

Racismo Ambiental a serviço do Progresso: O Museu da Resistência da Boa Esperança Contra a Colonialidade

Lorena Francisca de Oliveira Castro¹, Jóina Freitas Borges² & Vinicius Melquiades dos Santos³

Environmental Racism in the Service of Progress: The Museum of Resistance of Boa Esperança Against Colonialism

Introdução: Dos Museus Elitizados aos Museus Comunitários

Os Gabinetes de Curiosidades, que podem ser compreendidos como os antepassados dos museus modernos, surgiram nos séculos XV e XVI, principalmente na Europa, e estavam intimamente ligados aos centros de poder da época, como as monarquias, as igrejas e às coleções particulares. O colecionismo que produzia muita informação, mas pouco conhecimento, deu origem aos gabinetes de curiosidades e antiquários que exibiam objetos raros e exóticos que refletiam a exploração de povos não ocidentais, corroboravam a narrativa unilateral de uma elite dominante que tinha por objetivo consolidar seu poder e hegemonia.

O Renascimento, que se estende principalmente entre os séculos XV e XVI, trouxe uma revalorização das artes e do saber antigo, o que se reflete nos acervos da época. Essas coleções, inicialmente formadas por objetos da antiguidade, passaram a incluir uma variedade ainda maior de itens, como tesouros e artefatos oriundos das novas terras “descobertas” nas Américas e na Ásia, além das produções artísticas daquele período (JULIÃO, 2006, p. 18).

Os museus não apenas armazenavam e exibiam artefatos de culturas “exóticas”, mas também ajudavam a reforçar as ideologias coloniais, apresentando as sociedades subjugadas como “primitivas” ou “não civilizadas”, enquanto as potências exploradoras eram exaltadas como responsáveis pelo “progresso” e “civilização” de sujeitos subalternizados, se tornando assim espaços de celebração do poder imperial, e de representação da superioridade cultural ocidental que reafirmava o discurso eurocêntrico e os estereótipos raciais e culturais. Posteriormente, a musealização foi utilizada como estratégia de preservação e, também, como um modo de manter a posse sobre os artefatos pertencentes ao outro. Ressalta-se que muitos vestígios materiais presentes em seus acervos eram apresentados sem contexto, o que contribuía para o apagamento de diversas culturas que já eram sistematicamente inferiorizadas no discurso colonial.

Nesse contexto de crescente problematização sobre quem tem o direito de narrar e preservar a memória coletiva, os museus passaram por transformações significativas. A partir

¹ Arqueóloga. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia Universidade Federal do Piauí (UFPI). Cursa Especialização em Educação Patrimonial: Escolas, Museus e Comunidades na Universidade Federal de Goiás. lorenafranciscaoliveiracastro@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0006-2251-6413>

² Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense com pós-doutorado na Universidade Federal do Ceará na Linha de Pesquisa: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Professora do Curso de Arqueologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). joinaborges@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0744-6841>

³ Mestre e o Doutor em Arqueologia (MAE/USP). Professor do Curso de graduação em Arqueologia e do Programa de Pós-graduação em Arqueologia (PPGArq) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). melquiadesvinicius@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0001-0185-2294>

da segunda metade do século XX, o museu passa a ser percebido como um espaço dinâmico de relevância social e cultural, e que atua mais próximo da realidade das comunidades, o que contribui para a integração social e autorreflexão sobre o impacto que essas instituições têm sobre as ideias de patrimônio, de preservação da memória coletiva e da identidade que, na grande maioria dos casos, não são representadas em coleções de arte, artefatos históricos e grandes monumentos. Assim, ao longo dos anos, a ideia de museu tradicional e normativo foi se transformando quando sua função social passou a ser questionada, impulsionando a democratização de espaços anteriormente elitizados, assim como a representatividade da alteridade em suas exposições. Para tanto, novas correntes de pensamento começaram a desafiar a concepção tradicional museológica, conforme apresentado por Judite Primo

A Museologia, ao longo da segunda metade do século XX e início do século XXI, foi se moldando a luz das exigências da sociedade em prol da assunção de novos modelos museais, novos processos e práticas que assumissem um caráter mais inclusivo, modelos e processos que dessem conta da diversidade cultural, temática, étnica e de gênero. Essa mudança foi sendo construída em diferentes territórios e contextos sociais e se verificam um pouco por todo o mundo. (2019, p. 5):

O compromisso da Museologia com a sociedade inclui esforços para repatriar artefatos culturais às comunidades de origem, revisar narrativas históricas para incluir perspectivas marginalizadas e promover a diversidade e a inclusão com o objetivo de reconhecer e confrontar o legado colonial dessas instituições e transformá-las de lugares de salvaguarda e exposição de acervos para instituições de memória pautadas na multivocalidade.

Embora a preservação de artefatos continue sendo uma parte importante do trabalho dos museus, há uma ênfase crescente na preservação ambiental e sustentabilidade. Ademais, estas instituições também estão se envolvendo ativamente em questões sociais e políticas, utilizando suas plataformas para advogar por práticas mais democráticas na sociedade. Esse processo é evidente na busca de transformação dos museus, de espaços elitizados para instituições comunitárias, que refletem as mudanças nas sociedades contemporâneas e o crescente reconhecimento da importância da diversidade cultural. A inclusão de novas formas de expressão cultural tem representado um avanço significativo na democratização da cultura e no fortalecimento da identidade coletiva.

