Ñanduty
ISSN:2317-8590

Das Santas Pretas ao Muquifu: (des)continuidade territorial à preservação da memória social[1]

Thayllany Mattos dos Santos (EICOS/UFRJ – mattosdossantos11@gmail.com)

Conrado Neves Sathler (PPGPSI/PPGANT/UFGD – conradosathler@ufgd.edu.br)

RESUMO: Esta narrativa é resultado de uma experiência de campo no museu Muquifu no ano de 2019. Foi possível, por meio das fronteiras de identificação e (des)continuidades históricas e territoriais, sinalizar alguns modos de produção de subjetividades racializadas. Procuro descrever experiências pessoais e de identidade coletiva por meio da análise de práticas discursivas sobre pessoas racializadas e também acerca das práticas racistas. A metodologia se encontra alinhada aos estudos decoloniais e à teoria discursiva. O Muquifu é lido em/por suas expressões de arte e resistência, particularmente nas expressões de um grupo de 14 mulheres do Morro do Papagaio, Belo Horizonte, Minas Gerais. Percebo a subversão criativa frente à remoção territorial como força (re)produtora de linhas fronteiriças que colocam a população local em (des)continuidades de cunho social, abrangendo o frequente deslocamento de seus territórios e a descentralização das expressões de sua cultura, provocando a consequente invisibilização de seus corpos.
Palavras-chave: Discurso; Museu Comunitário; Raça.

From Santas Pretas to Muquifu: territorial (dis)continuity to the preservation of social memory

ABSTRACT: This ethnographic narrative is the result of a field experience at the Muquifu Museum in 2019. It was possible, through the boundaries of identification and historical and territorial (dis)continuities, to signal some modes of production of racialized subjectivities. I try to describe personal experiences and collective identity through the analysis of discursive practices about racialized people and also about racist practices. The methodology is aligned with decolonial studies and discursive theory. Muquifu has been read in/for its expressions of art and resistance; particularly in the expression of a group of 14 women from Morro do Papagaio, Belo Horizonte, MG. I perceive the creative subversion in the face territorial removal as a (re)producing force of border lines, putting the local population in (dis)continuities of a social nature, including the frequent displacement of their territories and decentralization of expressions of their culture, causing the consequent invisibilization of their bodies.
Keywords: Discourse; Community Museum; Breed.

Introdução

No âmbito das Psicologias, a compreensão do campo social é tomada por diferentes atravessamentos metodológicos que sinalizam modos de produção de subjetividades capitalísticas como estratégias de controle e de negociação territorial por diversos grupos

[1] O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

sociais, entre eles os periféricos que constroem suas fronteiras identitárias expressas pelas (des)continuidades históricas e territoriais, como veremos neste trabalho. Em nossa investigação, esses processos são observados a partir de expressões de arte e resistência sem indicar, necessariamente, os limites de comunicação intra/intergrupos e evidenciam os modos históricos de produção de resistências que se cruzam e se ramificam nas populações racializadas do Brasil[2].

Quem pode ter, neste país, sua história respeitada enquanto expressão da cultura imaterial e registrada como patrimônio histórico artístico nacional? O Decreto n° 3.551-4/2000, quando se refere ao Registro, nos diz que o "*Patrimônio Cultural do Brasil*" visa oferecer valor simbólico e histórico também para os bens de cultura imaterial presentes no território nacional, o que institui o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial (IPHAN, 2010: 22). Nessas condições, emergem paradoxos de preservação do patrimônio cultural no Brasil, contexto esse marcado por lutas pelos direitos territoriais e socioambientais.

Assim, toda memória histórica da periferia é digna de ser registrada como patrimônio imaterial, assegurando sua preservação e salvaguarda. O registro do saber local é uma das respostas à elite dominadora que, ao eleger seus padrões sociais construídos com base no discurso cisheterobranco e judaico cristão, exclui potências de multiculturalidade brasileira ao eliminar a classe trabalhadora, cuja maioria é racializada, dos espaços públicos de produção cultural, a exemplo disso, os museus. As memórias socais como propostas de registro imaterial devem ser construídas por iniciativas da comunidade detentora ativa dos bens materiais e imateriais pertencentes a sua cultura.

O Memorial do Quilombo faz parte, hoje, do registro histórico do Museu dos Quilombos e Favelas Urbanos (Muquifu). Foi gerado por iniciativa de moradoras/es do Morro do Papagaio e da igreja Nossa Senhora do Morro que formaram uma Comissão de Paz do Aglomerado Santa Lúcia de Belo Horizonte, no ano de 2007, tendo a "Memória" como tema atendendo à sugestão da historiadora Josemeire Alves Pereira, moradora local nessa época.

Como parte dos trabalhos dessa comissão, as participantes planejaram criar um espaço de guarda a um acervo que continha documentos, dossiês e *kits* de sobrevivência, entre outros

[2] Embora o processo de mobilidade acadêmica tenha sido vivenciado pela pesquisadora Thayllany Mattos, a composição metodológica e a análise discursiva foram construídas de forma conjunta, respeitando a comunicação e o diálogo para melhor aproveitamento da experiência em campo.

materiais. Após observação *in loco*, percebo um acervo extenso que reúne objetos pessoais, quadros, pinturas, imagens de festas, fotografias, brinquedos, instrumentos musicais, memórias de celebrações e de histórias que representam expressões culturais e religiosas de um grupo dessa comunidade.

Em 20 de novembro de 2012, dia da Consciência Negra no Brasil, aconteceu oficialmente o nascimento do museu Muquifu. O padre Mauro Luiz da Silva, em seu processo de formação acadêmica em História e Tutela do Patrimônio Cultural, encarou o desafio de criar o primeiro Museu de Quilombos e Favelas Urbanos do Brasil, tornando-se, junto à comunidade, uma representação da luta e da resistência das pessoas racializadas do aglomerado Santa Lúcia pela preservação da memória coletiva e da salvaguarda de seu patrimônio.

Esse quadro permite as perguntas: quem tem acesso à informação de que seu patrimônio de cultura imaterial tem valor social na formação multicultural brasileira? O que leva a refletir se todos têm direito a proteção de seu patrimônio histórico, artístico e cultural e qual o motivo de tantas propostas arquivadas ou indeferidas pelas agências de reconhecimento oficial? E as periferias, quais são as motivações de tentativa contínua de deslocamento territorial e marginalização desses corpos?

O Aglomerado Santa Lúcia é uma zona periférica de Belo Horizonte que vem sendo desrespeitada pela remoção de moradoras/es, pelo programa de urbanização de vilas e comunidades, atualmente em curso. O Muquifu é tanto uma oportunidade de expandir a voz daqueles que, historicamente, os poderes hegemônicos tentam silenciar quanto de promover, pela construção de acervos, reflexões sobre exclusão social, especulação imobiliária e silenciamento das periferias nas quais vivem as populações racializadas, em sua maioria.

