./jun. 2020. Disponível em: pem.assis.unesp.br.

GRANT, Alice (ed. and comp.). 1994. *SPECTRUM: The UK Museum Documentation Standard*, Museum Documentation Association, Cambridge.

HENDERSON, Cathy. 1999. “Environmental Standards for Exhibiting Library and Archival Materials: the Work of NISO Committee MM”. In: Carlo FEDERICI and Paola F. MUNAFÒ (eds.), *International Conference on Conservation and Restoration of Archival and Library Materials, Erice (Italy), CCSEM, 22-29 April 1996*, Vol. I, Palumbo Editore, Rome, p. 125-131.

HUGHES, Janet, *et al.* 1999. “Monitoring of Environmental Conditions in a Severe Climate: How Can This Assist in Development of Conservation Strategies for Historic Buildings and Artefacts in Antarctica”. In: *12th Triennial meeting, Lyon, 29 August-3 September 1999: preprints*, Vol. 1, ICOM Committee for Conservation-James & James, London, p. 57-64.

ICCROM. 1978. *Preliminary Notes of the Standards and Training Committee*, ICCROM, Rome.

ICCROM. 2011. *XXVII General Assembly of ICCROM*. Rome: ICCROM Archives. (original).

ICCROM. 2016 “International Re-Org Seminar Reconnecting with Collections in Storage”. Brussels, 28-29 September. Accessed July 17, 2018.

ICOM-CC. 2018. *Reconnecting with Collections in Storage Recommendation*. Accessed June 21, 2018.

ICOM. “International Conference on Risk Management in Museums”. 2012. Accessed June 21, 2018.

ICOM. 1976. *Final Report of International Conference on Museum Storage*. Washington D.C.: ICOM, Smithsonian Institution. Accessed June 21, 2018.

ICOM. 2013. *ICOM Code of Ethics for Museums*. Paris: ICOM. Accessed June 21, 2018.

ICOMOS, *Illustrated glossary on stone deterioration patterns*, ICOMOS International Scientific Committee for Stone, 2008 (ISBN: 978-2-918086-00-0).

KAPLAN, Marilyn E. 1987. "The Impact of Building Regulations and Standards on Preservation and Conservation: an International Perspective". In: *ICOMOS 8th General Assembly and International Symposium "Old Cultures in New Worlds", Washington, D.C. Oct. 10-15, Symposium Papers*, Vol. 1, ICOMOS United States Committee, Washington, D. C., 1987, p. 339-45.

KELLEY (ed.). 1996. *Standards for Preservation and Rehabilitation*, ASTM, West Conshohocken, p. 285-293.

KELLEY, Stephen J. (ed.). 1996. *Standards for Preservation and Rehabilitation*, ASTM, West Conshohocken.

KENNEDY, Adrian. 1983, *Standards for Treasures in Transit*, (draft for publication).

LAMBERT, Simon. 2011. "RE-ORG: A methodology for reorganizing museum storage developed by ICCROM and UNESCO." In: *CeROArt*. Accessed July 17, 2018.

LISTON, David, 1997. "Developing National and International Standards for Better Cultural Security". In: *Study series 4, Committee for Museum Security (ICMS)*, ICOM, p. 29-30.

MCCRADY, Ellen. 1995. "Indoor Environment Standards: A Report on the NYU Symposium". In: *The Abbey newsletter*, Vol. 19, Nos. 6-7, p. 93-97.

MICHALSKI, Stefan. 1999. "Setting Standards for Conservation: New Temperature and Relative Humidity Guidelines Are Now Published". In: *ICC Bulletin* No. 24.

MILLER, David Hunter. 1928. *The Drafting of the Covenant*. New York: G.P. Putnum's Sons.

NORMAL 1/88, 1990: "Alterazioni macroscopiche dei materiali lapidei: lessico" "Macroscopic alteration of stone materials: glossary". Comas Graphica, Rome, 36p.

O'CONNELL, Millie. 1996. "The New Museum Climate: Standards & Technologies. Northeast Document Conservation Center's Conference at the Museum of Fine Arts, Boston, April 25-26, 1996". In: *The Abbey newsletter*, Vol. 20, Nos. 4-5, September 1996, p. 58-60.

OPRESCU, George. 1934. "Problèmes Soulevés par l'accroissement des collections." In: *Muséographie: Architecture et Aménagement des Musées D'Art* (Vol.II). Madrid: Societé des Nations, Office Internation des Musées, Institut International de Coopération Intellectual.

OTTAVINO, Kate Burns. 1995. "Building Preservation Standards—Can They Be Made to Be Independent of Interpretive and/or Aesthetic Criteria?". In: *ICOMOS Scientific Journal 6: Ethics, Principles and Methodology*, ICOMOS, p. 48-52.

PADFIELD, T. 1994. "The Role of Standards and Guidelines: Are They a Substitute for Understanding a Problem or a Protection against the Consequences of Ignorance?" in *Durability and Change: the Science, Responsibility, and Cost of Sustaining Cultural Heritage, Report of the Dahlem Workshop on Durability and Change, Dec. 6-11, 1992*, John Wiley & Sons, Chichester, p. 191-9.

PAINE, Crispin. 1997. "Museums & Galleries Commission Standards in the Care of Museums Collections: What Are the Implications?" in *The Geological Curator*, Vol. 6, No. 7, p. 267-8.

PANISSET, Ana Martins. 2017. *A documentação como ferramenta de preservação: protocolos para documentação e gestão do Acervo Artístico da UFMG* (PhD Thesis). Belo Horizonte: UFMG.

PEDERSOLI, José Luiz, Catherine Antomarchi, Stefan Michalski. 2016. *A risk management approach to the preservation of cultural heritage*. Rome: ICCROM.

POOLE, Nick. 2011. *Where next for Museum Standards*. London: Collections Trust. Accessed June 21, 2018.

POOLE, Nick. 2013. SPECTRUM & museum documentation standards in Brazil. London: Collections Trust. Accessed June 21, 2018:

SHYLLON, Folarin. 2000. "International Standards for Cultural Heritage: an African Perspective". In: *Art Antiquity and Law*, Vol. V, Issue 2, June 2000, p. 159-175.

SIMISON, Gouhar. 1987. "Canadian Government Policies, Are They Promoting Conservation Principles and Standards?" in *ICOMOS 8th General Assembly and International Symposium "Old Cultures in New Worlds", Washington, D.C., Oct. 10-15, 1987. Symposium Papers, Vol. 2*, International Council on Monuments and Sites (ICOMOS) United States Committee, Washington, DC, 1987, p. 1041-8.

SLOAN, Julie L. 1994. "Stained Glass Conservation: Condition Analyses and Specifications" in Stephen J. KELLEY (ed.), *Standards for preservation and rehabilitation*, ASTM , West Conshohocken, 1996, p. 264-272.

Smithsonian Institution. 2013. "Declaration on the Collections Preservation Environment". Washington D.C, March 2013. Accessed June 21, 2018.

SOCIETY FOR THE PRESERVATION OF NATURAL HISTORY COLLECTIONS. 1994. "Guidelines for the Care of Natural History Collections". In: *Collection Forum*, Vol. 10, No. 1.

SPAFA-ICCROM. 1989. *Seminar on Conservation Standards in South Asia: Final Report*, Seameo Regional Centre for Archaeology and Fine Arts (SPAFA) - ICCROM, Bangkok.

*Standards for Manitoba Museums*, Association of Manitoba Museums, Winnipeg, 1995.

*Standards for Saskatchewan museums 1991*, Museums Association of Saskatchewan, Regina, 1991.

*Standards for Touring Exhibitions*, Museums and Galleries Commission, London, 1995.

*Standards in the Museum Care of Archaeological Collections*, Museums and Galleries Commission, London, 1992.

*Standards in the Museum Care of Biological Collections 1992*, Museums and Galleries Commission, London, 1992.

*Standards in the Museum Care of Costume and Textile Collections 1998*, Museums and Galleries Commission, London, 1998.

*Standards in the Museum Care of Geological Collections 1993*, Museums and Galleries Commission, London, 1993.

*Standards in the Museum Care of Larger and Working Objects: Social and Industrial History Collections 1994*, Museums and Galleries Commission, London, 1994.

*Standards in the Museum Care of Musical Instruments 1995*, Museums and Galleries Commission, London, 1995.

*Standards in the Museum Care of Photographic Collections 1996*, Museums and Galleries Commission, London, 1996.

STIX, Alfred. 1934. "Organisation des dépôts, réserves et collections d'études." In: *Muséographie: Architecture et Aménagement des Musées*

*D'Art. Madrid: Societé des Nations, Office Internation des Musées, Institut International de Coopération Intellectual.*

STIX, Alfred. 1934. *Rapport General N.8* (original typwritten). Madrid: Societé des Nations, Office Internation des Musées, Institut International de Coopération Intellectual. (BnF).

STOLOW, Nathan. 1967. "Standards for the Care of Works of Art in Transit". In: *IIC Conference on Museum Climatology, London, 19 September 1967*, IIC, London, 1967.

STOLOW, Nathan. 1981. *Procedures and Conservation Standards for Museum Collections in Transit and on Exhibition*, UNESCO, Paris.

*Suggested Guidelines in Museum Security*, American Society for Industrial Security Standing Committee on Museum, Library and Archive Security (ASIS), Arlington, n.d.

SWINTON, William Elgin. 1958. "Museum Standards". In: *Curator*, Vol. I, No. 1, p. 61-65.

THORNES, Robin. 1995. *Protecting Cultural Objects Through International Documentation Standards: a Preliminary Survey*, Getty Art History Information Program, Santa Monica.

TINOCO, Jorge Eduardo Lucena. *Mapa de Danos: recomendações básicas*. Olinda: CECI, 2009.

TIRELLO, R.A; CORREA, R.H. Sistema normativo para mapa de danos de edificios históricos aplicado à Lidgerwood manufacturing company de Campinas. Campinas, s.d.

TOLEDO, María Ismenia *et al.* 1991. *Normativas técnicas para museos*, Dirección General Sectorial de Museos del Consejo Nacional de la Cultura, Caracas.

TORRES-MURA, J.C. 1990. "Estándares para la mantención [sic] de colecciones de vertebrados en Chile". In: *Museos*, No. 8, p. 11.

UK-IC. 1984. *Environmental Standards for the Permanent Storage of Excavated Material from Archaeological Sites*, United Kingdom Institute for Conservation, Archaeology section, London.

UNESCO, 1968. *The conservation of cultural property with special reference to tropical conditions* (Series Museums and Monuments, XI). Paris: Unesco.

UNESCO. 1970. *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property*. In: *General Conference at its 16th session*, Paris. Accessed June 21, 2018.