Nas últimas décadas a Museologia tem passado por mudanças teórico metodológicas significativas: a abertura do Museu à sociedade, a descentralização das ações museológicas, o alargamento da noção de patrimônio e sua utilização como fator de desenvolvimento integrado, entre outras. Museus comunitários, Ecomuseus, Museus de Território, Museus escolares, enfim, espaços diversificados passam a ser cenários do “fato museal” num esforço constante de democratização não apenas do acesso, mas também da seleção e produção do patrimônio cultural (WICHERS, 2010, p. 39).

As críticas e os movimentos sociais como os direitos civis, os direitos das mulheres, justiça social e ambiental, assim como o movimento negro, feminista e LGBTQIAPN+ tiveram e têm tido um impacto significativo nas práticas museológicas, levando a uma reflexão sobre a necessidade de ampliar a representatividade e a inclusão de diferentes culturas e classes sociais. Indubitavelmente, a participação comunitária é essencial para garantir que as políticas, programas e ações museológicas sejam equitativas e sensíveis às necessidades e perspectivas daqueles que por elas serão afetados, logo é de suma importância envolver as coletividades no processo de tomada de decisão e gestão, tendo por finalidade a promoção e proteção de seu patrimônio cultural.

Para Varine (2014, p. 26): “Um museu ‘normal’ tem um objetivo oficial: servir ao conhecimento e à cultura. Um museu comunitário tem outro objetivo: servir à comunidade e ao seu desenvolvimento”. Nessa perspectiva, a prática museológica tradicional é coordenada por instituições governamentais ou organizações culturais, que buscam preservar o patrimônio baseando-se na educação e difusão de conteúdos considerados de valor cultural universal.

Museus comunitários, por sua vez, são criados por moradores locais com o objetivo de fortalecer e valorizar suas identidades, modos de vida e lutas. Construídos coletivamente, esses espaços promovem a salvaguarda e a comunicação compartilhada da memória, contribuindo para o envolvimento social, cultural e econômico da comunidade. Diferentemente dos museus tradicionais, funcionam como instrumentos de transformação social, onde a preservação do patrimônio está diretamente ligada ao bem-estar coletivo e à valorização da diversidade e da pluralidade cultural. Nessa perspectiva, esses museus são lugares de memória administrados pela própria comunidade com o objetivo de valorizar, proteger e transmitir sua cultura, os saberes, as histórias, a identidade e a territorialidade que reafirmam o senso de pertencimento, principalmente porque esses espaços surgem em contexto de exclusão social, de luta por direitos e reconhecimento.

A instituição do museu surgiu com base em uma história de concentração de poder e riqueza, que se refletia na capacidade de concentrar tesouros e troféus arrancados de outros povos. [...] O museu comunitário nasce da iniciativa de um coletivo não para exibir a realidade do outro, mas para defender a própria. É uma instância onde os membros da comunidade livremente doam objetos patrimoniais e criam um espaço de memória. Em um museu comunitário o objeto não é o valor predominante, mas sim a memória que se fortalece ao recriar e reinterpretar as histórias significativas (LERSCH; OCAMPO, 2004, p. 3).

Assim, através de uma metodologia colaborativa, na qual se fundamenta o museu comunitário, torna-se possível promover a descolonização do saber. Nesse contexto, observa-se que: “[...] o pensamento descolonial é uma opção (descolonial) de coexistência (ética, política, epistêmica). Não de coexistência pacífica, mas de conflito que reclama o direito de reexistência em todas as ordens do pensar e do viver [...]” (MIGNOLO, 2008 p. 241). Essa abordagem rompe com a lógica do conhecimento vertical ao valorizar os saberes locais, as comunidades tradicionais, a oralidade e as experiências vividas. Além disso, contribui para a desconstrução de narrativas hegemônicas, incentivando a reflexão crítica sobre práticas culturais, políticas e educacionais historicamente adotadas por instituições de poder.

O museu funciona como uma linguagem poderosa, ou seja, uma ferramenta simbólica e social que pode ser apropriada, adaptada e transformada conforme os contextos e necessidades de diferentes grupos sociais. Mesmo sem coleções clássicas ou prédios monumentais, diversas iniciativas ganham legitimidade pública e entram no campo da disputa por memória, representação e direitos. Diante disso, o museu da resistência da Boa Esperança, criado em 2019, é analisado como uma das estratégias de resistência à gentrificação implantada pelo Programa Lagoas do Norte. Este estudo busca compreender de que maneira esse lugar de memória contribui para a preservação da memória histórica e narrativas comunitárias, ao mesmo tempo em que atua no combate ao racismo ambiental e na promoção da justiça social.