O Muquifu, em nossa época, representa uma luta das pessoas racializadas contra a memória daquilo que era chamado de “máscara do silenciamento” e que fez parte, por mais de 300 anos, de um projeto colonial perverso e racista que visava a desmobilização da resistência social por meio de torturas física e psicológica. Esse objeto de metal era colocado no interior da boca de pessoas pretas/negras e impelia pessoas escravizadas a um sentimento coletivo de medo, pois produzia fome, dor e mudez (Kilomba, 2013). O objetivo principal dessa máscara era manter, por meio da violência, a escassez da distribuição de alimentos e o silenciamento durante a produção agrícola.

Ñanduty
ISSN:2317-8590



Figura 1: Máscara do silenciamento - Jacques Arago. “Escrava Anastácia”, 1817-18]
Fonte: Jacques Etienne Arago - Castigo de Escravos, 1839.jpg – (wikipedia.org)

Utilizando dados de um passado recente como base para uma comparação das diferentes máscaras de silenciamento das populações periféricas da sociedade atual é possível levantar o seguinte questionamento: quem são as populações contemporaneamente silenciadas na sociedade brasileira? A resposta, previsível, confronta diretamente as políticas públicas de Ensino, Saúde, Lazer, Segurança, Habitação, Seguridade Social e Trabalho bem como interdita o acesso às tecnologias e eventos culturais. Além disso, pergunto: quem são os agentes que têm pensado os espaços de transição territorial, política, social e de poder das populações entendidas como minorias?

Para romper os limites de nossa ignorância histórica (re)produzida pelos control(ador)es da memória social, que não suportam a ideia de a boca racializada falar e de sua fala carregar expressão singular, propriedade e ser, ainda, manifestação simbólica do seu movimento cultural e filosófico, invoco Hall que afirma ser a raça “uma construção discursiva, um significante flutuante” (Hall, 2018:1).

A boca (des/re)constrói semanticamente o discurso, pela boca se ganha sentido moral e ético, pela boca falante se atribui sentido à vida, por ela se criminalizam expressões culturais, dissemina-se a intolerância religiosa, questiona-se a capacidade intelectual e é com seu parecer que o extermínio étnico se consolida.

A periferia racializada(e): memória e direito à cidade

A escrita é uma prática discursiva e uma categoria de registro sobre um suporte gráfico/visual. Para pensá-la, proponho colocar em questão, mesmo que brevemente, a instância da letra que é um registro do tipo impresso, efeito inconsciente de recalque. Assim, a

Ñanduty
ISSN:2317-8590

constituição da escrita é convencional, arbitrária, aberta e não fixa, é incompleta e imprecisa. Exemplo disso é o fato de estar aqui posicionando o Muquifu e, consequentemente, analisando-o pela perspectiva da descolonização do pensamento e contribuindo para a divulgação de um espaço cultural fortificado que respeita as diferenciações territoriais, políticas, culturais, identitárias e econômicas. Quando algo escrito afirma a potencialidade de espaços periféricos, esses mesmos espaços têm sua força de expressão ampliada (Sathler, 2016:14) e (re)significada, (re)construída, (re/a)presentada. Entretanto também reforçamos que a escrita foi negada por muito tempo às pessoas racializadas, porém a história oral perpassou por onde a história escrita não esteve.

A Psicanálise, abordagem firmada sobre a incompletude do simbólico, aponta para uma ausência de fórmula que encerre um pensamento, seja ele dito e/ou escrito, exigindo deslocamento das concepções científicas de verdade e realidade controladas a favor da ideia do "há mais", desse algo mais, o devir (Sathler, 2016:15). Portanto, pode-se afirmar que a/o falante/escritor/a/usuária/o da língua modifica a palavra pelo seu ato de fala/escrita e, por consequência, modifica sua verdade e realidade deixando impressa sua marca e interpretação, constituindo lhe pessoa e adonando-se de sua própria discursividade.

A construção da discursividade encontra-se em dois polos passíveis de análise. O primeiro é a memória individual que não se encontra inteiramente isolada e/ou fechada e, para se representar, evoca o passado e se reporta às referências externas fixadas pela sociedade como marcadores da memória histórica. O outro polo, o da memória histórica, sofre diferentes atravessamentos, entre eles os de caráter linguístico e diacrônico que modificam sua interpretação no tempo e no espaço. E, ainda havendo a intenção de reconstituir a memória social de um acontecimento, em sua integridade possível, seria necessário compartilhar todas as (re)produções deformadas e parciais dos membros do grupo. "Pelo contrário, minhas lembranças pessoais são inteiramente minhas, estão inteiramente em mim" (Halbwachs, 1990:55).

Por um lado, a memória individual é um conjunto de funções psíquicas que, por associação, (re)constrói informações no processo de formação pessoal e histórica. Por outro lado, lembranças, esquecimentos, deslocamentos, transformações narrativas e silenciamentos são atravessamentos sociais reconhecidos na memória coletiva como saber local de uma população (Wyzykowski & Frison; 2018). A exemplo disso, apresento algumas considerações

Ñanduty
ISSN:2317-8590

feitas com auxílio do diário de campo[3], registro pessoal de parte da experiência no Muquifu que apresento aqui como releitura e sua relação com a igreja das Santas Pretas[4].

Tudo começou com a organização política de 14 mulheres racializadas da comunidade da Vila Estrela do Morro do Papagaio se reunindo após as missas nas terças-feiras e domingos em torno de uma cozinha onde preparavam o "chá da Dona Jovem".

Essa reunião era também uma forma de acolhimento comunitário com orações, debates e troca de afetos. Foi percebida, pelo grupo, a necessidade de ampliação desse espaço para acolher mais pessoas. Pensou-se em uma capela, um lugar de aceitação no qual pudessem, também, legitimar sua fé e fortalecer o espírito diante das opressões sofridas, considerando que grande parte do espaço para celebração das missas era, na verdade, uma cozinha.



Figura 2: Cozinha da Igreja das Santas Pretas, Muquifu. **Fonte**: Muquifu, 2019.

Na figura 1 encontra-se o registro fotográfico feito em 21 de março de 2019, dia da segunda visita ao Muquifu. De autoria do artista plástico Cleiton Gos, as imagens pintadas nas

[3] Diário de campo escrito durante mobilidade acadêmica externa temporária nacional, em cooperação com a Coordenação de Projetos Educacionais/Ufopa, para promover intercâmbio de experiências acadêmicas.
[4] O nome oficial é Igreja Maria Estrela do Amanhã.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

paredes da Igreja das Santas Pretas são apresentadas como potência figurativa narrada por um paralelo com a história de Jesus e Maria e a dessas 14 (quatorze) mulheres representadas como as 7 (sete) dores e as 7 (sete) alegrias.

Cleiton Gos contou sua experiência de transmitir artisticamente uma história coletiva de luta, (des)ocupação e resistência. Enquanto isso, eu deslocava memórias pessoais ao encontro de minha avó, mulher negra, católica e empregada doméstica por muitos anos. Lembrei-me do racismo atravessando suas relações tendenciadas por uma tabela de cores ilusória e violenta, o que lhe era tão pesado que a constrangia e a forçava a embranquecer-se, dando forma a um imaginário (re)produtor de opressão racial. Como não relacionar essa história tão particular às das muitas senhoras retratadas nessa imagem?