UNESCO. 1976. *International Conference on Museum Storage*. Washington, D.C., 1976.(unpublished report).

UNESCO. 1979. *Museum Collection Storage*. Paris. Accessed June 21, 2018.

UNESCO. 1995. *Collection Storage* (Museum International, nº188, vol. XLVII, n.4). Paris. Accessed June 21, 2018.

UNESCO. 2009. *The 2009 UNESCO Framework for Cultural Statistics* (FCS). Paris: Institute for Statistics of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UIS). Accessed June 21, 2018.

UNESCO. 2015. “Recommendation concerning the Protection and Promotion of Museums and Collections, their Diversity and their Role Society”. In: *General Conference at its 38th session*, Paris. Accessed June 21, 2018.

VAN GIGCH, John P., Jan ROSVALL, and Bosse LAGERQVIST. 1996. “Setting a Strategic Framework for Conservation Standards”. In: Stephen J. KELLEY (ed.), *Standards for Preservation and Rehabilitation*, ASTM, West Conshohocken, p. 64-71.

VIÑAS, Vicente. 1977. “Criterios de conservación de los bienes culturales”. In: *Centro nacional de restauración de libros y documentos*, Madrid, p. 10-19.

WADDINGTON, Janet B. 2000. “Conservation Guidelines for Invertebrate Paleontology Collections”. In: Russel D. WHITE and Warren D. ALLMON (eds.), *Guidelines for the management and curation of invertebrate fossils collections including a data and standards for computerization: a National Science Foundation workshop at the North American Paleontological Conference, Washington, DC, June 7-14, 1996*, North American Paleontological Society, New Haven, 2000, p. 93-103.

WALLER, Robert. 1994. “Conservation risk assessment: A strategy for managing resources for preventive conservation”. In: *Preventive Conservation: Practice, Theory and Research*. London: IIC, 12-16. Accessed June 21, 2018.

WALLER, Robert. 2002. “A risk model for collection preservation” In: *Preprints of the 13th Triennial Meeting*. Rio de Janeiro: ICOM-CC, 102-107. Accessed June 21, 2018.

WEEKS, Kay D., and H. Ward JANDL. 1996. “The Secretary of the Interior’s Standards for the Treatment of Historic Properties: a Philosophical and Ethical Framework for Making Treatment Decisions”. In: Stephen J. KELLEY (ed.), *Standards for Preservation and Rehabilitation*, ASTM, West Conshohocken, p. 7-22.

WHITE, Russel D. 2000. “Guidelines for the Documentation and Care of Invertebrate Fossil Collections” in Russel D. WHITE and Warren D. ALLMON (eds.), *Guidelines for the management and curation of invertebrate fossils collections including a data and standards for computerization: a National Science Foundation workshop at the North American Paleontological Conference, Washington, DC, June 7-14, 1996*, North American Paleontological Society, New Haven, p. 51-63.

WITTEBORG, Lothar P. 1958. “Design Standards in Museum Exhibits”. In: *Curator*, Vol. I, no. 1, p. 29-41.

## AS CARMELITAS DE COMPIÈGNE: A OBRA DE GERTRUD VON LEFORT COMO FONTE PARA O ESTUDO DAS RELAÇÕES ENTRE MEMÓRIA, LITERATURA E HISTÓRIA

**Artur Cesar Isaia**

Universidade La Salle, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-7195-8027>

**Cleusa Maria Gomes Graebin**

Universidade La Salle, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-2919-5687>

### 1 INTRODUÇÃO AO DRAMA

Ou quem é que permanecerá vivo na memória das gerações futuras: os tiranos que usam e abusam do poder ou o povo que, com dignidade, sobre ao patíbulo, testemunhando suas crenças e cantando seus hinos? (Tonin, apud Le Fort, 1988, p. 8).

A motivação para a escrita desse texto veio de uma coincidência na vida dos autores. Ambos guardávamos a lembrança do filme *Diálogo das Carmelitas*, a película de 1960, dirigida por Bruckberger e Agostini e ambos havíamos lido há muitos anos atrás a novela *A última ao cadafalso* de Gertrud Von Le Fort. Como nos ocupamos simultaneamente com estudos sobre memória social e religião, imediatamente passamos a refletir sobre a emergência, em determinados tempos, de temas que evocam “[...] o que não pode ser diretamente apresentado ou representado” (Seligman-Silva, 2003, p. 380). Passamos a discutir a obra de Le Fort tanto do ponto de vista da memória e sua narrativa, quanto da sua articulação a dois contextos diferentes: o da ação dramática narrada e o vivenciado pela autora.

Gertrud Von Le Fort escreve sobre dezesseis freiras carmelitas executadas na guilhotina, em 17 de julho de 1794, durante a Revolução Francesa. Posteriormente, Georges Bermanos escreveria a peça *Diálogo das Carmelitas* e Francis Poulenc comporia a ópera homônima.

Em comum, todas estas obras remetem não a um heroísmo hagiográfico super-humano, mas ao contrário, à superação da fraqueza em nome de um sentido de vida transcendente. Todas essas obras chegam a seu ápice ao subirem as religiosas os degraus da guilhotina, indo ao encontro do que acreditam ser a bem aventurança eterna, cantando o *Veni Creator*, o qual é substituído pela *Salve Regina* na ópera de Poulenc. A última a subir ao cadafalso é justamente Blanche de La Force, personagem a qual Le Fort constrói hipertrofiando a luta agonística entre a fraqueza e a fortaleza, vinda da fé no destino transcendental humano. Blanche aparece como uma jovem de alta linhagem, de natureza medrosa e frágil, apresentada pela autora em total oposição ao evocado por seu ilustre sobrenome: “O alto título da sua linhagem parecia ter-lhe sido infligido como pura etiqueta, por injustiça, e o nome de La Force, por derrisão” (Le Fort, 1998, p. p. 55).

O livro de Le Fort e as memórias de Irmã Maria de l’Incarnation constituíram-se no *corpus* sobre o qual nos debruçamos, indagando-nos sobre o que teria motivado Le Fort a construir uma obra literária que se constitui, na nossa concepção, como um aflorar de memórias subterrâneas (Pollak<sup>26</sup>, 1989). As vozes das carmelitas chegaram até à autora, a partir de um diário, com fragmentos biográficos. Esses documentos e o que eles geraram, contemplam o registro da experiência das freiras carmelitas, reconstruindo suas trajetórias no Carmelo de Compiègne e pondo em discussão as narrativas sobre a Revolução Francesa, as quais não deram espaço para as vozes que foram caladas no cadafalso. Já a obra de Le Fort é escrita de forma epistolar. Trata-se de uma carta destinada a uma aristocrata emigrante, constrangida a abandonar a França revolucionária. A carta é datada de outubro de 1794, portanto, alguns meses depois de serem executadas as carmelitas.

De acordo com Camargo, esse tipo de documento permite “rastrear, identificar, analisar o modo como, através das cartas enquanto prática escrita [...], uma realidade social é construída, pensada, dada a ler e materializada” (2000, p. 205). Já um diário é um

---

<sup>26</sup> Recuperado de

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>

Acesso em 20 maio 2020.

documento “unilateral e ambíguo”, como aponta Moreira<sup>27</sup> (1996, p. 16). Traz o tempo de seu autor, os silêncios propositais, a construção de uma determinada memória. Por outro lado, o tom coloquial epistolar permite observações agudas sobre a natureza dos personagens, que de outra forma poderiam ficar apenas implícitos. Assim já no começo da obra, a emigrante é informada que Blanche não é uma heroína. Trata-se de uma jovem medrosa, fraca, a qual, inclusive foge do convento, traindo o juramento de martírio feito pela comunidade. Assim, respondendo a uma carta da emigrada, na qual esta se refere à Blanche de La Force como uma heroína, pondera o missivista:

[...] ela não foi uma heroína no sentido em que emprega o termo. Essa delicada criatura não foi um exemplo da dignidade da natureza humana. Foi, antes, um signo da infinita fragilidade de toda a força e soberania humanas [...] Talvez ignores que Blanche de La Force foi uma religiosa fugida do Carmelo de Compiègne, ao qual pertencera durante algum tempo como noviça... Deixa-me, então falar-te desse episódio breve, mas muito importante, pois é nele – ao menos, assim me parece – que se inicia o hino cantado ao pé do cadafalso. (Le Fort, 1998, p.49).

É assim que o missivista introduz a narrativa da agonia de Blanche, dividida entre a comodidade da sobrevivência conseguida com a fuga do Carmelo e a aceitação do martírio no epílogo da obra, ao juntar-se às suas irmãs de comunidade no momento de sua execução pelo Comitê de Salvação Pública.

Os fragmentos biográficos sobre as carmelitas tratam-se de uma invenção literária a partir de produção de memórias que remetem a rastros de vividos que dizem algo sobre o seu passado. Os autos do

---

<sup>27</sup> Recuperado de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/download/2021/1160> Acesso em 20 maio 2020.

processo movido contra as carmelitas pelo Tribunal Revolucionário<sup>28</sup> estavam plenos de uma representação imaginária que abarcava duas categorias, ou seja: a existência de suspeitos e de contrarrevolucionários. Não havia defesa e as acusações eram montadas em função de boatos, de falsos testemunhos e de documentos forjados. Naquele contexto, as acusadas seriam inimigas da França, simpatizantes do despotismo e da tirania.<sup>29</sup> Consideradas como traidoras da nação pelo Tribunal Revolucionário, na novela elas são reabilitadas, sacralizadas. Há um quê de pedagógico na novela, com as personagens dando exemplos de fidelidade, uma espécie de hagiografia, um estudo exemplar. Ao atentarmos para o contexto histórico em que as obras sobre as carmelitas foram produzidas, saberemos mais sobre seus autores do que sobre a concretude da vida das freiras.

## 2 O TEMPO E A MEMÓRIA DO DRAMA

No quadro de relação com o passado, que é sempre, eletivo, um grupo pode fundar sua identidade sobre uma memória histórica alimentada de lembranças de um passado prestigioso, mas ela se enraíza com frequência em um “lacrimatório” ou na memória do sofrimento compartilhado. (Candau, 2011, p. 151).

Para compreendermos como as memórias relativas às dezesseis carmelitas martirizadas durante a Revolução Francesa atravessaram o tempo, temos que nos ater à dimensão, a um só tempo, narrativa e social da memória. Neste sentido, Ricoeur nos mostra, concordando com Halbwachs, a impossibilidade de uma memória desvinculada de relações de sociabilidade; a necessidade de a memória estar inserida em “lugares socialmente marcados” (Ricoeur, 2007).