Para tanto, optou-se por trabalhar pela perspectiva teórica da museologia que contribuiu para o alcance do objeto principal da pesquisa, por focar na desconstrução de narrativas e expografias a partir da possibilidade de vozes marginalizadas serem amplificadas em museus comunitários. A metodologia adotada foi o levantamento bibliográfico, prospecções de reconhecimento com levantamento de registros orais e fotográficos. Ademais, o presente artigo é resultado do meu trabalho de conclusão de curso em Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre, intitulado *Racismo ambiental na comunidade tradicional da avenida Boa*

Esperança (PI), a partir da perspectiva da arqueologia comunitária, na Universidade Federal do Piauí.

Racismo ambiental: Coletivos marginalizados, ainda são coletivos

O capitalismo tem causado impactos ambientais profundos e graves na sociedade de forma direta e indireta, principalmente entre os grupos populacionais mais vulneráveis. A destruição de ecossistemas, a poluição e desmatamento são apenas algumas consequências dessa forma de desenvolvimento. Em nome do progresso, uma narrativa de crescimento econômico é construída, criando vantagens promissoras para todos, mas, na realidade, os benefícios são para um pequeno grupo, enquanto os danos afetam principalmente os grupos subalternizados.

É evidente que o “progresso, desenvolvimento, capitalismo” são práticas excludentes de heranças diretas da colonização, que ainda impactam as relações sociais e territoriais no Brasil. A marginalização das populações negras, indígenas e periféricas continua a ser uma realidade, refletindo a persistência das estruturas de poder que criam, implementam e fazem cumprir leis e políticas para garantir a ordem social. Nesse contexto, racismo ambiental é uma nova nomenclatura para uma velha ideologia, é uma expressão contemporânea que remete às violências da colonialidade. Esse conceito foi idealizado em 1980 por Benjamin Chavis, que pontua como as comunidades historicamente subalternizadas são mais afetadas pelos danos ambientais e, assim, enfrentam as consequências de uma estrutura social que as mantém à margem, sem acesso a direitos básicos como saúde, educação e infraestrutura.

Esta forma de racismo é percebida pela ausência de políticas públicas e na negligência com as questões ambientais em territórios de coletividades formadas por pessoas pretas, de baixa renda e periféricas, pois são frequentemente expostas aos riscos ambientais, assim como a desterritorialização por projetos desenvolvimentistas em prol do “bem coletivo” que não os contempla.

A atuação do racismo ambiental pode ser claramente observada na situação das comunidades tradicionais situadas na zona norte de Teresina (PI), em particular a comunidade da avenida Boa Esperança, que vive na região entre os rios Poti e Parnaíba nas imediações do bairro Poti Velho⁴, primeiro núcleo de ocupação da capital teresinense. A região tem enfrentado um histórico de negligência estatal, sendo incorporada ao planejamento urbano de forma pontual e estratégica apenas quando se apresenta como área de interesse para empreendimentos de grande porte, frequentemente vinculados à lógica da especulação imobiliária. Até então considerada “área de risco” pelo poder público, a desterritorialização dos coletivos que lá vivem, tem sido baseada na suposta definição de uma “área insalubre”. Essa justificativa foi contestada por moradores e lideranças comunitárias, que denunciaram a

⁴ O Poti Velho, [...] constitui-se no núcleo de ocupação mais antigo do município de Teresina. Localizou-se na rota que ligava o sertão ao litoral. E seu povoamento pode ser explicado pelos movimentos migratórios da população oriundas do interior e de outras províncias. [...] De acordo com Nunes (1937), a região da barra do Poti começou a ser povoada ainda no século XVII, com a chegada de Domingos Jorge Velho e um grupo de bandeirantes, que estabeleceram uma feitoria conhecida como o Arraial do Poti. A Vila do Poti foi instalada em 21 de novembro de 1833, ganhando rapidamente destaque na história do Piauí. Sobrepuçou à Oeiras, primeira capital do Piauí, localizada no sul do Estado. [...] No ano de 1849 foi promulgada a lei que transferia a capital para a Vila do Poti, logo que apresentasse uma estrutura favorável. O Conselheiro José Antonio Saraiva abraçou essa causa recomendando a mudança para um local, nas proximidades do rio Parnaíba, próximo a denominada Chapada do Corisco. Um dos principais motivos para excluir a Vila do Poti, da pretensão de sede política-administrativa, foi justamente a condição de insalubridade que a área enfrentava [...]. Apesar da oposição dos oeirenses, em 21 de junho de 1852, foi anunciada a mudança de sede do governo para a Vila Nova do Poti que, elevada à categoria de cidade, recebeu o nome de Teresina, em homenagem à Imperatriz do Brasil, D. Teresa Cristina (SCABELLO; SILVAI, 2013, p. 68-69).

contradição do discurso oficial. Uma vez que, como evidência dessa seletividade, um empresário de Teresina construiu sua mansão na mesma localidade, o que expõe a incoerência dos critérios utilizados pelo poder público para classificar uma área como “de risco” ou “nobre”.