Na figura 1 é possível identificar uma cozinha dentro da capela e, na parede, três histórias. No fundo, a representação do Morro intuindo leituras subjetivas de vivências pessoais, sociais e imaginárias. A primeira figura apresenta a imagem da ascensão de Nossa Senhora em homenagem à "Sá Rainha do Congado", Dona Maria Marta. Essa senhora escondeu sua religião de matriz africana e sua ancestralidade por medo de violências, repressão e exclusão social. Há um peso em não se sentir pertencente a um grupo, há medo de recomeçar e ser rejeitada.

Esse processo violento força estratégias de sobrevivência, enrijece estruturas fóbicas intolerantes e reprime potências multiculturais demonizando-as a favor de práticas religiosas, culturais, políticas e sociais hegemônicas. O silenciamento não é apenas racial, pois extrapola para restrições nos domínios econômicos, trabalhistas, culturais, religiosos e territoriais, transformando pessoas racializadas em mercadorias, em produtos em desvalia. Porém, é necessário indicar a existência de sistemas violentos/exploradores estruturados no patriarcado colonialista que perpassam diferentes camadas de relações sem deixar de atingir diretamente pessoas racializadas, ou seja, esse dispositivo de valoração não é apenas racial, mas é mantido e legitimado pelo discurso opressor racializador.

Permanece, no entanto, o mito da democracia racial, no qual Lélia Gonzalez aprofunda a crítica ao defini-lo como um projeto de nação racialista que se concentra em uma pequena parcela da população dominadora/exploradora e racista, referindo-se à branquitude como detentora de um privilégio racial que constrói permanentemente um discurso de embranquecimento da população lida como racializada e, por isso, a urgência das populações

Ñanduty
ISSN:2317-8590

racializadas (Indígenas, Negras, Quilombolas, Ribeirinhas, Imigrantes) de exibirem a irreverência de sua identidade cultural presente na formação sociopolítica brasileira (Gonzalez, 2020) e combater falas socialmente legitimadas como a do ex-Ministro da Educação Abraham Weintraub:

> Odeio o partido comunista. Ele tá querendo transformar a gente numa colônia. Esse país não é... odeio o termo "povos indígenas", odeio esse termo. Odeio. O "povo cigano". Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios. Só pode ter um povo, não pode ter ministro que acha que é melhor do que o povo (Trecho da Reunião Ministerial de 22 de abril de 2020).

O suposto privilégio encontra-se invisível, é fruto da imaginação colonial. Como poderiam populações racializadas, objetificadas, comercializadas como mercadorias, destituídas do direito de viver e consideradas corpos abjetos, tornadas personalidades em enredos festivos e expropriadas de seus bens, territórios, cultura e humanidade, massacradas em sua construção essencial, terem privilégios?

A segunda imagem na parede representa outra das 14 mulheres, Dona Jovem, a criadora do chá que leva o seu nome e cuja receita é preservada pelo Muquifu - um acontecimento histórico já que se trata da valorização da memória periférica. A memória social se encontra em (des)contínuo processo de (des/re)territorialização de corpos e identidades. Até o ano de 2019, o chá de Dona Jovem estava sendo preparado por Dona Maria Rodrigues.

Na terceira imagem, Dona Jovem é representada na cena da fuga para o Egito, uma vez que a mesma teve também que mudar por diversos motivos não abordados, devido à intimidade das questões. Porém, quando convidada, Dona Jovem comparece aos eventos envolvendo o grupo de oração e o próprio Muquifu.

Algumas dessas mulheres estão vivas. Elas passaram pela comunidade por 100 (cem) anos, basicamente por toda a existência da Vila Estrela. A Dona Santa, falecida em 2011, aos 93 anos, era a mais velha do grupo e talvez fosse a primeira moradora da Vila Estrela. A dona Santa lutou muito pela concretização do espaço e conseguiu assistir a uma missa na capela tão sonhada.

Essas mulheres resistiram e promoveram uma luta pelo direito de exercer sua fé. Nesse contexto, nem Deus era acessível a todas/es/os, pois foi e segue sendo negado pelas estruturas

racistas que impõem uma determinação do que é fé e de como exercê-la, ou seja, impõem intolerância religiosa.

Um dos exemplos desses processos, no Brasil, é o Discurso do presidente Jair M. Bolsonaro, na abertura da 75º Assembleia Geral da ONU, em 2020, ao afirmar que "A liberdade é o bem maior da humanidade. Faço um apelo a toda comunidade internacional pela liberdade religiosa e pelo combate à cristofobia. (...) O Brasil é um país cristão e conservador e tem na família sua base. Deus abençoe a todos" (Assembleia Geral da ONU, 2020). Porém, a Constituição Federal de 1988 é contrária ao posicionamento presidencial, assegurando ser o Brasil um Estado laico e secular cujos atos devem ser desvinculados de princípios religiosos, principalmente quando essa fala defende apenas um segmento da diversidade de crenças praticadas em nosso país e obviamente exclui todas as demais.

O Muquifu é espaço de resistência cultural

Ao afirmar: "faço um apelo a toda comunidade internacional pela liberdade religiosa e pelo combate à cristofobia (...) o Brasil é um país cristão e conservador e tem na família a sua base" (Assembleia Geral da ONU, 2020), o Presidente da República opera exclusões e discriminações, pois o país tem constituição religiosa diversa e, mesmo tendo o catolicismo como religião de número expressivo de adeptas/es/os, não há uniformidade. Há o funcionamento disperso como uma rede com ramificações tensas, carregadas de oposição e com práticas distintas. Além disso, essa fala apaga as numerosas práticas religiosas não cristãs e de matrizes africanas, orientais, indígenas e europeias não cristãs.

Há, também, significativo número de ateus e de pessoas sem religião (Hartmann, 2011) e, ao afirmar que o conservadorismo provoca o efeito de sentido de destacar as estruturas patriarcais colonialistas e heteronormativos como padrão, exclui e discrimina outros tipos familiares como as famílias nas quais as mulheres e mães solos são as principais provedoras, o tipo mais frequente no país (Strücker et al, 2016).

É preciso olhar com profundidade os conflitos territoriais, processos causadores de rompimentos sociais drásticos do ponto de vista da saúde mental e essas mães e demais pessoas excluídas que vivem conflitos externos (os de caráter territoriais) e internos (os de caráter emocional/psicológico). Esse forçado deslocamento territorial atravessa corpos/as pela falta/ausência de identificação pessoal com o lugar de ocupação e resistência, comprometendo

Ñanduty
ISSN:2317-8590

a continuidade das suas relações sociais, tradições culturais e organizações políticas e religiosas, enfraquecendo laços sociais e memórias afetivas, e aumentando o sentimento de não pertencimento e aceitação no mundo.

As populações racializadas (Indígenas, Quilombolas, Ribeirinhas, Rurais, Periféricas) e outros/as grupos/as marginalizados/as têm se levantado em múltiplas formas de expressão da identidade coletiva. Estão retomando o RE positivo se (re)conectando com sua ancestralidade, com o modo de se (re)produzir conhecimento, (re)tomando espaços de (re)produções artísticas-culturais, (re)encantando-se como sua (re)forma de ser/estar no mundo e se (re)sentimentando de vida. Essa (re)organização político-social (re)estabelece os princípios de humanidade desses grupos (re)direcionando suas lutas rumo à retomada pela autonomia e força transformadora de suas ações anarco-pedagógicas.