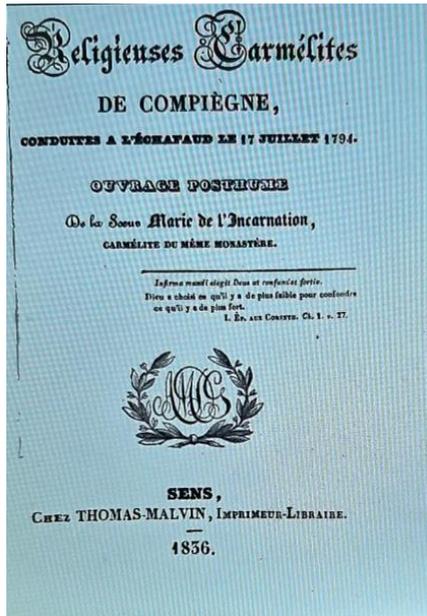
---

<sup>28</sup> Entre 1756 e 1794, Jean-Baptiste Carrier, advogado Jacobino criou os Tribunais Revolucionários. O de Paris passou a existir a partir de 1793, com amplos poderes. Carrier, como membro da Convenção Nacional, perseguiu clero, ordenando o afogamento de sacerdotes. A Lei dos Suspeitos de 1793 propiciava o aumento dos poderes desses Tribunais.

<sup>29</sup> Para saber mais ver Bibnotto, N. (2010). *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Cia. Das Letras.

Ora, ao tentarmos compreender o drama das dezesseis carmelitas, a narrativa sobre elas construída e a forma como esta narrativa relacionou-se com o decurso do tempo, esses “lugares socialmente marcados” emergem como nexos de inteligibilidade para compreendermos a construção narrativa das mártires pela igreja ou das fanáticas pelo poder revolucionário.

Figura 1 – Reprodução da capa da obra com a narrativa de Irmã Marie de l’Incarnation, uma das sobreviventes do Convento de Compiègne serviu de fonte para a obra de Gertrud Von Le Fort.



Fonte: Disponível em

<https://play.google.com/books/reader?id=Ds8aAAAAAYAAJ&hl=pt&pg>

≡. A publicação em 1836, mesmo ano da morte da carmelita, é indício do projeto católico, no sentido de tornar conhecida a sua história, bem como reverter a laicização aprofundada com a Revolução Francesa.

Mártires ou fanáticas, esses sentidos aparecem de forma predominante conforme nos voltamos para épocas e fontes diferentes. Conforme a documentação esteja inserida no que Foucault (1996) denominou regimes de verdade. Em outra apreensão teórica, Pêcheux

(1995) evidencia que os discursos são histórica e socialmente enraizados. Mostra que os discursos constituem-se a partir da memória ou do esquecimento frente a outros discursos. A partir dos estudos de Pêcheux, Orlandi (1995, p.20) remete a noção de interdiscurso exatamente para a memória. Como o domínio do “já dito”, como o domínio do “dizível” e da “memória do dizer”. Desta forma, a narrativa do Tribunal Revolucionário ao tentar simplesmente proferir o contradiscurso do passado cristão francês levava adiante a mesma pretensão de outra medida revolucionária, incapaz de triunfo na França do século XVIII: a extirpação do calendário gregoriano, ou seja, do Cristianismo como marco temporal, finalmente restabelecido no começo do império de Napoleão (Girard, 1985; Rosanvallon, 1985). No Brasil, um exemplo desta tentativa vã do poder, de virar as costas para a memória, temos na luta inglória da república recém-instituída em inaugurar uma simbologia não amparada nas relações vividas, conforme estudou José Murilo de Carvalho (1987, 1990).

Este “dizível”, sobre o qual nos falam Pêcheux e Orlandi, permanece como possibilidade de recordação, mesmo em conjunturas nas quais o poder tenta regulamentar verticalmente o que dizer, o que escrever e o que pensar. Uma questão de oportunidade histórica separa a publicização dos conteúdos do interdiscurso, da memória, da sua tentativa de regulação. Desta forma compreendemos como a narrativa do martírio hagiográfico, a partir das memórias de uma das carmelitas de Compiègne não guilhotinada, pode ser publicada em 1836, em uma conjuntura marcada pela liberdade de imprensa e pela tolerância religiosa sob a monarquia de Luiz Felipe I<sup>30</sup>.

Devemos ter em mente a presença saliente que o culto e a narrativa referente às carmelitas de Compiègne tiveram na “batalha entre as duas França” a que se refere Zuber (2010): uma França católica, herdeira das tradições medievais e outra que escolhia aprofundar o processo de laicização. Nesse sentido, a beatificação das carmelitas pelo Papa Pio X em 1906 é bastante sintomática se articularmos esse fato, tanto com a situação interna do Catolicismo francês, quanto com as relações entre a França e a Santa Sé. A beatificação das carmelitas atestava o reconhecimento oficial da Igreja

---

<sup>30</sup> Essas memórias foram publicadas inicialmente no jornal católico L’Univers, edição de 19 de julho de 1836.

de que havia mártires, frutos do processo revolucionário francês (Butler, 1989). Em 1905 completou-se o processo de separação entre estado e religião na França, prontamente respondido por Pio X com duas encíclicas condenatórias: *Vehementer Nos* e *Gravissimo Officci*.

Figura 1 – Reprodução de uma aquarela pintada por uma carmelita, divulgada próximo à beatificação das Carmelitas de Compiègne em 1906.



Fonte: David (1906, n.p.). Obedecendo aos códigos visuais com que são apresentados os santos católicos, as religiosas aparecem portando a palma, símbolo do martírio. Por outro lado, o momento desta beatificação é particularmente importante. Pode ser lida como uma resposta de Roma à separação entre Igreja e Estado, a qual se completa em 1905. (Baubérot, 2004).

Assim, a divulgação da narrativa e da iconografia do martírio, favorecidas pela beatificação, cumpria um papel importantíssimo, conectando-as ao esforço mnemônico e identitário católico na país. A

narrativa e as imagens do martírio foram avivadas por publicações católicas francesas vindas a público por ocasião da beatificação (David, 1906; Pierre, 1906; Victor, 1906), cumprindo o papel de simplificação e radicalização da realidade, apontado por Boia (1998) como inerentes ao trabalho imaginário. Nelas vinham à tona imagens totalmente simétricas ao esforço revolucionário em deificar o povo e a nação; simétricas ao esforço da III República no sentido de atualizar a herança revolucionária e de ambos, no sentido de exaltar o triunfo das virtudes do estado republicano. Assim, à narrativa revolucionária e republicana, respondia o esforço católico em exaltar a santidade das freiras de Compiègne e de relacioná-las, de maneira heroica, a um martírio conhecido não apenas por clérigos e religiosos. Dessa maneira, Victor (1906) exaltava o reconhecimento das carmelitas como veneráveis<sup>31</sup>:

Quantos padres, religiosos e religiosas, mulheres e moças da nobreza, da burguesia e do povo foram perseguidas e condenadas à morte pela lei! Já muitas causas estão em processo: as dezesseis carmelitas, proclamadas veneráveis, abrem a brecha para que outras as sigam neste reconhecimento, sem dúvida. (Victor, 1906, p. 185).

Entre os anos 1906 com a beatificação das carmelitas e 1986, essas foram lembradas em obras ficcionais com narrativas de memórias associadas ao acontecimento histórico da Revolução, saturado da violência a que foram submetidos os que eram condenados no Tribunal Revolucionário. Le Fort valeu-se de fontes contemporâneas à execução das carmelitas, dando-lhes vida e voz como personagens da sua novela. Neste momento em que escrevemos este texto, refletimos que a novela, a peça teatral, a ópera e os filmes também estão colocados num determinado presente, sendo indícios de outros acontecimentos, conflitos, práticas políticas e trocas intelectuais, documentos, como indica Prost, que “[...] conservam traço

---

<sup>31</sup> Quando Pierre Victor escreve esta obra, as carmelitas de Compiègne ainda não tinham sido beatificadas e sim reconhecidas na condição de veneráveis. O reconhecimento da santidade pela Igreja Católica passa por quatro etapas: servo de Deus, venerável, beato e a canonização (Nota dos autores).

de existências múltiplas, de paixões hoje extintas, de conflitos esquecidos, de análises imprevistas, de cálculos obscuros” (1999, p. 386).

Acreditamos que essas obras, na sua busca em esclarecer os eventos traumáticos pelos quais as freiras passaram, alinham-se ao movimento de insurgência de memórias subterrâneas por parte da Igreja Católica, lutando contra o que considera como injustiças pretéritas, estimulando e apoiando, inclusive financeiramente, a reconstrução do passado. Pollak (1989) nos ajuda a pensar a memória enquadrada, isto é, disputada por diferentes atores e construída em meio a conflitos sociais e políticos. Dessa maneira, entende-se que não há unicidade e estabilidade das construções memoriais, uma vez que estão vinculadas a atores sociais em confronto. Assim, entendemos que Le Fort, com sua novela, “A última do Cadafalso”, e as obras decorrentes, podem ser compreendidas como elementos de um trabalho de memória, no esforço de fazer aflorar, de subverter o silêncio e dar sustentação à memória das carmelitas como vítimas, afirmando identidades e restaurando-lhes a voz.

### 3 O DRAMA E O CENÁRIO

Somente a autopoisição do presente social parece compensar o ato que remete o passado à sua ausência. Então a ausência não é mais um estado, mas o resultado de um trabalho da história, verdadeira máquina de produzir separação, de suscitar heterologia, esse *logos* do outro. (Ricoeur, 2007, p. 378).

Gertrud Von Le Fort, ao transformar o drama vivido por dezesseis carmelitas guilhotinadas pela Revolução Francesa em obra literária, dava um suporte material a uma legenda. Falamos em legenda, por claramente a autora compor a narrativa a partir da construção do martírio hagiográfico, apesar de acrescentar conteúdos claramente ficcionais, dos quais o principal é, justamente, a criação da personagem Irmã Blanche.

Figura 2 – Reprodução de gravura sobre o momento em que as freiras deixam o Convento de Compiègne para embarcar nas carroças que as levariam a Paris.



Fonte: *Les Carmélites* (1897, p. 13). Em torno da narrativa dos episódios vividos pelas carmelitas de Compiègne produziu-se uma iconografia a serviço do ideal católico de retomada da ascendência cultural sobre a sociedade francesa, vulgarizada no século XIX e na primeira metade do XX.

A mesma opção, igualmente, seguiria Georges Bernanos, ao transformar o seu romance em peça teatral em 1949. Bernanos, em suas obras, propunha uma denúncia social e política, inconformado com a não renovação espiritual da França após o término da Segunda Guerra (Santidrián, 1997).