Desta forma, observa-se a desapropriação e exploração dos territórios e de seus recursos naturais em detrimento das populações locais, que dependem desses espaços para sua reprodução social, econômica e cultural. Isso evidencia os mecanismos excludentes que caracterizam o racismo ambiental, pois a Boa Esperança é excluída do planejamento urbano, sem coleta de lixo, de transporte público e de postos de saúde que até pouco tempo não existiam nas proximidades. Intenso desmatamento, ameaça a fauna local, prática invasiva de *jet skis* que afugenta algumas espécies de peixe. Somando-se a isto, tem-se a poluição dos rios, por lixo doméstico e esgoto que contribuem para a proliferação de *Eichhornia crassipes* (aguapé). No Poti, a remoção dessas plantas é realizada por pescadores locais, essa mobilização comunitária evidencia um profundo senso de responsabilidade ambiental, territorial e de pertencimento. Por meio dessa iniciativa, a comunidade garante a continuidade da pesca artesanal e das práticas culturais associadas aos rios, a exemplo da procissão fluvial em homenagem a São Pedro, padroeiro dos pescadores, realizada anualmente no dia 29 de junho. Ao mesmo tempo, essa ação coletiva ressalta a omissão e negligência do poder público quanto às políticas ambientais eficazes.

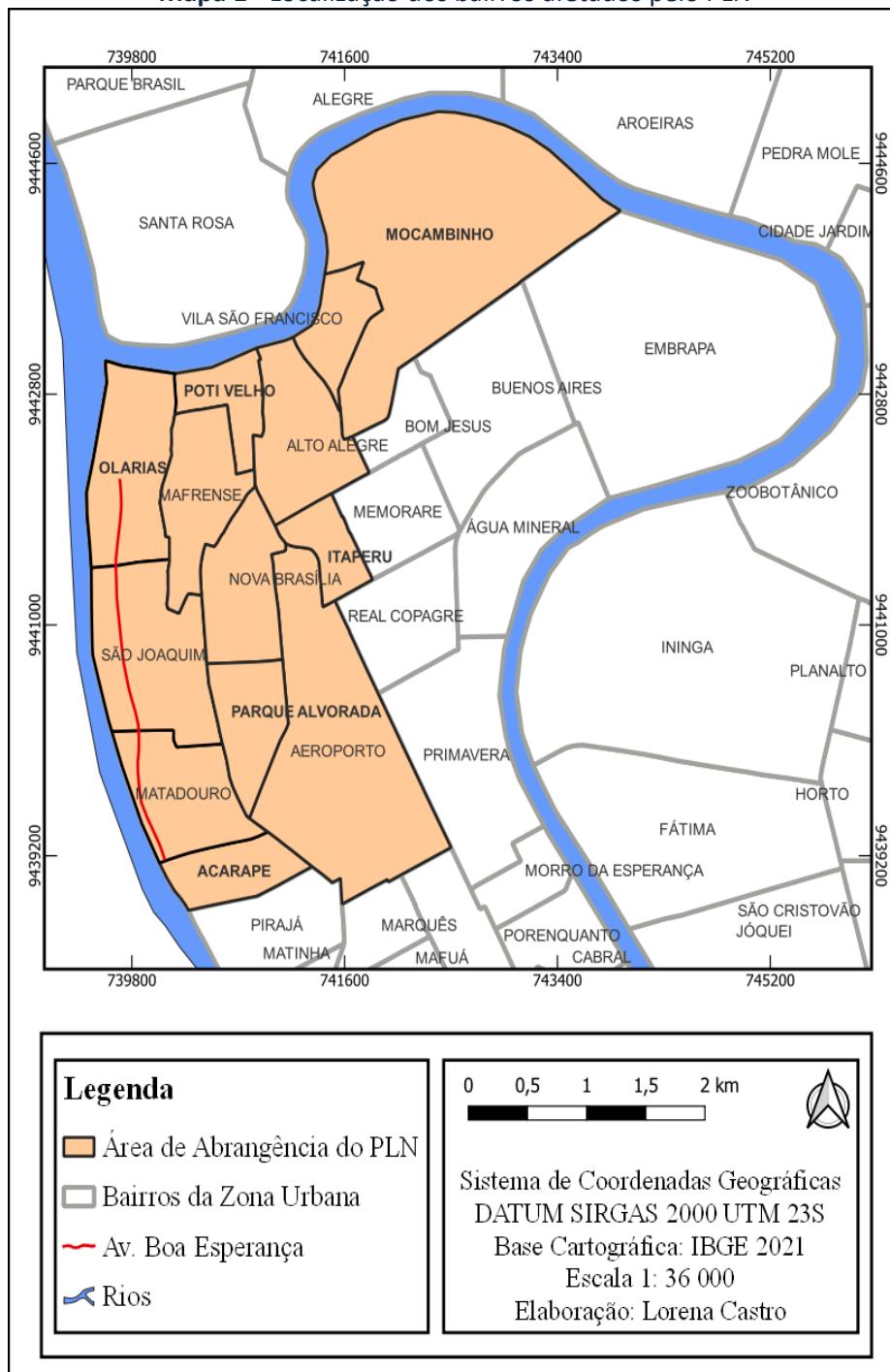
os defensores do capitalismo acreditam na liberdade de mercado e na propriedade privada como pilares do progresso econômico. Do outro lado estão os povos tradicionais, que defendem o modo de vida comunitário e a preservação de seus aspectos culturais. Essa disputa tem sido intensificada à medida que o capitalismo se expande para novos territórios e ameaça as formas de vida tradicionais, com uma mentalidade expansionista que viola os direitos das pessoas marginalizadas à vida, saúde, à moradia, à terra e isso se deve, em grande parte, à exploração descontrolada dos recursos naturais somada a desassistência do Estado (CASTRO, 2023, p. 93).