O Brasil é estruturalmente racista e racializado. Existe uma negação da história como forma de invisibilizar as lutas de retomadas com (des)valorização constante das populações tradicionais numa tentativa de aniquilamentos de subjetividades permitidas à medida que se adequam ao capitalismo e aos seus interesses.

> Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei, assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universal. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de "limpar o sangue", como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 1988 *apud* Gonzalez, 2018:326)

O Morro do Papagaio é resultado de um processo histórico de (des)ocupação territorial, uma tentativa de suprir as necessidades básicas, incluindo o direito à moradia, assegurado pela lei n° 11.124, de 16 de junho de 2005, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social (SNHIS). Essa Lei apresenta como demanda "[...] implementar políticas e programas de investimentos e subsídios, promovendo e viabilizando o acesso à habitação voltada à população de menor renda e [...] III – articular, compatibilizar e apoiar a atuação das instituições e órgãos que desempenham funções no setor de habitação".

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Constantes (des)ocupações e deslocamentos territoriais de famílias se configuram pela marginalização desses/as corpos/as e pela exclusão dos espaços sociais de produção cultural (esporte, lazer, segurança e acesso à cidade). Um exemplo de iniciativa nacional, tentativa de suprir moradias às pessoas enquadradas no perfil socioeconômico de baixa renda, é o programa do Governo Federal "Minha Casa, Minha Vida", criado em 2009, que possibilitou habitação digna em território urbano. Mesmo assim, esse perfil socioeconômico excluiu grande contingente da população urbana de diversas cidades, incluindo Belo Horizonte.

Além disso, pontuo que no caso do Morro do Papagaio as duas comunidades já removidas faziam parte de um projeto em andamento chamado Vila Viva, sem beneficiar antigas/os moradoras/es desse Morro, forçando a população ao deslocamento territorial, segregando suas bases de identificação social e cultural e interrompendo seus modos de produção de subjetividades.

Percebo a falta de uma escuta ativa e continuada como limite à compreensão da complexidade das periferias e do entendimento sobre "vida digna" frente à interpretação dos Direitos Humanos em conformidade com a realidade social e alcance das políticas públicas habitacionais para grupos não abastados economicamente, como aqueles em situação de ocupação territorial, recente ou antiga, resultantes do processo de liberdade frente à colonização.

O processo de homogeneização do *animus social* é observado nas/os ocupantes socialmente organizadas/os para oferecer ao Estado uma resposta em relação ao descaso social e territorial utilizando a desobediência civil "justa" (Thoreau, 2011) e concretizar o direito à moradia como política pública independentemente da presença do Estado.

Conforme o discurso de uma guerra civil, não se busca legitimar o mais fraco como submisso (Foucault, 2008) e sim como sujeito em reação. O que poderia ser encarado sob a forma de ameaça à convivência social daqueles intitulados como escória pelo grande corpo contextual urbano e centralizado pela implantação de uma anarco-didática visa garantir direitos fundamentais, supondo-se, para tanto, a eliminação da tensão pré-estrutural estabelecida por meio da (des)ordem resultante da falta de moradia.

Em contrapartida, há uma narrativa presidencial deslegitimadora da cultura periférica e do acesso aos espaços centrais das cidades para pessoas marginalizadas que perpassa diferentes domínios da vida social como comportamentos, religião, arte e modos de produção

Ñanduty
ISSN:2317-8590

de sobrevivência e de conhecimentos. Essa narrativa ainda apaga, no discurso, a memória da população pobre, periférica, marginal e racializada.

Os marcadores sociais, conforme postulados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), acabam por homogeneizar a leitura que se faz das populações racializadas, representando, dessa forma, contradições discursivas das questões éticas e constitucionais, uma vez que provocam o apagamento das características próprias aos grupos, segmentos sociais, culturas e peculiaridades grupais.

Pessoas em situação de conflitos territoriais estão em (des)continuidade e deslocamento enfraquecendo laços sociais e processos de identificação social e de construção de registro histórico *in locus*. Percebo a liberdade básica como o inalienável direito à moradia aliada à infraestrutura mínima como saneamento básico, asfaltamento e acesso à água potável e à energia elétrica.

Compreendo também que essa liberdade básica é, majoritariamente, inacessível às periferias, tanto pela remoção que força o deslocamento para novas ocupações cada vez mais distantes, quanto pelo interesse do ser capitalista de submeter as populações (mal)ditas minoritárias. E esse processo reduz as possibilidades comunitárias de acesso a pontos de referências de preservação e salvaguarda do seu patrimônio de cultura material e imaterial como símbolo da memória social do processo histórico vivenciado.

Moradoras/es de comunidades periféricas, a exemplo do Morro do Papagaio, vislumbram a liberdade básica como acesso à moradia regularizada e à preservação do seu patrimônio, mas para torná-la possível são necessárias medidas impulsionadoras de desenvolvimento social no nível local e nos âmbitos nacional e internacional (Gonçalves et al, 2012). É necessário valorizar os diferentes modos de produção subjetiva e apoiar, legal e economicamente, inciativas de preservação da cultura viva, assegurando-se, assim, os direitos sob a jurisdição territorial de seus Estados, Municípios e Distrito Federal. Porém, ações como essas, nem sempre são possíveis por conta de estruturas patriarcais racistas.

O racismo coloca pessoas racializadas numa condição desumanizada, um processo muito violento e descaracterizador de sentidos de humanidade a partir da ótica dominante, ou seja, da pessoa branca não vista como branca, mas sim como pessoa, enquanto a imagem de pessoas pretas, indígenas, quilombolas, camponesas e ribeirinhas vem associada às expressões que determinam seus/suas corpos/as no mundo, forçando a subversão de valores culturais.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

A exemplo de processos violentos e cotidianos contra as populações racializadas, percebo o atravessar a rua quando uma pessoa negra se aproxima na mesma calçada, o confundir pessoas negras com possíveis atendentes, independentemente de suas roupas, o comentar "até que você é tal coisa (inteligente, organizada, assertiva, funcional) mesmo sendo negra...", a violação dos direitos humanos que nega/cala/mata a transexualidade/transgeneridade e travestilidade de corpos que não se enquadram à norma. Isso ocorre devido ao pensamento ocidental ser lido, socialmente, como parte do padrão normativo e, consequentemente, mantenedor da estrutura colonial racista.

> Portanto, o valor potencial do construcionismo social feminista ocidental permanece, em grande parte, irrealizado porque, para interpretar o mundo social, o feminismo – como a maioria das outras estruturas teóricas ocidentais – não se pode afastar do prisma da biologia que necessariamente percebe as hierarquias sociais como naturais. Consequentemente, nos estudos de gênero transculturais, as teorias impõem as categorias ocidentais, às culturas não ocidentais e, então, projetam essas categorias como naturais. Os modos como as construções diferentes do mundo social em outras culturas são usadas como "evidências" para a construção do gênero e a insistência de que essas construções interculturais são categorias de gênero à medida que operam no Ocidente, anula as alternativas oferecidas pelas culturas não ocidentais e enfraquece a afirmação de que gênero é uma construção social (Oyewùmí, 2002:15-16).