De 1794 a 1931 (ano da publicação do romance de Gertrud Von Le Fort), a imaginação popular, a iconografia e as transformações sócio-históricas acontecidas na Europa, certamente foram responsáveis por captarem singularmente os acontecimentos. Assim, temos a narrativa do Tribunal Revolucionário, a partir de cuja documentação as religiosas aparecem como fanáticas, como loucas, como supersticiosas ou como criminosas monarquistas. A essa narrativa opunha-se a desenvolvida pela piedade católica pós-

revolucionária, a partir da qual as dezesseis religiosas apareciam como mártires da fé contra a opressão antirreligiosa. A memória das mártires católicas foi, sem dúvida, avivada pelos escritos de Irmã Marie de L'Incarnation, bem como pelos testemunhos das irmãs dominicanas inglesas, contemporâneas das carmelitas durante sua prisão na Conciergerie, as quais conseguiram retornar ao seu país.

Segundo a narrativa do Tribunal Revolucionário, as carmelitas representavam o atraso obscurantista, que deveria se curvar às luzes da razão. O Carmelo de Compiègnes era visto como uma forja de doentes mentais, exercendo a religiosidade mórbida aí cultivada um efeito deletério sobre mulheres indefesas. Nessa narrativa o Catolicismo, seus ritos e doutrina apareciam como resquícios opressores de uma França dominada pela Igreja e libertada pela ação revolucionária. Por outro lado, devemos contextualizar a morte das carmelitas de Compiègne no momento político vivido em Paris, onde desde 1792 intensificavam-se as acusações dentro e fora do governo contra membros da nobreza e do clero, vistos como mancomunados com os estados absolutistas estrangeiros. Essas acusações reforçavam para Saborit (2009) a imagem deificada do povo como entidade onisciente e onipresente, em uma clara referência interdiscursiva, mnemônica à religião. Dessa forma, como uma divindade pessoal e providencial, o povo que tudo via, tudo sabia, castigava os maus a fim de salvar os bons, a revolução e a nação. Sintomáticas nesse sentido são as palavras de um jornal revolucionário no qual o povo aparece com atributos divinos, punindo os contrarrevolucionários, inimigos da humanidade e da revolução:

O povo que como Deus tudo vê, está presente em toda a parte, e sem o consentimento do qual nada ocorre aqui em baixo, uma vez tendo tomado conhecimento desta conspiração infernal, optou por uma decisão extrema, mas a única que convinha: a de prevenir os horrores que lhes estavam sendo preparados e mostrar-se sem misericórdia para com as pessoas que não teriam tido nenhuma com ele (Révolution, apud Saborit, 2009, p. 140).

Essas palavras acenam, portanto, para a criação e reprodução da oposição imaginária entre o povo francês e o catolicismo; entre a razão revolucionária e a desrazão católica. Construía-se narrativamente a periculosidade das religiosas, aliadas com os contrarrevolucionários, com aqueles capazes de afrontar e vilipendiar o povo para levar adiante o seu intento de retomada do poder. Já na denúncia apresentada em 1794, antes da sua ida à Paris, as carmelitas apareciam como fanáticas perigosas, como:

[...] antigas religiosas permanecendo sempre em comunidade, vivendo sempre submissas ao regime fanático de seu antigo claustro, podendo trocar correspondência criminosa com os fanáticos de Paris e manter na sua casa reuniões criminosas marcadas pelo fanatismo. (*Les Carmélites*, 1897, p.10).

Como fanáticas, as freiras apareciam como perigo potencial à nação. Como capazes de qualquer ato em prol da antiga ordem há pouco deposta. O assassinato de Marat por Charlotte Corday ocorrido em 1793, atestava o evidente do perigo dessas mulheres fanáticas... É interessante a peculiaridade semântica das acusações do Tribunal Revolucionário sobre homens e mulheres fieis à fé católica. Os padres são vistos como refratários, enquanto as freiras são tachadas de fanáticas (Bannon, 1992). A documentação revolucionária parecia aprofundar uma divisão de gênero, segundo a qual os homens apareciam como sujeitos ativos, senhores de uma ação volitiva e racional que os fazia refratários e reacionários à ordem revolucionária, enquanto as mulheres apareciam como seres irracionais, vivendo morbidamente a religião. Ou seja, a ação contrarrevolucionária masculina era vista como estribada na vontade e a feminina na emoção que as contagiava até o fanatismo (Bannon, 1992). Obviamente que a fonte geradora, tanto da oposição volitiva masculina, quanto da oposição ilógica feminina era a religião católica, contra quem a revolução devia lutar e retirar a direção ideológica.

Para complicar a situação das religiosas, somava-se o fato de o Carmelo de Compiègne abrigar uma descendente em linha indireta da casa de Bourbon, justamente Irmã Maria de L'Incarnation, braço direito da priora. Além de todos os fatos, indícios e suposições levados

adiante contra as freiras, aparecia uma questão simbólica de não menos importância como agravante da sua situação. A cidade de Compiègne notabilizou-se por sua ligação com a casa real francesa e, particularmente sob Luiz XIV e Luiz XV, essa relação foi realçada. A topografia, a vegetação e fauna de Compiègne fizeram dela um cenário ideal para as caçadas reais, principalmente no reinado de Luiz XV. Os elos do Carmelo com a casa real francesa seriam intensificados com a familiaridade com Ana da Áustria, casada com Luiz XIII, o que continua com Maria Teresa e Madame de Maintenon (primeira e segunda esposas de Luiz XIV), bem como Maria Leszczyńska, casada com Luiz XV (Pierre, 1906).

Esse elo manteve-se no reinado de Luiz XVI, com Maria Antonieta conservando a condição de benfeitora das rainhas antecedentes. Por seu turno, a espiritualidade mantida intramuros no Carmelo, como o culto ao Menino Jesus, ornado com coroa e manto real, bem como o costume carmelitano de referir-se a Deus com o pronome de tratamento real, “Sua Majestade”, só intensificavam as implicâncias do Comitê de Salvação Pública. A própria representação da realeza divina (ISAIA, 2016), no futuro tão explorada pela Igreja, chegando à festa de Cristo Rei ser proclamada por Pio XI em 1925, gerava uma leitura indiciária da obsessão monárquica das carmelitas, o que aparece claramente no interrogatório das religiosas. Isso fica claro quando as carmelitas são perguntadas do porquê de as religiosas ornarem o altar do Santíssimo Sacramento com atributos reais como coroa e manto (Soeur, 1836).

O importante é que os acontecimentos que culminam com as mortes das carmelitas ocorrem em uma conjuntura na qual eram muito mais importantes as acusações do que a compreensão dos fatos. Se havia a memória de uma França católica, indissolavelmente ligada à monarquia, não é menos verdade que essa narrativa perdia terreno dia após dia, intensificada pela propaganda laica e anticlerical. Não é sem razão que, tanto o romance de Gertrud Von Le Fort, quanto a peça de Bermanos começam com menções ao parto de Blanche.

As duas obras fazem menção às comemorações do casamento do príncipe herdeiro da França. É durante as festas pelo casamento do delfim da França com Maria Antonieta, que uma pedra atinge a carruagem que conduzia a mãe de Blanche, a marquesa de Le Fort, em

adiantado estado de gravidez, acompanhada de gritos e palavras de vingança do povo contra a nobreza, quando um homem lhe diz:

-Madame [...] vós gozais neste momento do conforto de vossa carruagem, enquanto o povo é massacrado pelas patas de vossos cavalos. Mas não passará muito tempo sem que morra a gente de vossa laia e nós ocuparemos os vossos lugares! (Le Fort, 1998, p. 53).

A mãe de Blanche não resiste ao medo do incidente e morre ao dar-lhe a luz prematuramente. Assim, se a intenção de Le Fort e de Bermanos é de acentuarem a característica agonística da personagem Blanche, dividida entre o medo e a fé, a menção desse fato é sumamente indiciária da disputa entre a memória religiosa e a crença no futuro revolucionário. Luta entre a crença na legitimidade dinástica e na igreja, por um lado, e a crença no povo como entidade autônoma, livre, política, com capacidade de decidir racionalmente o seu destino, para além do costume e da tradição (HUNT, 2007).

Estas diferentes concepções estariam no cerne de lutas pela representação e pela narrativa do passado francês: a luta entre uma história e uma memória católica e monárquica, contra uma narrativa laica e revolucionária. Luta que em breve apareceria com saliência nas oposições historiográficas da segunda metade do século XIX, entre a sobrevivência de uma França católica e monárquica, representada pela “Revista das Questões Históricas” e uma França laica e republicana, representada pela “Revista Histórica” (Monod, 1876).

Por outro lado, o período pós-revolucionário francês intensificaria a luta pela superação da memória de uma França, “filha predileta da Igreja”, cujo marco era a conversão e o batismo do rei Clóvis no final do século V. Particularmente, o século XIX acirraria a luta pela narrativa de uma França católica contra outra construção memorial, a que punha em evidência o passado pré-cristão, dando centralidade às tradições célticas. Um exemplo dessa batalha por dar um sentido ao passado e, logicamente, ao presente francês, vamos encontrar na ficção literária. Neste sentido inscreve-se a tragédia escrita em versos, “Norma ou l’infanticide”, de Alexandre Soumet, de 1831, que, posteriormente, serviu de libreto à ópera de Bellini.

Igualmente, inscreveu-se a luta do Espiritismo francês do século XIX para reabilitar o passado céltico como próximo a uma projetada identidade francesa (Isaia, 2017, p. 77). Pensamos que esses dados são importantes para dar inteligibilidade à característica política e ética da memória proposta por Gondar: “a memória é tecida por nossos afetos e por nossas expectativas diante do devir, concebendo-a como um foco de resistência no seio das relações de poder, como propôs Foucault” (2016, p. 24).

#### **4 BLANCHE/GERTRUD: TEMPOS DE MEDO/ESPERANÇA**

O medo, de certa maneira, é também filho de Deus, resgatado na noite de Sexta-Feira Santa. Não se apresenta sob um belo aspecto – ao contrário – ora amaldiçoado, ora ridicularizado, por todos repudiado... Mas não se iludam: presente à cabeceira de cada agonia, o medo intercede pelo homem. (Bermanos, 1960, p. 9).

Gertrud Von Le Fort, ao voltar-se para as memórias de Irmã Marie de L’Incarnation, parece muito longe de evocar simplesmente o passado. Dessa maneira, o drama vivido por Irmã Blanche no ocaso dos dias do terror revolucionário francês aparece claramente como imagem do presente vivido pela autora. Não nos referimos simplesmente às “coincidências” entre a personagem Blanche e a autora (ambas têm o mesmo sobrenome, descendem de uma linhagem aristocrática e provêm de famílias distantes do Catolicismo — o pai de Blanche professava um indiferentismo religioso, enquanto a família de Gertrud era protestante. Para Bush, Gertrud Le Fort, “testemunhando a ascensão de Hitler criou uma heroína totalmente ficcional, Blanche de La Force, em quem projetou seu próprio medo metafísico” (2013, p.9).