A implementação desses instrumentos de subalternização e marginalização pode ser observada na comunidade da Boa Esperança, formada principalmente por pessoas pretas de ancestralidade indígena e quilombola, povos de terreiro, ribeirinhos, vazanteiros, pescadores, oleiros, ceramistas, antigos vaqueiros e famílias economicamente vulneráveis. O vínculo que essas pessoas têm com o território é profundo e se reflete na cultura, nas tradições e na relação simbiótica com a natureza, especialmente com os rios Poti e Parnaíba. No entanto, com o advento do Programa Lagoas do Norte (PLN⁵), um projeto desenvolvimentista de gentrificação, a comunidade foi impactada negativamente de diversas formas. Dentre os impactos mais significativos, estão a desterritorialização e exclusão social dos moradores da Boa Esperança. Além disso, a proibição do acesso aos barreiros sob a justificativa de degradação ambiental, inviabilizou a atividade oleira na região e obrigou os ceramistas a comprarem o barro para sua

⁵ O PLN é um megaprojeto de ‘revitalização’ urbana lançado no ano de 2007 pela Prefeitura Municipal de Teresina - PMT. O projeto envolve uma região de 13 bairros da zona norte de Teresina e atinge diretamente uma população de 92.000 pessoas. Para ser executado o PLN conta com financiamento do Banco Mundial e do BIRD e já custa aos cofres públicos um valor aproximado de 800 milhões de reais. Tal projeto vem sendo implantado em uma das poucas áreas ainda preservadas da zona urbana de Teresina: região que envolve 2 rios, o Parnaíba e o Poti, 11 lagoas interligadas por canais naturais e uma rica diversidade animal e vegetal. Dentro do PLN está sendo executado o Plano de Reassentamento Involuntário - PRI (o qual vem sendo atualizado e do qual ainda temos muitas dúvidas) que impõe a remoção de 3.500 famílias, aproximadamente 15.000 pessoas. A população atingida pelo Programa caracteriza-se, em sua maioria, por pessoas que ganham até 1 salário mínimo, famílias sustentadas por mulheres, crianças e população preta. O PLN, por contrato, tem previsão de se encerrar em dezembro de 2021 (CENTRO DE DEFESA FERREIRA DE SOUSA, 2019, p. 2).

produção artesanal. Em contrapartida, a dragagem dos rios para obtenção de areia para a construção civil continua a todo vapor, o que corrobora para o entendimento de que os grupos marginalizados são vistos como obstáculos para o “progresso” e ao “desenvolvimento” da cidade.

Mapa 1 - Localização dos bairros afetados pelo PLN



Fonte: Castro (2023, p. 69)

Com o fim do PLN em 2021, por irregularidades denunciadas pelos moradores da zona norte, o poder público municipal agora tenta implementar na mesma região o projeto Vida Rios⁶. Ambos projetos estão alinhados ao que o filósofo Achille Mbembe (2003) chamou de necropolítica, que se refere à maneira como o Estado decide quem deve viver e quem deve morrer, com base em critérios raciais e de classe social. Essa ideologia está presente em contextos marcados pelo colonialismo, pelas diversas formas de racismo e desigualdade social dentro de políticas que expõe povos indígenas, imigrantes, pessoas pretas e periféricas às violências institucionais, ações policiais letais, encarceramento em massa, impactos ambientais, ausência de políticas públicas, dentre outras mazelas normalizadas pela sociedade. Logo, a necropolítica transforma esses corpos em descartáveis, legitimando seu sofrimento ou extermínio como parte da “ordem social”.

Nesse cenário, a comunidade da avenida Boa Esperança tem resistido à gentrificação, à desterritorialização forçada e ao racismo ambiental por meio de mobilizações e ações coletivas. Para preservar seus direitos e identidade cultural, os moradores criaram o Museu da Resistência da Boa Esperança que desafia o modelo de desenvolvimento econômico, político e social imposto pelo poder público.

Museu da Resistência da Boa Esperança – Museu Comunitário de Coletivos Afropindorânicos

O patrimônio cultural de grupos afropindorânicos⁷ tem sofrido com os processos de apagamento, apropriação e reinvenção. Dentre os conceitos centrais que explicam essa dinâmica, está a Antropofagia Cultural, formulada por Oswald de Andrade no célebre *Manifesto Antropófago* (1928). Mais do que uma metáfora provocativa, a antropofagia tornou-se um paradigma para compreender como esses coletivos lidam com influências externas e internas, “devorando-as” para gerar algo novo, híbrido e autêntico.