Nessa centralidade teórica e discursiva na qual seguem visualizando o corpo se encontram posicionadas/os a mulher cis branca e o homem cis branco não marcadas/os socialmente nem obrigadas/os ao deslocamento em massa de seus territórios e à (re)adaptação contínua de modos de (re)produção.

Janelas, histórias e memórias em extinção

Todas essas manifestações cotidianas nos dizem muito mais da estrutura patriarcal racista do que acerca de sujeitos aprisionados nela. As "definições biológica, fisiológica e genética, convidadas a se retirar pela porta da frente, tendem a dar a volta e retornar pela janela" (Hall, 2018:2).

Considero o retorno pela janela possibilidade reflexiva de aspectos segregadores na história do Aglomerado Santa Lúcia, em especial das Vilas Esperança e São Bento, extintas para a construção de um parque na capital mineira, beneficiando moradores de Bairros nobres como o Savassi.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

No ano de 2013, o Muquifu organizou uma das suas primeiras exposições: *"Janelas, Histórias e Memórias em Extinção",* desenvolvida pelo fotógrafo Marco Mendes, com peças gráficas elaboradas pela Agência Perfil de Belo Horizonte. A exposição retratou, em painéis fotográficos, 8 (oito) histórias possíveis de preservação diante das 1.200 (mil e duzentas) famílias desapropriadas, invisibilizadas e metaforizadas por meio do olhar do artista para as janelas das casas que seriam destruídas. Desse modo, cada janela, cada memória, simbolizava uma família deslocada.

O Muquifu é uma narrativa coletiva de atualização e preservação efetivada pela voz ativa da comunidade e, por isso, não seleciona os objetos do museu que chegam e são organizados por meio de trabalho voluntário, solidário e colaborativo. Essa exposição "*Janelas, Histórias e Memórias em Extinção",* por exemplo, foi vencedora do prêmio Abril de Publicidade 2014, e reconhecida por sua relevância social em Pádua, na Itália.

Essa exposição fortalece a resistência da comunidade vinculada às janelas/famílias expropriadas. A princípio, pode parecer contraditório pensar a extinção de duas vilas do Morro do Papagaio como ato de fortalecimento da parte ainda existente. Mas, isso acontece e se torna, cotidianamente, um símbolo da união dessas pessoas e da criação de estratégias políticas de sua preservação.

Essa reflexão nos leva à seguinte consideração: enquanto houver vilas, as janelas expostas no Museu serão visualizadas por/de outros horizontes, pois todas/es/os que lá residem constroem sua história no/com o espaço de pertencimento, sendo, ao mesmo tempo, (re)produtores e (re)produções dessas janelas. Desta forma, a fala negada ecoa naquilo que se entende por lar, representando a dualidade do seu pertencimento frente à face esmagadora da (des)apropriação territorial.

Memórias pessoais e coletivas em um diário de campo

O diário de campo apresentado é resultado da mobilidade acadêmica externa temporária nacional ofertada pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), no final de 2018, quando cursava Antropologia e, concomitantemente, concluía minha formação em Psicologia em outra instituição. Com essa mobilidade, vivenciei diferentes trocas acadêmicas, sociais e culturais. Na Escola da Ciência da Informação da UFMG, no Núcleo de Estudos sobre Performance, Patrimônio e Mediações Culturais (NEPPaMCs), sob a tutoria do Prof. Dr.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Rubens Alves da Silva e o apoio de Samanta Coan, conheci o museu Muquifu, em 13 de março de 2019.

Essa experiência me proporcionou identificação pessoal: (re)conheci-me naquele espaço, no cheiro do lugar, nas imagens pintadas nas paredes e nos objetos. Foi inevitável controlar os afetos em mim aflorados e as recordações desses afetos como experiências genuínas. Se a particularidade dos processos de apropriação e reconhecimento e a experiência de cada pessoa com o espaço se configura em uma relação única, em mim se deu a identificação como resultado das marcações naquelas histórias nas paredes.

A museologia na periferia é subversiva e mantenedora da tradição cultural de pessoas marginalizadas. Foi com a pesquisa científica "Estética Decolonial: uma análise de exposições de museus comunitários", da Doutoranda Samanta Coan, que vi minha experiência com o campo de atuação ser transformada pela identificação pessoal em favor da memória coletiva. A possibilidade da pesquisa por meio da Universidade Pública conferiu trocas de afetos a meu aprendizado acadêmico.

O Muquifu afetou-me de diferentes maneiras e, entre essas afetações, considero a relação da Igreja das Santas Pretas com o Museu uma das mais tocantes. A Igreja faz parte da história do Museu, pois ele foi construído no interior do templo religioso. Essa Igreja, ao ser comutada pela/com a comunidade, gerou novas perspectivas de cunho vivencial, social e religioso capazes de, ao mesmo tempo em que sacralizam suas exposições, mostras e instalações, profanam e sincretizam artisticamente o aspecto religioso das ações da comunidade em que se insere.

Emocionei-me na primeira vez em que entrei na instalação *"Doméstica, da escravidão à extinção: uma ontologia do quartinho de empregada no Brasil"*. Aquela sensação me causou incômodo e desconforto, gerando reflexões como "Então, foi em um quarto como esse que minha avó, tias e mãe estiveram?!"

Em um de seus artigos, Pe. Mauro pontua que "as pessoas que vivem ou já viveram nesses pequenos ambientes, geralmente escondidos entre a cozinha e a área de serviço, são convidadas a deixar registradas nas paredes partes de suas memórias" (Silva, 2016:10). Entre os depoimentos escritos nas paredes da instalação, apresento a seguir a imagem da escrita sob a forma de protesto/poesia.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