Pensamos que o passado de Blanche e o presente de Gertrud se entrelaçam na mesma característica de ruptura, violência e medo, capaz de aproximar os dias do terror revolucionário, da Alemanha dos anos 1930. Em ambas as conjunturas, personagem e autora escolhem o Catolicismo como via de superação das agruras do presente. Escolhem a memória de uma Europa cuja solidez e organicidade era afiançada pela Igreja. Assim, as memórias da Irmã Marie de

L'Incarnation e a narrativa de Gertrud Von Le Fort podem ser vistas como documentos denunciatórios da violência e do arbítrio, mas, ao mesmo tempo, encomiásticos frente a uma condição historicamente ligada à constituição histórica do Cristianismo: o martírio. A origem grega da palavra remete-a para testemunho, que é exatamente o que, tanto Irmã Marie de l'Incarnation quanto Gertrud Von Le Fort se propõem a dar através da sua escrita. Se a primeira não é mártir, segundo o estrito ensinamento da Igreja, ambas propõem-se a testemunhar a adesão ao Cristianismo em épocas diferentes.

Assim, a narrativa de Le Fort a conecta com a memória do Cristianismo, avivada ritualisticamente no ano litúrgico católico a ela tão familiar. Nesse sentido, a memória católica e o cotidiano dos conventos acenam para a antítese das acelerações revolucionárias, das confusões e das convulsões sociais. Cotidiano conventual a que a própria Gertrud Von Le Fort buscou, na proximidade intelectual e religiosa com sua amiga Edith Stein<sup>32</sup> (Blanco, 1999) e como abrigo no período que antecedeu à escrita da obra (Burguera Nadal, 2013). A repetição cíclica das horas litúrgicas aparecia como alternativa a um tempo “acelerado”, devorador do que para Le Fort deveria ser intrínseco aos “exsules filii Hevae”: a esperança de um porvir de beatitude eterna. O etos hostil e estranho deste mundo, assumidamente assustador a Blanche/Gertrud aparece para Kosseleck (2006, p. 320) como marcado pelo conflito generalizado, no qual o “velho e o novo entram em choque nas ciências e nas artes, de país para país, de classe para classe”. Realidade esta a qual “a partir da Revolução Francesa se converteu em experiência cotidiana” (Kossleck, 2006, p. 320).

Esse mundo que parecia para Blanche/Gertrud caótico, aterrorizante, ainda conservava a reserva de sentido implícita na esperança cristã. Apesar da violência e do arbítrio, tanto do terror revolucionário francês quanto do nazismo, a história “ipsa” no sentido agostiniano sobreviveria, apontando para a certeza escatológica da

---

<sup>32</sup> Como Gertrud Von Le Fort, a qual se converte do Luteranismo ao Catolicismo, Edith Stein converteu-se do Judaísmo à Igreja Católica. Nascida na Alemanha, Edith Stein foi levada, já como religiosa carmelita, ao campo de concentração de Auschwitz, onde morreu em 1942, tendo sido canonizada pelo Papa João Paulo II em 1998.

realização do plano divino. E onde Blanche/Gertrud visualizavam de forma mais clara esta sobrevivência? É nesta resposta que o Carmelo aparece como a antítese do que de pior o gênero humano podia gerar. A vida conventual aparece como capaz de dar sentido e dignificar o medo e a fraqueza de Blanche e, como contraponto simbólico, aos mesmos sentimentos de Gertrud, em uma época que, igualmente, o mal era banalizado. Por um lado, o Carmelo aparece como um lugar no qual era possível viver a repetição cíclica de um tempo mítico, marcado pelo ano litúrgico e pelas horas litúrgicas em meio à convulsão, ao caos, à tirania. Também, o Carmelo aparece como a reiteração da ordenação de um mundo, conforme mostrou Canetti (1983) ao abordar o caráter simétrico, previsível, ordeiro do cotidiano conventual vigente até o Vaticano II, com suas procissões, suas hierarquias, seus gestos marcados, com cada um devendo saber o seu lugar e devendo contentar-se, resignadamente a ele.

O Carmelo, para Burguera Nadal (2013), aparece como o lugar do desenvolvimento das virtudes femininas, dos aspectos noturnos, lunares, que se opõem ao domínio das paixões políticas que levam à violência, à opressão, à miséria, os quais este autor remete para a constelação arquetípica masculina, para um imaginário no qual a ideia de conquista, de poder se afirma de forma estruturante. Burguera Nadal acena para a relação entre a peça que Bermanos escreveu a partir de *Le Fort e Antígona*. Seu ponto de vista é estribado na leitura feita por Derrida sobre a peça de Sófocles, calcada no embate entre o mundo masculino, público, solar, e o âmbito do oculto, do lunar, que remete ao mundo feminino. Daí, talvez, a valorização dos temas da reclusão, da ascese, da virgindade, da submissão à Regra de Santa Teresa, da repetição cíclica litúrgica, apenas indiciando o elogio maior à submissão à Vontade de Deus. As carmelitas de Compiègne se constituem como a antítese de um mundo que se rebela, que se divide, que desafia a própria ordem que se quer cosmológica. Está no elogio à obediência, a possibilidade de Blanche transmutar o medo em determinação ao martírio.

## 5 CONCLUINDO

A criação ficcional da personagem Blanche de La Force por Gertrud Von Le Fort parece-nos ir ao encontro, tanto do caráter extratextual da literatura estudado por Sevckenko (1985), quanto da articulação da autora ao que Halbwachs (1990) denominou quadros sociais da memória — ambos autores remetem às relações entre indivíduo e sociedade.

A obra de Le Fort revela, tanto o gênio individual da autora como a sua inserção axiológica e social a um presente vivenciado, a um passado rememorado e a um projeto de futuro. É no presente da autora na Alemanha nazista dos anos 1930, que o passado revolucionário francês adquire significado. O medo de Gertrud dando significação ao medo de Blanche, ambos tendo no Cristianismo a fonte capaz de redimensioná-lo.

Como nos mostra Sevckenko, todo o escritor possui uma liberdade “condicional de criação, uma vez que seus temas, motivos, valores, normas ou revoltas são fornecidos ou sugeridos pela sua sociedade e seu tempo” (Sevckenko, 1985, p. 20). A obra de Le Fort, assim, está conectada com a memória discursiva, com o interdiscurso, com o dizível, inseparável da “relação de forças e de sentidos” capaz de situar histórica e socialmente os sujeitos (Orlandi, 1995, p. 21).

Desta forma, Le Fort, descendente de uma linhagem nobre, apostava na restauração cristã e monárquica da Europa (Meis, 1997). Esta restauração aparecia como caminho para vencer a agressão sistemática do homem sobre o homem, a qual vivencia na Alemanha dos anos 1930. Sendo assim, Le Fort produziu uma obra denunciatória do espírito de rebelião que, em seu ponto de vista, possibilitou a Revolução Francesa. Ambos os momentos foram marcados e unidos pelo medo, por um medo capaz de ser iluminado e transcendido, renascido em coragem e esperança. Daí a valorização temática de Gertrud, daí a decisão final de Blanche, optando pela morte no epílogo da obra.

## REFERÊNCIAS

- Bannon, E. (1992). *Refractory men, fanatical women*. Fidelity to conscience during the French Revolution. Harrisburg: Gracewing.
- Baubérot, Jean. (2004). La séparation et son contexte sociohistorique. In Baubérot, J. & Wieviorka, M. (Dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- Bermanos, Georges. (1960 [1949]). *Diálogo das Carmelitas*. Rio de Janeiro: Livraria Agir.
- Burguera Nadal, M L. (2013). Sobre “Antígona” y “Diálogo de Carmelitas”: La interacción de los gêneros y la pervivencia del mito. *XVIII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*. Alicante: Biblioteca Miguel de Cervantes, p. 79-87.
- Bush, W. (2013). *To quell the terror*. The true story of the Carmelites of Compiègne. Washington, USA: ICS.
- Butler, A. (1989). *A vida dos santos*. Petrópolis: Vozes.
- Camargo, M. R. R. M. (2000). *Cartas adolescentes*. Uma leitura e modos de ser... In Camargo, M. R. R. M. (Org.). *Refúgio do eu: educação, história e escritos autobiográficos*. Florianópolis: Mulheres.
- Caneti, E. (1983). *Massa e Poder*. São Paulo: Melhoramento.
- Carvalho, J. M. (1987). *Os Bestializados*. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, J. M. (1990). *A Formação das Almas*. O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- Candau, J. (2011). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.
- David, L. (1906). *Les seize carmélites de Compiègne*. Paris: H. Oudin.

Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

Girard, L. (1985). *Les Libéraux Français 1814-1875*. Paris: Aubier Montaigne.

Gondar, J. (2016). Cinco proposições sobre memória social. *Morpheus*, v. 9, n. 15, p. 19-40.

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. 2a ed. São Paulo: Revista dos Tribunais.

Hunt, L. (2007). *Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras.

Isaia, Artur Cesar. (2016). Congressos Eucarísticos. Cristo Rei celebrado no Brasil da primeira metade do século XX. *Artélogie*, v.9, n.4, [n.p].

Isaia, A. C. (2017). Espiritismo: Educação e Estado Laico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 10, n. 28, p. 63-80.

Koselleck, R. (2006). *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio.

Le Fort, G. (1998 [1931]). *A última ao cadafalso*. Medo e esperança. São Paulo: Quadrante.

Les carmélites mortes pour la foi. (1897). *Bulletin des Congrégations*, n. 104, p. 10-13.

Meis, A. (1997). La actualidad teológica de la obra literaria de Gertrud Von Le Fort. *Teología y Vida*, v. XXXVIII, p. 216-227.

Monod, G. (1876). Du progrès des études historiques em France depuis le XVIe. Siècle. *Revue Historique*, v.1.n.1. p. 05-38.

- Moreira, R. L. (1996). Os diários pessoais e a (re)construção histórica. *Estudos Históricos*, n. 17.
- Orlandi, E. P. (1995). *As formas do silêncio*. No movimento dos sentidos. Campinas: UNICAMP.
- Pierre, V. (1906). *Les bienheureuses carmélites de Compiègne: les saints*. Paris: V. Lecoffre.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 1. 2. n. 1, , p. 3-15.
- Pêcheux, M. (1995). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 2a ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- Prost, A. (1999). Les pratiques et les méthodes. In : RUANO-BORBALAN, Jen-Claude (Coord.). *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*. Auxerre : Sciences Humaines.
- Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas; UNICAMP.
- Saborit, I. T. (2009). *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Santidrián. P. R. (1997). *Breve Dicionário de pensadores cristãos*. Georges Bernanos. São Paulo/Aparecida: Ed. Santuário.
- Sevcenko, N. (1985). *Literatura como missão*. São Paulo: Brasiliense.
- Soeur Marie I. (1836). *Religieuses Carmélites de Compiègne*. Sens: Thomaz Malivin.
- Victor, P. (1906). *Les carmélites de Compiègne: les saints*. Paris: V. Lecoffre.