É importante distinguir esse movimento de outro fenômeno que ocorre em paralelo: a canibalização do patrimônio. Diferentemente da antropofagia, que implica transformação e reinvenção simbólica, a canibalização do patrimônio é um processo no qual ocorre a apropriação de bens culturais e históricos para fins mercadológicos, que são consumidos, esvaziados e explorados, muitas vezes sob o signo do turismo ou da mercantilização cultural. Trata-se de um fenômeno em que o patrimônio é “devorado” não para gerar novo sentido, mas para atender à lógica do capitalismo. Essa mercantilização do patrimônio implica não só em sua descontextualização, mas também na sua instrumentalização, a exemplo de cidades históricas que são frequentemente transformadas em “cenários” para turistas, onde tradições são encenadas de forma artificial, e o passado é reduzido a um produto comercializável (CARVALHO, 2010).

Por outro lado, Joël Candau (2009), propõe que a patrimonialização seja compreendida como uma forma moderna de expressão pública da tradição. Isso não apenas reconhece o valor simbólico desses elementos (materiais e imateriais), mas também os “tradicionaliza”, ou seja, atribui a eles um status de tradição mesmo que anteriormente não o possuíssem. Desta forma, a patrimonialização trata-se, portanto, de um gesto político e simbólico voltado para afirmar a identidade coletiva da sociedade que o realiza, consciente do processo de seleção do que deve ou não ser lembrado como herança cultural. Essa seleção, por sua vez, busca responder à necessidade de pertencimento e de reafirmação identitária, reforçando sua continuidade.

⁶ Lançado em maio de 2022 com o apoio do Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Piauí – CAU/PI, órgão que defende que o objetivo deste projeto é “promover e valorizar a proteção dos rios Poti e Parnaíba no perímetro teresinense, proporcionando uma espécie de reconciliação da população com os dois rios (CASTRO, 2023, p. 74).

⁷ A denominação afropindorânicos para designar a resistência de povos quilombolas, negros e indígenas, é uma sugestão do líder quilombola e escritor Nêgo Bispo, o Antônio Bispo dos Santos. O termo pindorânicos, ligado ao nome dado a sua terra por povos tupis, é uma alternativa ao termo indígena, empregado pelo colonizador (NASCIMENTO; PETRONÍLIO; SANTOS, 2023, p. 5).

Logo, pensar o patrimônio pela seguinte definição: “Patrimônio é aquilo que poucos têm, é o cabedal a ser passado de pai para filho, de proprietário a proprietário, apanágio de poucos” (FUNARI, 2004, p. 4), nos leva a uma reflexão crítica sobre o conceito, que está longe de ser algo universal ou neutro. Ele pode ser instrumento de reprodução das desigualdades sociais, usado para legitimar o poder de alguns e excluir outros. Porém, outra abordagem consiste em uma perspectiva decolonial, que busca democratizar o acesso ao patrimônio e ouvir a voz de grupos historicamente silenciados.

O que se observa no museu da resistência da Boa Esperança que exerce função educativa, social e cultural, além de ser um lugar que se manifesta em um espaço físico (sede), um território (Boa Esperança) e em plataformas virtuais (site⁸ e *Instagram*⁹), onde todos os formatos são reduto de construção social e promoção cultural. A materialidade de seu acervo é formada por doações dos membros da comunidade. Seus bens imateriais refletem a diversidade e pluralidade das coletividades que o construíram, seja através da oralidade, do compartilhamento de saberes ancestrais ou da manutenção de práticas sociais. Já em seu site, constam documentários audiovisuais, fotografias (de pessoas, paisagens, coisas que contam suas histórias), documentos e trabalhos acadêmicos, assim como registros da luta contra o PLN. Ele também atua como um museu itinerante, contribuindo com a ideia de que a cultura não é estática ou restrita, mas fluída e acessível, promovendo reflexões sobre questões sociais, especialmente ao denunciar políticas públicas excludentes.

O acervo de seu espaço físico é composto por artefatos doados pelas pessoas que lá vivem e que tanto significam para elas. A expressão material dos modos de viver, fazer e resistir dessas pessoas pode ser encontrada nos pilões, na canoa, nos brinquedos, nas vestimentas e símbolos que expressam sua religiosidade e luta, nos acessórios para brincar o carnaval, nos chinelos e sandálias, nas formas de tijolos (estes feitos pela comunidade) e na bicicleta que tanto os carregou, nas fotografias e depoimentos daqueles que compõem as coletividades, nos cartazes e faixas utilizados em protestos pelo direito à moradia e à cidade [...] (CASTRO, 2023, p. 87).

Figura 1: Artefatos doados pela comunidade para o acervo do Museu da Resistência da Boa Esperança



Fonte: Castro (2023, p. 88)

A conexão entre o museu e os moradores constitui-se em um elo entre o passado e o presente, pois para muitos grupos invisibilizados, a preservação do patrimônio é a última linha de resistência contra o apagamento cultural e histórico, que podem ser entendidos como uma

⁸ <https://www.museudaboaesperanca.org/>

⁹ Memorialcasaprofamariasueli

consequência direta da colonização, da escravidão, do capitalismo, que atualmente se perpetua através das colonialidades do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005; LANDER, 2005).