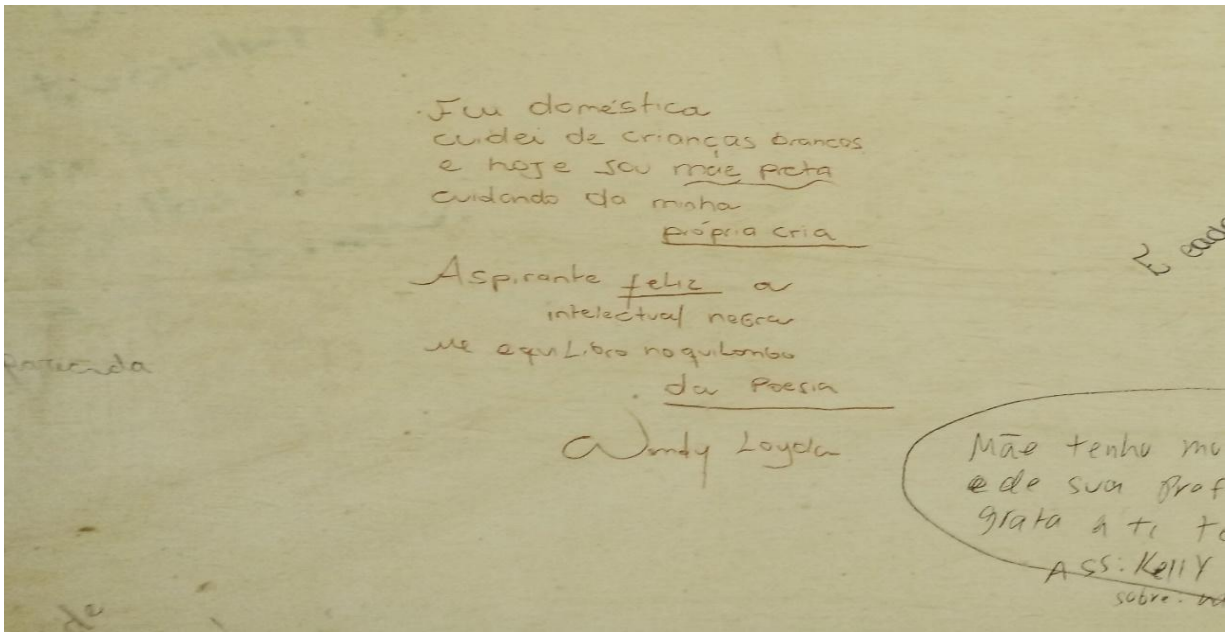

Figura 3: Escritos na parede de uma ontologia do quartinho de empregada domésticas no Brasil.
Fonte: Acervo da autora, 2019.

Ler os registros deixados por pessoas da comunidade na Instalação do Quartinho de Empregada, com letras tão pequenas quanto aquele quarto, conferia todo peso da consciência de classe, raça e identificação cultural e, então, compreendi o valor e a resistência das mulheres racializadas da minha família (avó, mãe, tias). Minha avó foi empregada doméstica e, diferente de Loyola que escreveu na parede: "Fui doméstica/ cuidei de crianças brancos (sic)/ e hoje sou mãe preta/ cuidando da minha própria cria./ Aspirante feliz a intelectual negra,/ me equilibro no quilombo da poesia", minha avó cuidou das crianças brancas de seus empregadores-exploradores e de suas crianças da forma que podia, não terminou os estudos, mas sua poesia, luta e resistência transcenderam nossas existências.

É possível identificar melhorias como descanso semanal remunerado e 13º salário no mercado de trabalho e, ainda assim, evidenciar resquícios da escravidão no exercício de algumas profissões. Isto se observa nas ausências de políticas públicas eficazes para a democratização do acesso aos bens essenciais à dignidade humana como terra, renda, saúde e emprego formal, ou nas lacunas decorrentes dessa ausência. Todas essas dificuldades são evidenciadas na vivência de trabalhadoras domésticas que, até pouco tempo, não estavam incorporadas ao campo de abrangência à CLT.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

A Emenda Constitucional nº 72/2013, conhecida como "PEC das domésticas", foi reivindicada constantemente a fim de regulamentar o exercício da profissão (Biavaschi, 2014). Dois anos após a promulgação dessa proposta, a luta continuada obteve mais uma conquista quando da sanção da Lei nº 150, estabelecendo sete novos benefícios para a classe de trabalhadoras domésticas (Francisco et al, 2015).

Nesse ponto e nesta altura, percebi avanços nos direitos trabalhistas, porém, quando se pensa no percurso histórico para alcançar esses direitos, deparamo-nos com uma estrutura de exploração racista e sexista. A maioria das trabalhadoras domésticas(es/os) são mulheres racializadas(es), pobres e periféricas. Com a aprovação da PEC das domésticas, em 2013, as trabalhadoras tiveram seus direitos assemelhados às demais trabalhadoras/es urbanas/os. Infelizmente, nos governos de Michel Temer (2016-2018) e Jair M. Bolsonaro (2019-2022) tivemos retrocessos acentuados nos direitos trabalhistas e previdenciários.

As condições de trabalho de empregadas domésticas eram análogas à escravidão e pendem, até os dias atuais, ao preconceito e às discriminações social e religiosa presentes em diferentes setores da sociedade e da política nacional, sendo, também, um reflexo de ações segregadoras, excludentes e racistas (Biavaschi, 2016).

Quem se lembrará, ao final da pandemia de Covid-19, da empregada doméstica, idosa de 63 anos como uma das primeiras vítimas de coronavírus no Brasil? Essa senhora percorria cerca de 120km de sua casa, na periferia Miguel Pereira, até o alto Leblon, na zona sul do Rio de Janeiro, onde trabalhou por mais de dez anos até apresentar, em 16 de março de 2020, os primeiros sintomas do coronavírus, morrendo no dia seguinte.

Observe-se o descaso da empregadora-exploradora que voltava de viagem recente da Itália, país que registrava o maior número de mortes pela doença no mundo, como espelho do racismo estrutural e da divisão de classes, incapaz de considerar a vida da funcionária-explorada digna de preservação. Por isso, insisto: vidas racializadas importam!

Eu sou o amálgama do afro-brasileiro com o europeu, socialmente lida como parda, filha de mãe racializada – empregada doméstica na adolescência, hoje técnica em enfermagem –, neta de avó preta e sobrinha de tias racializadas. Como não me orgulhar profundamente das mulheres trabalhadoras da minha família que romperam com o longo histórico de escravização subvertendo a lógica estigmatizante da pobreza e de trabalhos subalternos dos mais variados tipos. Essas e outras mulheres racializadas e resistentes sobreviveram no tempo

Ñanduty
ISSN:2317-8590

e no espaço e continuam vencendo o preconceito, a solidão e o racismo para que a nossa história continue sendo contada de diferentes lugares sociais, políticos e econômicos.

Hoje alcancei a condição de pesquisadora não-branca porque as mulheres racializadas e resistentes da minha família ocuparam espaços antes interditados. Nossos corpos contam processos de luta, subversão e sobrevivência. Sou a soma de todas as mulheres racializadas que sobreviveram à violência, à exploração sexual, à subtração da força de trabalho, à escravidão europeia patriarcal racista e se mantiveram vivas ressignificando os sentidos das opressões vivenciadas por meio de sua organização política e social, tal qual as mulheres do Muquifu.

Estamos por todas as partes e nossas vozes continuarão a comunicar o levante popular das populações racializadas no Brasil. Por esse motivo, os estabelecimentos de ensino, na condição de bem público, deveriam trazer as qualidades do antirracismo e antifascismo, e abarcar a inclusão e a não segregação. Conforme pude perceber ao longo de minha formação, devem ser colocadas à disposição das "minorias" (Povos Tradicionais Indígenas, Quilombolas, Populações Racializadas, pessoas com deficiência LGBTQIAP+ e outras), garantias de direitos conquistados - acesso à saúde, lazer, transporte público, habitação/moradia, infraestrutura, saneamento básico, energia elétrica, água potável, alimentação de qualidade e emprego com remuneração condizente - na construção de uma sociedade justa e de combate às estruturas fóbicas, segregadoras e racistas.