Zuber, V. (2010). A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI). *Ler História*, n. 59, p. 161-180.

## RELENDO A LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA DO PUNTO DE VISTA DA POÉTICA DA AUSÊNCIA

**Zilá Bernd**

Universidade La Salle, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-2546-6099>

Luiz Ruffato publicou em 2004 a antologia *25 Mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira* (Reccord) e, em 2005, pela mesma editora, *+30 mulheres que estão fazendo a nova Literatura Brasileira*. Verifica-se em ambas as antologias a ausência de escritoras afro-brasileiras. A presente reflexão visa, do ponto de vista da Poética da Ausência, concebida por Fernando Catroga (2009), apontar essa e outras rasuras da historiografia literária brasileira, assinalando o trabalho de representificação exercido por escritoras afro-brasileiras. Em inúmeras publicações elas buscam tornar visível sua presença no cenário da Literatura Brasileira, em obras que lidam com a “matéria da ausência”, inventariando ausências e reconhecendo a herança de seus ancestrais que estiveram na impossibilidade de transmitir seus patrimônios culturais. Suas escrituras desbaratam, assim, os emaranhados fios da memória afro-brasileira, rasurada desde a chegada dos navios negreiros ao Brasil.

Dans ce qui s'est effacé  
Chaque Trace épelle  
Chaque Trace appelle  
(Chamoiseau, 2016) <sup>33</sup>

### 1 INTRODUÇÃO

O que entendemos por “Poética da ausência”? Segundo Venturini, a poética da ausência pode ser definida como “o modo de tornar presente o não existe mais” (Venturini, 2017, p. 139).

---

<sup>33</sup> No que foi apagado / cada traço (vestígio) soeitra / cada traço (vestígio) chama

Em *La matière de l'absence*, Patrick Chamoiseau (2016, p.51), chama a atenção para a *falta fundadora* (le manque fondateur), para falar sobre o que considera “apagamento estruturante” que resiste a tal ponto que todos, inclusive artistas e escritores, acabam por assumir o apagamento, ou seja, a ausência, o desaparecimento de informações e de dados sobre determinado povo, etnia, ou narrativa que corresponda ao interesse dos detentores do poder em ocultar. Aquilo que deixou de ser nomeado é assumido como inexistente. A memória da escravidão no Brasil, assim em outros países, foi rasurada, apagada e depois recontada de diferentes modos, a ponto dos próprios descendentes de escravos tentarem apagar os traços da negritude em suas consciências e até em seus cabelos, na tentativa de tornar invisíveis as marcas do passado e da condição de escravos de seus ancestrais as quais eram percebidas como estigmas:

Primeiro o ferro marca  
A violência nas costas  
Depois o ferro alisa  
A vergonha nos cabelos  
(Cuti, Ferro, In *Batuque de Tocaia*, 1982)

Só recentemente, a partir dos anos 1980, emergem na literatura as vozes que representam a tomada de consciência de ser negros e da importância de tornar visível sua história. A urgência em preencher as lacunas e recontar do ponto de vista negro a história da escravidão no Brasil vai permitir aos negros “jogar o ferro fora” para “quebrar os elos dessa corrente de desesperos” (Cuti, 1982).

Apesar de vozes pioneiras como as de Maria Firmina dos Reis, que escreveu o romance *Úrsula*, em 1859, e Ruth Guimarães, mulher negra que publicou a saga do sertão “do avesso”, como afirma o escritor José de Sousa Martins, da Academia Paulista de Letras, será somente a partir dos anos 1980 que uma consciência negra dilacerada começa a despontar no panorama da Literatura Brasileira. As vozes primeiras como as já citadas, assim como a de Luís Gama e seus poemas satíricos publicados em pleno período escravagista, a de Cruz Souza que representa o limiar de uma consciência do racismo, ou Solano Trindade que cria o teatro Experimental do Negro em 1945, permanecerão na invisibilidade. Mesmo publicações posteriores de

poemas exprimindo uma consciência trágica da escravidão e do racismo como as de Eduardo de Oliveira, Domício Proença Filho e Oswald de Camargo se perdem nos descaminhos e nas ausências da historiografia literária brasileira.

Embora contundentes tais poemas permaneceram invisíveis para a Literatura Brasileira como instituição que deixa sistematicamente de inclui-los nos compêndios de história da literatura brasileira e nas principais antologias que têm funcionado muitas vezes como mecanismos de exclusão. Como se percebe, serão precisos mais de 100 anos da Abolição da escravatura no Brasil para que se inicie, através da emergente literatura negra ou afro-brasileira, o processo de representificação - através de diferentes linguagens - dessas ausências. Reescrevendo a história a partir da visada dos que foram até então invisibilizados, esse importante conjunto de poetas, aos quais vieram somar-se os componentes do Grupo Quilombhoje - que produzem coletâneas anuais, os *Cadernos Negros* que chegaram, em 2019, à 42. edição - permanecerá, contudo, ausente do ensino da literatura nas escolas, fora da maioria das bibliotecas e dos catálogos das grandes editoras, passando só muito recentemente - já no século XXI - a receber prêmios e indicações para academias literárias.

## 2 UM MAPA DE AUSÊNCIAS

Uma das poucas teóricas e professoras de literatura brasileira a empreender a representificação dessas ausências no Brasil, é Regina Dalcastagnè, da Universidade de Brasília. Em seu livro *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado* (2012), ela comprova tais ausências, através de longa pesquisa que se constituiu de questionários e quantificações minuciosas. Partindo da afirmação de Antonio Candido: “Nossa literatura é pobre e fraca. Mas é ela, e não outra, que nos exprime” (1964, p. 10), a pesquisadora argumenta:

Nos exprime não apenas pelo que nos diz, mas também por aquilo sobre o qual cala. Os silêncios da narrativa contemporânea, quando conseguimos percebê-los, são reveladores do que há de mais injusto e opressivo em nossa estrutura social. (Dalcastagnè, 2012, e-book, p. 3936)

Em artigo intitulado “Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na L.B.” (2008), a autora já se preocupava em apontar que “a invisibilidade dos negros e os estereótipos a eles associados não são problemas exclusivos da literatura: estudos sobre jornalismo, telenovela e cinema, apresentam dados similares” (2008, p. 97). Embora obras substantivas tenham sido publicadas nas últimas décadas, como as de Carolina Maria de Jesus (*Quarto de despejo*, 1992); Paulo Lins (*Cidade de Deus*, 1997); Ferréz (*Ninguém é inocente*, 2006); Conceição Evaristo (*Ponciá Vicêncio*, 2003), Ana Maria Gonçalves (*Um defeito de cor*, 2006), *Na minha pele* (Lázaro Ramos, 2017), convidando os leitores a vestirem outra pele, ainda não foram transpostas as barreiras existentes em nossa sociedade, para se enxergar a diversidade cultural, social e racial como riqueza e positividade.

Escritores e escritoras que animam a assim chamada literatura negra ou afro-brasileira estão ausentes das principais antologias como *35 melhores Contos do Rio Grande do Sul* (Maria da Glória Bordini, 2003); *25 Mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira* (Luiz Ruffato, 2004); *30 Mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira* (Luiz Ruffato, 2005); *Os melhores contos brasileiros de todos os tempos* (Flávio Moreira da Costa, 2009), para citar apenas algumas das mais conhecidas.

Por outro lado, o número de publicações de autores afro-brasileiros vem crescendo continuamente tanto em quantidade quanto em qualidade e refinamento escritural. Excluídos das antologias chanceladas por editoras de âmbito nacional, escritores afro-brasileiros assumiram a tarefa de organização de suas próprias antologias como *Cadernos negros 42*, contos afro-brasileiros, de 2019, apresentando 41 autores, em volume de 342 páginas, e *Olhos de azeviche*. Dez escritoras negras estão renovando a literatura brasileira (contos e crônicas), publicado pela editora Malê, em 2017.

Se em algumas destas antologias como as 42 publicadas pelo grupo Quilombhoje desde os 1970, predominam as temáticas de denúncia do preconceito e dos episódios de racismo vividos por seus autores, várias publicações vêm se destacando por ampliar seu espectro temático abrangendo questões relativas a gênero, abusos sexuais, marginalização social, desigualdades, ecologia, enfrentamento, resiliência, enfim todos os temas que povoam a literatura de todos os

tempos como o amor, a amizade, as paixões, os sonhos, a vida, a violência e a morte.

### 3 A MATERIALIDADE DA AUSÊNCIA

De acordo com Patrick Chamoiseau, os *conteurs* do Caribe francófono consideram-se capazes de vencer a morte através de sua arte de contar, pois assim conseguem “transmutar o vazio aparente que a morte suscita em espaço de vida” (2016, p. 32)<sup>34</sup>. De onde podemos depreender a importância da voz e da escrita que podem fazer com que o invisível e o impronunciável emergem sob a forma de narrativas que serão contadas e transmitidas de geração em geração. O autor martiniquenho, considera que o maior desafio para os escritores das regiões submetidas ao sistema escravocrata não é apenas o de negar a falta ou assumi-la, mas o de fazer dela “um imenso horizonte” (p. 51)<sup>35</sup>, recriando “pequenas gêneses”. Note-se aqui a visão de Chamoiseau relativa à representação: trata-se de uma forma de representação capaz de desencadear processos de criação, permitindo a emergência de novas entidades, novos horizontes.

Assim, na visão do poeta e escritor francófono do Caribe, não são os monumentos materiais, nem as estelas, nem as estátuas, nem a visão europeia registrada nos primeiros compêndios de História que nos representam, mas os vestígios memoriais que são ao mesmo tempo individuais e coletivos, sejam eles ligados à nossa comunidade ou trans-comunitários os quais testemunham vivências e um passado onde predominaram injustiças e discriminações. “Enquanto o monumento testemunha sempre a força memorial dominante enraizada e vertical” (Chamoiseau, 1993), para os descendentes de escravos, são as lembranças da senzala e dos quilombos, os tambores e as religiosidades, as artes de fazer de origem africana, assim como a língua crioula ainda viva na região do Caribe, que se constituem em *Traces-mémoires* (vestígios memoriais), ou seja, monumentos imateriais dignos de preservação como quaisquer outros patrimônios materiais.