Em contextos de violência, onde estruturas físicas e sociais são frequentemente atacadas e raízes emocionais e espirituais invalidadas, a patrimonialização surge como um mecanismo de manutenção de imóveis, coisas e também de práticas, tradições, valores e oralidade que definem o caráter identitário de diversos grupos. A transmissão de saberes tradicionais, a música, a dança, as línguas e os rituais desempenham um papel essencial na formação de uma resistência cultural que desafia a colonialidade. Através desta estratégia, tem sido possível reafirmar a legitimidade e a continuidade da singularidade de muitos coletivos, assim como seu lugar no tecido social.

Isso é evidente em conflitos territoriais, onde a preservação de certos locais sagrados ou históricos é uma forma de afirmar a soberania e a autoridade sobre uma determinada área. Vale ressaltar o cumprimento da ameaça de desterritorialização do PLN à diversos moradores e terreiros da zona norte, o que caracterizou o rompimento com as raízes espirituais, uma vez que o terreiro é visto como uma extensão do sagrado. Além disso, a exclusão desses espaços reforçou o preconceito e a discriminação contra os povos de axé, levando-os à marginalização e à perda da herança cultural que carregam.

Ademais, as atividades praticadas nesses lugares vão além das práticas religiosas, pois estendem-se ao apoio psicológico e social que com a quebra do vínculo resultou na perda de suporte e da rede de solidariedade. A remoção dos praticantes de religiões de matriz africana, também se configurou como uma forma de violação dos direitos culturais, humanos e da liberdade religiosa. Portanto, os terreiros representam uma luta contínua contra opressão e a tentativa de apagamento de suas culturas e o patrimônio se torna, assim, uma das formas mais potentes de resistência simbólica.

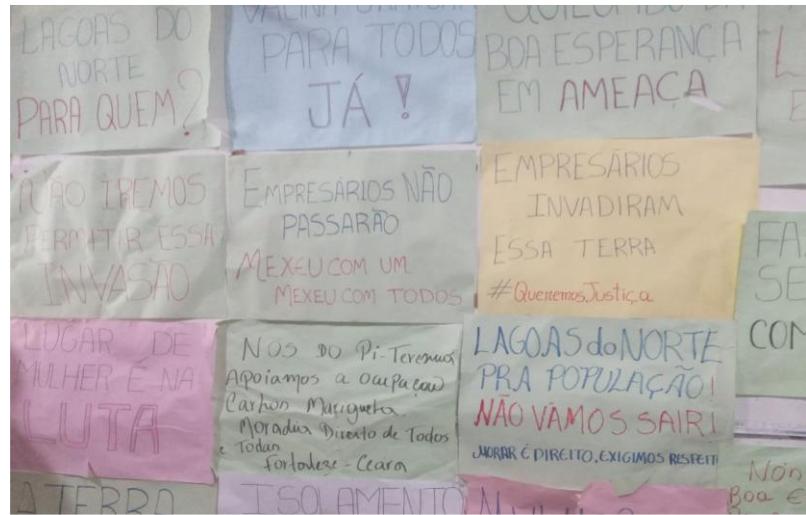
Agora, com a patrimonialização de seus bens culturais, com a ênfase nas memórias das pessoas do lugar como partícipes no processo de construção da cidade, com a valorização de suas histórias, seus cotidianos repletos de tradições e costumes que refletem importantes modos de viver junto às vazantes dos rios, outras pessoas da cidade começam a olhar para a região como um local importante na sua constituição histórica e patrimonial (BORGES; SILVA; MATA, 2019, p. 667-668).

Figura 2: Manifestações contra as desapropriações do PLN nos muros da Avenida Boa Esperança.



Fonte: Castro (2023, p. 80)

Figura 3: Cartazes de manifestações contra as desapropriações do PLN. Acervo do Museu da Resistência da Boa Esperança



Fonte: Castro (2023, p. 81)

O museu da resistência da Boa Esperança se configura como um ambiente interativo onde os saberes, os modos de vida, (re)existência e tecnologias ancestrais são preservadas, vivenciadas e compartilhadas todos os dias. Essa metodologia enfatiza na defesa do território, a promoção e o respeito à diversidade cultural e a coesão social frente as políticas de gentrificação e o racismo ambiental.

Portanto, para os coletivos da zona norte de Teresina, o museu da resistência da Boa Esperança representa a luta por justiça social ao reconhecer e utilizar seu patrimônio cultural como instrumento de luta contra as desigualdades históricas em busca de garantir o direito à memória, à vida e ao território. Visto que o reconhecimento dos grupos sociais que vivem na região como sujeitos históricos contribui para o processo (tão necessário) de reparação histórica e social.

Considerações

A partir do exposto, foi possível observar como o museu da resistência da Boa Esperança surge como uma ferramenta de resistência, inclusão e transformação social. Em um contexto de crescente conscientização das instituições museológicas sobre questões sociais e ambientais, esses espaços têm se tornado peças-chave para a preservação da memória histórica e para transformações de políticas públicas voltadas para os patrimônios e museus, bem como da práxis museológica.