Devemos utilizar a academia como um dos meios possíveis para possibilitar o debate e impulsionar estratégias de participação ativa das populações racializadas. As universidades são, sim, majoritariamente, "espaços brancos, onde o privilégio de falar tem sido negado às pessoas pretas e não brancas" (Kilomba, 2019:3). Esse cerceamento é encontrado no silenciamento das periferias e no seu constante deslocamento favorecendo os interesses do capital, como no caso das Vilas Estrela e Esperança.

A negação da escravidão encontra-se escancarada nos olhares, discursos e lugares. Pessoas racializadas, violentamente silenciadas, passaram a não se perceber como sujeitos interessantes e interessadas/es/os e, mesmo assim, subvertendo a lógica, encontraram formas de dar (des)continuidade à preservação de seu legado histórico, cultural e territorial, embora esse último nem sempre seja possível.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

A história vinha sendo contada por brancos. As pessoas racializadas e não-brancas foram objeto de estudos etnográficos, de pesquisas científicas e de experimentos laboratoriais e foram postas em textos descritivos, categorizados, explicados, sintetizados, relatados, expostos e desumanizados. Não falaram de tradições, pelo contrário, manifestaram suas interpretações apressadas e sumarizadas.

Como bem apontado por Grada Kilomba: "Quando eles falam é científico. Quando falamos é não científico; universal/específico; objetivo/subjetivo; racional/emocional; imparcial/parcial; Eles têm fatos, nós temos opiniões, Eles têm conhecimento, nós temos experiências" (Kilomba, 2019:4).

O Muquifu constrói e preserva a memória social e é um movimento contemporâneo carregado de ancestralidade, de afirmações etnicorraciais e de ensinamentos quilombolas. Esse espaço apresenta continuidades a partir de suas descontinuidades. É protagonista da luta pela democratização dos direitos culturais e pela garantia de políticas públicas de inclusão social e econômica. No artigo "*No Muquifu as paisagens mudam e a cultura resiste*" (Silva, 2016), Pe. Mauro conta sua experiência como pessoa negra, filho de pai preto e mãe branca, entendido socialmente como "moreninho", símbolo do racismo estrutural e da tentativa de aniquilamento de subjetividades racializadas e aborda, também, aspectos do fazer museológico como registro de desigualdades raciais, socioeconômicas e urbanas de fronteiras marcadas por (des)continuidades territoriais e por resistências contínuas à invisibilidade das populações periféricas.

Nada definitivo, tampouco passageiro

Há, no Brasil, uma estrutura colonialista de produção cultural e de museologia não muito diferente de outras partes da América do Sul e do mundo. Histórias contadas nos Museus das metrópoles não representam as populações racializadas, embora estejamos por diversas partes do planeta compondo inúmeras narrativas identitárias, entre elas, músicas, danças, esportes e culinárias. Museus comunitários no Brasil não têm recebido incentivos políticos e financeiros, isso se deve ao pouco interesse pela história periférica.

A pandemia Covid-19 escancara a tentativa de aniquilamento das populações racializadas por meio da naturalização e das ações governamentais de cunho genocida e elitista. Seria esse mais um processo de segregação e limpeza étnica? Os quilombos exercem

Ñanduty
ISSN:2317-8590

resistência cultural e política desde o início da colonização, sendo um movimento social presente em muitos países da América Latina e do Caribe.

A história das populações racializadas transita entre a resistência inevitável, em prol da sobrevivência, e as tentativas de higienização e embraquecimento racial e cultural. O Aglomerado Santa Lúcia é o encontro de comunidades racializadas que dialogam a partir de uma experiência multiculturalista local.

As redes sociais de museologia quilombola (Instagram: @museologiakilombola, @muquifu, @museuafrobrasil, @museudamare, @museudabahia, @museupernanbuco e outras) têm cumprido o papel de conscientização nacional pela visibilidade das populações racializadas. No entanto, a criação e permanência de museus comunitários continua sendo um desafio político, histórico e identitário.

Dessa forma, é possível compreender "que conhecemos nossa memória pessoal somente do interior, e a memória coletiva do exterior, haverá com efeitos entre uma e outra um vivo contraste" (Halbwachs, 1990:55) e, embora entenda os acontecimentos dos quais fomos testemunhas, o reproduzido não passará de uma tentativa deformada de atingir o evento passado. Por isso, as memórias do Morro do Papagaio não são completas, pois, como ocorre com todos os fatos históricos, são construídas na incompletude simbólica, como aponta Sathler (2016:16).

Os estabelecimentos de ensino têm se interessado pela memória social ou pelo seu resgaste nas últimas décadas. Esse crescimento tem caracterizado subjetivamente novos modos de produção e direcionado, também, os interesses capitalistas apoiados nessa força de trabalho, segundo os quais "tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos*"* (Deleuze & Guattari, 2010:14).

O registro do saber local, como patrimônio material e imaterial, é uma restituição de histórias invisibilizadas pelo racismo, evidenciadoras do suposto abismo intelectual como modo de apreciação da arte em uma tentativa de tornar a cultura mera (re)produtora de mercadorias em uma sociedade marcada pela (re)produção, distribuição e consumo que se olvida de suas minorias racializadas e premeditadamente apartadas para as periferias.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Considerações finais

Procurei descrever experiências pessoais e de identidade coletiva frente às práticas discursivas racializadoras. A redação composta por quatro itens percorre a memória pessoal e coletiva, retratando experiências por ruas periféricas em (des)continuidade. As memórias e pinturas preservadas pelo Muquifu e na Igreja das Santas Pretas subvertem, em certa medida, narrativas colonialistas, (re)produzindo posições políticas frente à iminente remoção de territórios.

No primeiro item, ***As periferias estão racializadas, têm memória e Direito à cidade?!*** o enredo contido na obra de arte na parede da Igreja aponta a transitoriedade das posições políticas das 14 (catorze) mulheres e o (des)contínuo deslocamento que traça um paralelo com a história bíblica de Jesus e Maria e produz, a cada encontro, troca de afetos como em uma terapia diante das alegrias e dores enfrentadas. É importante lembrar - massacres culturais de pessoas racializadas não são apenas uma tentativa de homogeneização, são um trabalho em contínuo avanço, tendenciando modos de produção, distribuição e consumo, subalternizando direitos trabalhistas, coagindo à repressão religiosa e ao deslocamento territorial.

O segundo item - ***O Muquifu é espaço de resistência cultural*** reafirma a resistência das expressões culturais periféricas frente ao mito da democracia brasileira e às controvérsias encontradas nas declarações presidenciais em relação à Constituição Federal de 1988, segregando em seu discurso também a multidiversidade cultural, política, religiosa e de gênero. A instalação ***Janelas, Histórias e Memórias em Extinção*** conta a história de 8 (oito) janelas preservadas em fotografias diante de mais de 1.200 (mil e duzentas) janelas removidas, fato que revela posições políticas transitórias. Essas janelas se deslocam, operando modos de funcionamento singulares a partir das iminentes reconfigurações territoriais.

O terceiro item - ***Memórias pessoais e coletivas em um diário de campo*** trata da declaração política do ex-ministro da Educação sobre um suposto privilégio das populações racializadas tal qual fruto da imaginação colonial racista, pois populações racializadas periféricas são transformadas em enredos festivos como ocorre no carnaval com fantasias *Black Face*, quando as indígenas e ciganas e suas expressões religiosas são tratadas como folclóricas. Discursos em contradição são elevados ao absurdo. Lá, onde enxergam privilégios, há expropriação de bens, territórios, cultura, humanidade. E, também, há

Ñanduty
ISSN:2317-8590

subversão das posições políticas ocupadas por mulheres e pessoas racializadas e transformação nas simbologias identitárias consumidas pelas periferias.

Sob a ótica cisheterobranca, a intenção de tornar as populações racializadas embranquecidas encontra-se em curso. Cada paleta de cores pretas destoa, provocando ressignificações identitárias e necessidade de uma (re)construção/(re)significação social que pode ou não ser aceita por pessoas não racializadas. A mobilidade acadêmica da UFOPA (Amazônia) para a UFMG (Cerrado) me proporcionou identificação, reconhecimento das potencialidades do saber local e autocrítica nos olhares adormecidos pela norma colonialista identificada, com folga, na estrutura de exploração das forças de trabalho ditas subalternas que agem pela preservação e salvaguarda do patrimônio de cultura imaterial, a oralidade.

O último item - ***Nada é Definitivo, tampouco Passageiro*** apresenta a luta pelo reconhecimento e preservação das expressões culturais racializadas demonstrando que nada tem sido definitivo quando se trata de direito dessas populações, e que a tentativa de silenciamento não foi apenas um rito de passagem da colonização, pelo contrário, encontra-se enraizada nas mais diversas expressões comportamentais em nosso país.

Portanto, como poderia um museu comunitário, tal qual o Muquifu, transitar entre o definitivo e o passageiro? O que se entende é haver uma lacuna histórica, política e identitária, fruto da negligência com as populações racializadas excluídas da construção democrática de políticas públicas de defesa de direitos de inclusão social e de promoção de equidades que, ao final, resistem à construção de uma sociedade multicultural, onde trabalhadoras/es são apropriadas/es/os pelo ser capitalista como (re)produtoras/es em desvalia.

Referências

BRASIL. *Lei nº 11.124, de 16 de junho de 2005*. Dispõe sobre o Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social –SNHIS, cria o Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social –FNHIS e institui o Conselho Gestor do FNHIS. Publicada no DOU de 17.6.2005. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/l11124.htm>.

BIAVASCHI, Magda Barros. 2014. "Os direitos das trabalhadoras domésticas e as dificuldades de implementação no Brasil: contradições e tensões sociais". *Friedrich Ebert Stiftung*.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

BIAVASCHI, Magda Barros. 2016. “O processo de construção e desconstrução da tela de proteção social do trabalho: tempos de regresso”. *Estudos Avançados [S. l.]*, 30(87):75-87. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/119116.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Felix. 2010. *O Anti-Édipo capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Ed. 34.

FOUCAULT, Michel. 2008. *Segurança, Território, população***.** Rio de Janeiro, Martins Fontes.

FERNANDES, Florestan. 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

FRANCISCO, Daniele Monteiro et al. 2015. “O trabalho doméstico e sua regulamentação”. *Colloquium Humanarum*, 12(Esp): 787-793.

GONÇALVES, Natália Martins et al. 2012. A organização e a ocupação do espaço urbano nas cidades do século XXI: impactos das políticas públicas do Brasil dos anos 90 no direito de ir e vir no ambiente local. *Amicus Curiae.* 9(9): s/p.

GONZALEZ, Lélia. 2018. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo, UCPA Editora.

GUATTARI, Felix, ROLNIK, Sueli. 1996. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. 4º ed. Petrópolis, Vozes.

HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. **Vertice.** 2º Ed.

HALL, Stuart. 1995. *“Raça, um significado flutuante?” Conferência de 1995 (Race, the Floating Signifier)*. Disponível em: http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/

HATMANN, Luciana. 2011. *Gesto, Palavra e Memória: Performance narrativas de contadores de causos*. Florianópolis, EdUFSC.

IPHAN. 2010. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois. Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil*. 2° ed. Brasília, IPHAN - Departamento do Patrimônio Imaterial.

KILOMBA, Grada. 2019. Quem pode falar? Falando no centro, descolonizando o conhecimento. In: KILOMBA, Grada. *Memórias de plantação: episódios de racismos cotidiano.* Rio de Janeiro, Cobogó. [Cap 2: 4– 9].

KILOMBA, Grada. 2013. “A máscara”. *Plantation memories. Episodes of everyday racismo*. Budapest: Interpress. Traduzido: Jessica Oliveira de Jesus. Disponível em: http://www.pretaenerd.com.br/2017/02/mascara-grada-kilomba.html

MARTINS, José de Souza. 2018. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano.* São Paulo, Contexto.

PRESIDENTE BOLSONARO, J. M. 2020. *Fez discurso de abertura da 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) em 22 de setembro de 2020.* Licença de atribuição Creative Commons (reutilização permitida). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=821wal-DuEA.

SATHLER, Conrado Neves. 2016. *Formações subjetivas: o sujeito à luz da teoria dos discursos*. Dourados, UFGD.

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL. MJSP - Polícia Federal. Ditec- Instituto Nacional de Criminalística. Laudo Nll 1242/2020 - Inc/Ditec/Pf. *Laudo De Perícia Criminal Federal. (Registros de áudio e imagens da Reunião Ministerial, 22 de abril de 2020).* Acessada: https://www.youtube.com/redirect?q=https%3A%2F%2Fwww.poder360.com.br%2Fgoverno%2Fleia-a-transcricao-dos-trechos-da-reuniao-ministerial-destacados-pelo-stf%2F&redir_token=QUFFLUhqbmRqWTVtbWx4TzgtZDJaSm1RaENNUVRRYm10UXxBQ3Jtc0traTM5RWhTV29STDNfVTYxVWtjYWttZmRWYTA1OHpfQUpMVjRtYnNuaDZPcnlERVB6amRFclhUXzB5bGlNNnloTUxDWEF2aldGdjRrTjcyNWRnelFiSkZTV0NWT2lZcUhWVDBjeHVOZUtDM19KQTZTaw%3D%3D&event=video_description&v=VkCTwQH55Ic.

SILVA, Padre Mauro Luiz da. 2016. *No Muquifu as paisagens mudam e a cultura resiste.* http://portaleventosacademicos.pucminas.br/index.php/simposioics/VSICS/paper/download/772/195.

STRÜKER, Bianca et al. 2016. *“Bela, recatada e do lar”: os novos desdobramentos da família patriarcal.* XII Seminário internacional, demandas sociais e políticas públicas na sociedade contemporânea, UNISC.

THOREAU, Henry David. 2011. *A Desobediência Civil.* Porto Alegre, L&PM.

WYZYKOWSKI, Tamini e FRISON, Marli Dallagnol. 2018. “Contribuições do trabalho educativo na constituição social da memória humana”. *Cad. Pesq*. São Luís, 25(2):11-32.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. 2002. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York, Routledge. [391-415].