---

<sup>34</sup> Transmuter le vide apparent que suscite la mort en espace de vie!

<sup>35</sup> Um immense horizon.

Moi créole américain, je chante les histoires contre l'Histoire.  
Je chante les mémoires contre la Mémoire.  
Je chante les Traces-Mémoires contre le Monument.<sup>36</sup>

Se já neste texto de 1993 “Contre les statues: les traces-mémoires”, Chamoiseau salientava a importância dos traços (vestígios, rastros) memoriais, em seu livro de 2016 (*La matière de l'absence*), o autor retoma o conceito salientando que, apesar de frágeis e incertos, os traços-memória são poderosos na medida em que há a possibilidade de serem evocados e ressignificados no presente. Das ruínas, das faltas fundamentais, pode emergir nas senzalas através da música, da dança, da religiosidade e do som dos tambores uma consciência de si que, na contemporaneidade, irá aflorar através da literatura afro-americana. O autor nos lembra da tradição milenar no Benin, país da África ocidental de língua francesa e antigo reino de Daomé, onde, antes de enviarem os escravos para as Américas, os faziam girar nove vezes em torno de uma árvore ancestral, conhecida como a árvore do esquecimento. Esperava-se que com esta prática os escravos perdessem a memória de sua origem e não guardassem nem transmitissem suas memórias e seus rancores às futuras gerações. Talvez essa estratégia tenha funcionado por um período já que até hoje tão pouco sabemos da história africana. Contudo, o esquecimento imposto embora, deixando marcas indelévels na memória dos africanos chegados ao Novo Mundo na condição de escravos, não é definitivo, já que não é possível decidir sobre o apagamento de memórias: os traços remanescentes subsistiram e o som dos tambores africanos foram ouvidos nas Américas. A sonoridade dos tambores dá início às representificações do passado no presente, dando origem ao que hoje chamamos de literaturas afro-americanas e afro-brasileiras, que constituem-se como formas da poética da

---

<sup>36</sup> Eu, crioulo americano, canto as histórias contra a História. / Eu canto as memórias contra a Memória. / Eu canto os traços memoriais contra o Monumento.

IN: Contre les statues: les traces-mémoires (transcrição parcial)  
<https://entrelignesentrelismots.blog/2020/06/21/patrick-chamoiseau-contre-les-statues-les-traces-memoires/>

ausência, ou seja, como formas de representação da continuidade memorial.

Sans vêtements, sans armes, sans valises, sans ustensiles, sans bibliothèques, sans le moindre instrument, ils n'étaient porteurs que de Traces. (Chamoiseau, 2016, p. 150).<sup>37</sup>

Hoje, passados os tempos de (re)fundação dessa poética feita de ausências e traços reatualizados no presente, inaugura-se o que Édouard Glissant chama de Poética da Relação, ou seja, a rememoração do passado associada a estratégias relacionais com o Outro na diversidade das culturas americanas.

#### 4 A FORÇA DE REPRESENTIFICAÇÃO

O trabalho da representação ou da representificação pode ocorrer, portanto, na dimensão de deixar emergir, tornando presente ou materializando o que “não existe mais”, mas também na dimensão criativa da representação que desemboca na emergência de novas entidades, novos horizontes. Em filosofia, o conceito de representificação remete a « rendre de nouveau présent à la conscience un élément absent ou présent, mais caché »<sup>38</sup>.

Em *Os passos do homem como restolho do mundo* (2009), o historiador português Fernando Catroga consagra muitas laudas sobre a importância que tem para ele o conceito de “representificação”. Para o autor:

[...] só com o esquecimento irreversível a morte se transforma em definitivo nada, o diálogo com os signos da ausência é uma re-presentificação, mediante a qual, ao darem futuros ao passado, os

---

<sup>37</sup> Sem vestimentas, sem armas, sem malas, sem utensílios, sem bibliotecas, sem o menor instrumento, eles portavam tão somente Traços (rastros memoriais).

<sup>38</sup> <https://www.cordial.fr/dictionnaire/definition/repr%C3%A9sentifier.php>

vivos estão a afiançar um futuro para si próprios (2009, 7).

Dessa forma, é o esquecimento e não a morte que transforma as pessoas e os acontecimentos em “definitivos nada”. Lembrar é, portanto, manter um diálogo com “os signos da ausência”, é a representificação do passado que garante não só a preservação da memória dos ausentes, como assegura nosso próprio futuro. Nesse sentido, é a metamemória, o terceiro tipo de memória segundo Joël Candau, sendo a primeira a proto-memória (que se confunde com o *habitus*), a segunda, a memória propriamente dita. A metamemória é a “representação que cada indivíduo faz de sua própria memória” (Candau, 2012, p. 23), remetendo, portanto, às “representações de pendor comemorativo que o indivíduo faz de um modo compartilhado” (Catroga, 2009, p. 11). Dessa forma, a recordação se torna prática representificadora quando são gerados enunciados que “ordenam o caos e a descontinuidade *événementielle*, doando sentido à vida dos indivíduos e dos grupos em que cada um se integra” (Catroga, 2009, p. 22).

Assim definido, pareceu-nos oportuna a aplicação de tal conceito à análise da literatura afro-brasileira contemporânea que tenta preencher os vazios e as ausências memoriais através do trabalho da memória, mostrando que os traços e as ruínas do passado podem ser representificados através de poemas, contos e outros tipos de narrativa, trazendo à tona e ressignificando no presente o que se tentou ocultar. Os escritores e escritoras afrodescendentes, ao selecionar as lembranças, mostram que o passado não prescreveu e que a literatura pode apontar novos caminhos no presente e projetar espaços de significação no futuro a partir das reminiscências do passado.

Os autores da literatura afro-brasileira na virada do século XXI encontram-se na difícil situação de representar o irrepresentável qual seja a manutenção na atualidade de manifestações de preconceito e racismo em relação à população negra no Brasil que ainda vive, em muitos casos, em situação de extrema vulnerabilidade, sendo a violência prática corrente até mesmo em relação a crianças e mulheres.

Tomemos alguns exemplos da recente antologia *Olhos de azeviche*; dez escritoras negras renovando a literatura brasileira

(2017). Quem acompanha a negro-literatura, expressão utilizada por Fernanda Felisberto que faz a apresentação da antologia, sabe que, desde seus primórdios nos anos 1980, com o surgimento dos *Cadernos negros* do grupo paulistano Quilombhoje, mulheres sempre participaram das antologias de poemas e contos. É surpreendente, entretanto, encontrar uma antologia composta unicamente por mulheres, embora a participação feminina, como já mencionamos, tenha surgido desde o início dos anos oitenta, sem contar o trabalho das precursoras dos séculos XIX, como Maria Firmina dos Reis, e do início do século XX, como Ruth Guimarães, seguidas por Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves. Vozes vibrantes, portanto, precedem as dez mulheres que compõem a antologia *Olhos de azeviche* cujas autoras dão seguimento à afirmação da consciência negra e à transmissão memorial de suas ancestrais.

Se nas antologias anteriores do grupo Quilombhoje, as narrativas se constroem muito próximas aos referentes do passado escravocrata dos ancestrais e da denúncia de situações de discriminação e de racismo explícito sofrido pelas narradoras, em *Olhos de azeviche*, observamos narrativas de dor, violência e exclusão, mas com um diferencial importante: mulheres negras e não negras são vítimas de violência, opressão e adversidades de todo tipo. Crianças abandonadas, violência policial, situações abusivas são denunciadas, mas o que articula a narrativa é a importância da expressão das subjetividades das autoras e de seu empoderamento enquanto mulheres na sociedade brasileira atual.

Em um dos contos de autoria de Cidinha da Silva, há uma enfática menção à permanência do racismo no Brasil onde, até mesmo em cidades como Salvador (Bahia), com elevado percentual de população de ascendência afro, manifestações de racismo são registradas: “Soterópolis continua linda e os resquícios da escravidão, vivíssimos como sempre estiveram” (2017, p. 32). Representificar é trazer à presença do leitor a representação da catástrofe que foi a escravidão no Brasil e nas Américas, regime sob o qual foram eliminados, só na travessia para o Brasil cerca de 2,5 milhões de africanos, dos 12 milhões embarcados nos tumbeiros <sup>39</sup>, em um dos

maiores genocídios já praticados no planeta. Como admitir que seus descendentes continuem em pleno século XXI a sofrer discriminação? Essa parece ser a pergunta que as dez autoras dos contos incluídos em *Olhos de Azeviche* tentam responder.

Já os dois contos de Conceição Evaristo, *Os Amores de Kimbá* (p. 39-46) e *Di Lixão* (p. 35-37), correspondem à representação da vida como beco-sem-saída, ou com uma única saída que é a morte: no primeiro caso por suicídio e no segundo por abandono. Essa desesperança de personagens negros mas também de personagens brancos nos leva a pensar em um certo impasse da representação ou em um profundo pessimismo em relação à situação do negro na sociedade brasileira, tributária ainda da “era das catástrofes” como pode ser considerado o longo período de escravidão que durou mais de 300 anos em nosso país, sem mencionar a herança trágica da escravidão que foi o preconceito e o estigma da cor da pele.

Podemos citar aqui o pensamento de Arthur Nestrovski e Márcio Selligmann-Silva, que organizaram o coletivo *Catástrofe e representação* (2000), no qual vários autores refletem sobre a dificuldade de representação depois da *Shoah* (catástrofe, em hebraico). Podemos estabelecer um paralelismo entre a Shoah e a escravidão negra no Brasil, já que os crimes cometidos sob a égide do período escravista podem igualmente receber tal denominação:

A consciência da catástrofe modifica nosso modo de perceber e representar, mas também de nos contrapor ao mundo. A exposição rotineira à violência talvez nos obrigue a aceitar, agora, a ampliação dos meios, e acatar o excesso como instrumento de sensibilização [...]

Representar ou não representar: essa é uma entre outras questões antigas, que retornam com acento próprio na era da catástrofe. Representar ou não representar: isto não altera, afinal, a consciência do

que precisa ser dito. “O irrepresentável existe”<sup>40</sup>  
(Nestrovski e Seligmann-Silva, 2000, p. 11)

Miriam Alves cujos contos encerram a antologia, apresenta igualmente situações chocantes para o leitor: duas mulheres negras com relacionamento homossexual são selvagemmente atacadas por policiais que, além de estuprá-las, as agridem verbalmente quando elas já se encontram desfalecidas no chão: “Suas negras nojentas, sapatas filhas da puta, não gostaram? Vão reclamar no inferno” (2017, p. 137). Resta às vítimas compartilhar “angústias e revoltas” já que, como bem sabem, o processo sem testemunhas resultará em nada. “A vida continua”, é a frase final do conto (p. 137).

Observamos nesses contos a noção de que a realidade atual no Brasil para os negros – e também para muitos não-negros é vivida como catástrofe. Em seu livro sobre a escravidão, Laurentino Gomes afirma ter sido a escravidão “uma tragédia humanitária de proporções gigantescas” (2019, p. 34). Ainda segundo o ator, essa foi a experiência “mais determinante da história brasileira” (p.34), de sorte que os reflexos dessa verdadeira barbárie de humilhações e sevícias sofridas pelos negros se reflete em sua descendência até os dias de hoje. A capacidade de representificar através da arte literária todo o sofrimento e todas as injustiças cometidas contra os negros, revela a imensa capacidade de resiliência dos autores afro-brasileiros bem como uma dimensão de criativa da representação.

## 5 CONCLUINDO

A memória é a via régia do inenarrável: é ela que permite, enfim, a entrada do “real” nas palavras, para além da simples higiene ou apagamento. (Nestrovski, Artur. 2000, p. 187)

Preencher as lacunas, reviver o não dito e desmascarar o que foi contado do ponto de vista dos escravocratas, tem sido tarefa da literatura afro-brasileira, embora estejam poetas e escritores bem

---

<sup>40</sup> A citação entre aspas é de Lyotard. *La condition post-moderne*. Paris: Minuit, 1979. APUD : Nestrovski e Seligmann-Silva, 200, p. 11).

conscientes de estarem revelando apenas a ponta do *iceberg*. A Poética da Ausência opera em dois níveis: no da rememoração involuntária e no da evocação consciente que Walter Benjamin definiu como reminiscência. Dito de outra forma, verificamos nos contos analisados o trabalho da reminiscência, ou seja, a procura ativa e consciente de lembranças, e da rememoração, espontânea e involuntária, como a do narrador de *Em busca do tempo perdido*, para quem as lembranças chegam ao presente como *flashes* do passado, normalmente estimuladas sensorialmente por cheiros, gostos, sons, emoções etc.

Os dois exercícios são praticados pelos autores/as da literatura afro-brasileira: as memórias podem aflorar espontaneamente através de processos associativos, mas também podem ser buscadas de modo consciente para que sejam representificadas, pois correm o risco de desaparecer ao longo do tempo. Daí a necessidade de registrar, escrever individualmente, escrever em antologias, em livros, jornais e revistas. Lembrando uma vez mais Fernando Catroga: a prática representificadora deve ser não somente a imaginação mas também a “enunciação que ordena o caos e a descontinuidade do *événementiel* (acontecimento), doando sentido à vida dos indivíduos e dos grupos em que cada um se integra” (2009, p. 22).

O título do livro de Catroga: *Os passos do homem como restolho do tempo* é significativo na medida em que “restolho” aponta para os resíduos deixados no campo após a colheita. Assim, poderíamos depreender que o sentido do título remete à constituição do humano através de fragmentos ínfimos de temporalidades que devem ser reunidas para fazerem sentido. Como sabemos desde os ensinamentos de Maurice Halbwachs, memória e tempo estão interligados:

Como uma sociedade, qualquer que seja ela, poderia existir, subsistir, tomar consciência de si mesma, se não abrangesse com um olhar um conjunto de acontecimentos presentes e passados, se não tivesse a faculdade de retroceder no fluxo do tempo e repassar ininterruptamente os vestígios que deixou de si mesma? Sociedades religiosas, políticas, econômicas, famílias, grupos de amigos, relacionamentos e até reuniões efêmeras num salão, numa sala de espetáculos, na rua – todas imobilizam

o tempo a sua maneira ou impõem a seus membros a ilusão de que pelo menos por algum tempo, num mundo que está sempre mudando, certas zonas adquiriram uma estabilidade e um equilíbrio relativo e nada de essencial nelas se transformou por um período mais ou menos longo.(Halbwachs, 2003, p. 156).

Se tempo e memória têm que ser pensados juntos, a memória exige algo mais do que pensar o tempo somente como linha cronológica. Gilles Deleuze pensa o tempo não como linha (Cronos), mas como “emaranhado de fios, como labirinto”. Nesse sentido, poderíamos interpretar o título de Catroga como o movimento - os passos do homem - no emaranhado de fios de suas múltiplas memórias.

Na literatura do Quebec, Gaston Miron, escreveu um belíssimo conjunto de poemas intitulado *L'Homme rapaillé* (1970), que foi traduzido para o português por Flávio Aguiar como *O homem restolhado*. “Rapailler” significa igualmente reunir a palha dispersa no campo após a colheita e o poeta utilizou-se desta metáfora para conclamar os quebequenses a pensarem-se em termos de unidade em torno da língua francesa, juntando, unindo em um só conjunto, o que estava disperso.

Reunir o que está disperso, o que foi omitido, esquecido, apagado é também a função dos poetas que se inscrevem nesta linha da Poética da Ausência, empenhados em preencher os vazios, as ausências e as lacunas de sua História, contando histórias, restolhando traços-memória, recuperando rastros e pegadas no já tão longo caminho do negro nas Américas. O ato de representificar demanda uma valorização do que foi tirado do esquecimento e relaciona-se tanto com a atividade intencional da reminiscência como com a espontaneidade da rememoração, tornando presente o que se fez ausente.

A Poética da Ausência se realiza no que Maximilien Laroche chamou de “dupla cena da representação”. Para o autor, haitiano de origem e cidadão quebequense, a literatura haitiana se desenvolve em uma dupla cena de representação: uma exterior e oficial que se exprime em língua francesa, caracterizada pela dependência aos “modelos” dos antigos senhores; e outra interior e privada, escrita na

língua crioula do Haiti, “caracterizada pela vontade de resistência à dominação externa” (1991, p. 22-23).

É possível estabelecer também no âmbito da literatura afro-brasileira uma dupla cena da representação: uma escritura voltada para própria comunidade afro, com a intenção de preencher as ausências, deixando aflorar no texto as memórias subterrâneas, e outra voltada para o leitorado em geral, na tentativa de apontar a persistência do racismo e todas as suas múltiplas formas de expressão. Evidentemente que há um processo de intercomunicação dos dois cenários que faz com que resquícios da oralidade afluam no texto, convocando à existência os saberes imemoriais de origem africana. A literatura afro-brasileira se constrói, assim, através da reivindicação da herança, do assumir-se como herdeiros de um patrimônio cultural, cujos textos tentam desbaratar os emaranhados fios da memória afro-brasileira, rasurada desde a chegada dos navios negreiros ao Brasil.

## REFERÊNCIAS

AMARO, Vagner (org.) (2017). *Olhos de azeviche: 10 autoras negras que estão renovando a literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Malê.

BERND, Zilá (2018). *Negritude e literatura na América latina*. Porto Alegre: CIRKULA, 2. Edição (1. Edição 1989).

BERND, Zilá (org.) (2011). *Antologia de Poesia afro-brasileira; 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza edições.

BERND, Zilá (1992). *Poesia negra brasileira – antologia*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro e AGE editora.

BERND, Zilá (2018). *A persistência da memória; romances da anterioridade e seus modos de transmissão intergeracional*. Porto Alegre: Besouro Box.

CADERNOS NEGROS (1998). *Os melhores contos*. São Paulo: Quilombhoje.

CADERNOS NEGROS (2003). *Contos afro-brasileiros*. V. 26. São Paulo: Quilombhoje.

CANDAU, Joël (2012). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.

CANDIDO, Antonio (1964). *Formação da literatura brasileira; momentos decisivos*. São Paulo: Martins, 1. Vol. 2. Ed. revista.

CATROGA, Fernando (2015). A representificação do ausente. IN: \_\_\_\_\_. *Memória, história e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, p. 53-85.

CATROGA, Fernando (2009). *Os passos do homem como restolho do tempo; memória e fim do fim da história*. Lisboa: Almedina.

CHAMOISEAU, Patrick (2016). *La matière de l'absence*. Paris: Seuil.

CATROGA, Fernando (1993). Contre les statues: les traces-mémoires. IN : *Traces-mémoires du baigneur*. Guyane: Editions CNMHS. (Collection Monuments en paroles).

COSTA, Flávio Moreira da (org.) (2009). *Os melhores contos brasileiros de todos os tempos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

DALCASTAGNÈ, Regina (2012). *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Rio de Janeiro: editora da UERJ. Ebook.

DALCASTAGNÈ, Regina (2008). Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na Literatura Brasileira. *Revista de estudos de literatura brasileira*. Brasília: UNB, n. 31, p. 87- 168. <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9434>. (Número sobre relações raciais).

DELEUZE, Gilles (1995). *Mil platôs*. Rio de Janeiro: editora 34.

DOS REIS, Maria Firmina (2018). *Úrsula. romance*. 7. Edição ver. e ampliada. Belo Horizonte: Editora PUC MINAS. Prefácio e organização da edição por Eduardo de Assis Duarte.

GUIMARAES, RUTH (2018). *Água funda*. São Paulo: editora 34. (Prefácio de Antonio Candido escrito para a segunda edição de 2003. A primeira edição é de 1946 pela editora Globo de Porto Alegre).

FERNANDES, Rafael de Souza (2017). Da representação do ausente: corporeidade em arte tumular do cemitério de Coimbra. *Revista Interfaces*, vol. 8, p. 116-126.

GOMES, Laurentino (2019). *Escravidão*, v.1. Rio de Janeiro: Globo livros.

HALBWACHS, Maurice (2017). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

LAROCHE, Maximilien (1991). *La double scène de la représentation; oraliture et littérature dans la Caraïbe*. Québec: GRELCA. (Collection Essais, n. 8)

MIRON, Gaston (1994). *L'homme rapaillé*. Montreal: L'Hexagone. (primeira edição, 1970)

MOREIRA, Douglas C. de Paula (2016). *O fantasma da palavra: a poética da ausência em A menina morta de Cornélio Penna*. Tese de doutorado UFC, Fortaleza.

NESTROVSKI, Artur (2000). Vozes de crianças. IN: NESTROVSKI, Arthur; SELIGANN-SILVA, Márcio. Orgs. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, p. 185-205.

PERRONE-MOISES, Leyla (2016). *Mutações da literatura no século XXI*. São Paulo: Cia das Letras.

Wikitionary. Réprésentifier:

<https://fr.wiktionary.org/wiki/repr%C3%A9sentifier>.

RUFFATO. Luiz (org.) (2005). *+ 30 mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Record.

RUFFATO, Luiz (org.) (2004). *25 mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Record.

VENTURINI, Maria Cleci (2017). História e memória em (dis)curso: Fernando Catroga e a poética da ausência. *Interfaces*, vol.8, ed especial, p. 127-145.

**ISBN 978-989-8797-49-0**