Um museu que se dedica à preservação da memória histórica e das narrativas comunitárias, ao mesmo tempo em que combate o racismo ambiental e promove a justiça social, assume um papel transformador na sociedade protagonizada pela própria comunidade. Ao atuar como um espaço ativo de diálogo, reflexão e ação, contribui para a construção de uma sociedade mais consciente de suas responsabilidades sociais e ambientais, e atenta às necessidades de grupos subalternizados.

Nesse contexto, o museu da resistência da Boa Esperança é um referencial da mudança teórica e metodológica de uma instituição elitizada para um espaço comunitário, que busca ir além da simples formação de coleções e curadoria de coisas-arteфatos engajando-se ativamente

nos problemas sociais ao tecer críticas às narrativas coloniais e lutar por reparação histórica. Esta instituição é também um espaço de acolhimento, que oferece suporte aos movimentos sociais que reivindicam o direito ao território, a infraestrutura básica, a políticas inclusivas e a preservação ambiental.

À vista disso, este espaço cultural não apenas contribui para preservar a história, a memória, a ancestralidade e a territorialidade dos coletivos marginalizados, mas também atua como agente de mudanças ao criar um ambiente de reflexão crítica sensível voltado para as questões ambientais. Portanto, este museu é um lugar vivo que integra a preservação cultural com a luta pela justiça social, almejando um futuro mais inclusivo e equitativo, onde não apenas as vozes, mas também os modos de vida e existência das comunidades possam ser ouvidas e respeitadas.

Referências

- Andrade, O. de. (1972). *Manifesto antropófago* (Obras completas, Vol. 6; obra original publicada em 1928). Civilização Brasileira. https://monoskop.org/images/9/94/Oswald-de-andrade-Obras_Completas-vol6.pdf
- Borges, J. F., Silva Filho, R. P. da, & Santos Mata, A. P. dos. (2019). *Um museu no quintal contra a exclusão socioterritorial: Patrimônio, memória e história na luta da comunidade da Boa Esperança*. In *XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología. <https://cdsa.aacademica.org/000-030/1262>
- Candau, J. (2009). Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: Memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede*, 1(1), 43–58. <http://lasmic.unice.fr/PDF/candau-article-10.pdf>
- Carvalho, J. J. de. (2012). Espetacularização e canibalização das culturas populares na América Latina. *Revista Anthropológicas*, 21(1). <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23675>
- Castro, L. F. de O. (2023). *Racismo ambiental na comunidade tradicional da Avenida Boa Esperança (PI) a partir da perspectiva da arqueologia comunitária* (Trabalho de Conclusão de Curso, Bacharelado em Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre). Universidade Federal do Piauí.
- Centro de Defesa Ferreira de Sousa. (2019). *Carta para Raquel Rolnik*. <https://www.labcidade.fau.usp.br/wp-content/uploads/2019/11/carta-Raquel-Rolnik.pdf>
- Chavis, B. (1993). Foreword. In R. Bullard (Ed.), *Confronting environmental racism: Voices from the grassroots* (pp. xi–xiv). South End Press.
- Funari, P. P. A. (2005). Teoria e métodos na arqueologia contemporânea: O contexto da arqueologia histórica. *Mneme*, 6, 1–5.
- Julião, L. (2006). Apontamentos sobre a história do museu. In *Caderno de diretrizes museológicas* (2^a ed.). Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Departamento de Museus e Centros Culturais; Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais/Superintendência de Museus. http://www.sistemademuseus.mg.gov.br/wp-content/uploads/2019/04/Caderno_Diretrizes_I-Completo.pdf
- Lander, E. (Org.). (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*. CLACSO.
- Lersch, T. M., & Ocampo, C. C. (2004). *O conceito de museu comunitário: História vivida ou memória para transformar a história?* Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas. (Tradução de O. M. Priosti, 2008). <https://bibliotextos.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/12/o-conceito-de-museu-comunitario.pdf>

- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 Edições.
- Mignolo, W. D. (2008). Novas reflexões sobre a “ideia da América Latina”: A direita, a esquerda e a opção descolonial. *Caderno CRH*, 21, 237–250. <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/MXjkNYT8BhfGSkg38P46csk/>
- Nascimento, E. P., Petronílio, J. P., & Santos, V. J. dos. (2023). Informação ainda não é conhecimento, e este ainda não é sabedoria. *Revista Aspas*, 13(2), 1–9. <https://revistas.usp.br/aspas/article/view/230933>
- Primo, J. (1999). Pensar contemporaneamente a museologia. *Cadernos de Sociomuseologia*, 16(16), 11. <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/350>
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 117–142). CLACSO.
- Scabello, A. L. M., & Silvai, S. A. (2013). O Poti Velho: Uma abordagem etnoarqueológica. *Revista FSA*, 10(2), 66–83. <http://www4.unifsa.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/162>
- Varine, H. de. (2014). O museu comunitário como processo continuado. *Cadernos do CEO*, 27(41), 25–35. <https://pegasus.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2595>
- Wichers, C. A. de M. (2010). *Museus e antropofagia do patrimônio arqueológico: (Des)caminhos da prática brasileira* (Tese de doutorado). Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa.