



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB  
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES – CEAM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIEDADE E  
COOPERAÇÃO INTERNACIONAL – PPGDSCI**

**NA CASA DE AJALÁ: COMUNIDADES NEGRAS, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA  
CONTRACOLONIAL NO CAIS DO VALONGO – A “PEQUENA ÁFRICA”.**



**FRANCISCO PHELIPE CUNHA PAZ**

**BRASÍLIA  
2019**



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB**  
**CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES – CEAM**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIEDADE E**  
**COOPERAÇÃO INTERNACIONAL – PPGDSCI**

**NA CASA DE AJALÁ: COMUNIDADES NEGRAS, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA**  
**CONTRACOLONIAL NO CAIS DO VALONGO – A “PEQUENA ÁFRICA”.**

**FRANCISCO PHELIPE CUNHA PAZ**

**BRASÍLIA**  
**2019**

**FRANCISCO PHELIPE CUNHA PAZ**

**NA CASA DE AJALÁ: COMUNIDADES NEGRAS, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA  
CONTRACOLONIAL NO CAIS DO VALONGO – A “PEQUENA ÁFRICA”.**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional

**Linha Pesquisa:** Desenvolvimento, Cultura e Cooperação

**Orientador:** Prof. Dr. Leandro Santos Bulhões de Jesus

**BRASÍLIA  
2019**

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

Cunha Paz, Francisco Phelipe

CF819c NA CASA DE AJALÁ: COMUNIDADES NEGRAS, PATRIMÔNIO E MEMÓRI CONTRACOLONIAL NO CAIS DO VALONGO – A “PEQUENA ÁFRICA”. /

Francisco Phelipe Cunha Paz; orientador Leandro Santos Bulhões de Jesus. -- Brasília, 2019.

218 p.

Dissertação (Mestrado - Doutorado em Desenvolvimento Sociedade e Cooperação Internacional) -- Universidade de Brasília, 2019.

**FRANCISCO PHELIPE CUNHA PAZ**

NA CASA DE AJALÁ: COMUNIDADES NEGRAS, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA  
CONTRACOLONIAL NO CAIS DO VALONGO – A “PEQUENA ÁFRICA”.

Dissertação apresentada à obtenção do título de mestre em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional da Universidade de Brasília – Área de Concentração: Desenvolvimento, Cultura e Cooperação.

Aprovado em     /     /

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Leandro Santos Bulhões de Jesus – UnB/UFC  
(Orientador)

---

Prof(a). Dr. Aná Flávia Magalhães Pinto – UnB

---

Prof. Dr. José Walter Nunes – UnB

---

Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares – UnB  
(Suplente)

À Cecile, meu coração fora do peito!

## AGRADECIMENTOS

Quando retornei para Brasília, em 2016, a ideia de um outro mestrado, em um programa de caráter multidisciplinar e um professor que tinha interesse e produções a respeito das Áfricas e das experiências afro-brasileiras acabaram me trazendo até o CEAM e ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional.

Este professor era Leandro Bulhões, uma dessas sortes que poucas vezes temos nesse ambiente acadêmico, e a quem agradeço imensamente por sempre me provocar a ter sobre minha pesquisa e sobre o meu pensar total soberania existencial e intelectual para construir minha proposta, meus objetivos e meu texto. E para pegar carona num desses estereótipos sadios digo que Leandro, como um bom filho do príncipe *Lógunèdé*, dos domínios da riqueza e da beleza, me cobrou ao máximo pelo melhor trabalho, pelo melhor texto e pela melhor apresentação.

Agradeço também às Professoras Doriana Daroit, Fátima Makiuchi e Selma Pantoja. Aos professores José Walter, Breitner Tavares, Anderson Oliva e ao Professor Wanderson Flor, que é extremamente importante para construção do que eu penso sobre a história, a filosofia e as experiências afro-ameríndias.

Agradecer ao Grupo Calundu por nossos encontros, risos, choros e muitas horas de estudos sobre as religiões afro-ameríndias. Projeto que acreditamos e estamos construindo juntas!

Agradecer à Luiza, ao Luís e ao Eliseu pelas inúmeras trocas, boas conversas, debates, sorrisos, ajudas e muito amor e amizade envolvido. Obrigado por me ajudarem a crescer como pessoa e como pesquisador.

Agradecer à minha filha, Cecile, que pouco sabe e pouco entende o que acontece com pai dela que está a tanto tempo longe, mas ela sempre faz questão de em nossos encontros me afogar de tanto amor e tanta danação.

Agradecer à minha Mãe Dorinha e minha irmã Simone que já convivem com a presença da minha ausência desde 2004 quando saí de casa para cursar a graduação em história e mesmo assim sempre são amparadoras quando necessário.

Agradecer à Lia Maria, Alessandra e Paula pela constelação de afeto e incentivo no começo desse processo todo, sem o abraço, o riso e o amor de vocês nada disso teria começado.

Agradecer à minha família, minha comunidade, lugar de minha força, minha energia, meu alimento, meus laços, meus encruzos, minha possibilidade de me refazer e reconstruir. Abraço e agradeço à Mãe Dora T'Oyá, minha Iyá, e assim abraçar todo o Ilê Axé T'Ojú Labá e o Afoxé Ogum Pá.

E eu, Fará Tobi de Oxóssi, agradeço ao grande caçador de uma só flecha, a quem confio a vida, meu corpo e minha cabeça.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“Olhai, sois já filhos de Deus, estais a caminho de terras espanholas (ou portuguesas) onde ireis aprender coisas da fé, **esquecei tudo que se relacione com o lugar de onde viestes**, deixai de comer cães, gatos ou cavalos. Agora podeis ir, e sede felizes”

(Charles Boxer)

“O carrasco sempre mata duas vezes, a segunda vez, por meio do silêncio”

(Elie Weisel)

“[...] porque mesmo que queimem a escrita, não queimaram a oralidade, mesmo que queimem os símbolos não queimaram os significados, mesmo que queimem nosso povo não queimarão a ancestralidade”

(Nego Bispo)



Cunha Paz, Francisco Phelipe. Na Casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo – a “Pequena África”. [dissertação]. Brasília: Centro Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília;2019.

## RESUMO

Esta dissertação, apresenta um estudo sobre como as comunidades negras da região da Pequena África [Zona Portuária] do Rio de Janeiro tem disputado o direito à memória, e agenciado maneiras próprias de lembrar, narrar e fazer usos da memória e do passado a partir da patrimonialização do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo. Ressurgido em 2011 após obras estruturais do Projeto Porto Maravilha, os vestígios do Cais do Valongo, o maior porto escravista das Américas entre os séculos XVIII e XIX, e que esteve soterrado, apagado e silenciado durante anos, foi reconhecido em 2017 pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade e Sítio de Memória Sensível. Como fenômeno, a patrimonialização do Valongo mobiliza traumas, dor e violência, mas também herança, celebrações e identidades, o que nos leva a repensar as relações entre memória e patrimônio, identidade e subjetividade, passado e história. A partir da perspectiva teórico-metodológica do *desde a travessia*, tomamos as experiências negras como lugar e o corpo como documento para pensar as disputas, conflitos e re-politização da memória em torno da memorialização e da patrimonialização do Cais do Valongo e de outras marcas e heranças negras. E assim, tanto denunciar um processo histórico de silenciamentos, esquecimentos e apagamentos das memórias negras, o que definimos *necropolítica das memórias negras*, isto é, a produção de uma memória sobre negro de perspectiva colonial, branca, euroferenciada, quanto pensar uma memória negra do negro, contracolonial/*desde a travessia*, reposicionada pelas comunidades negras que passam a produzir um lembrar de si e passam a narra a si como possibilidade de reconstrução do ser esfacelado pela colonização, a escravidão e o racismo.

**Palavras-chave:** Cais do Valongo; Comunidades Negras; Patrimônio e Memória contracolonial; Necropolíticas.

Cunha Paz, Francisco Phelipe. In the House of Ajalá: black communities, patrimony and memory controlonial in the Cais do Valongo - the "Little Africa". [dissertation]. Brasília: Center for Advanced Multidisciplinary Studies, University of Brasília, 2019.

### **ABSTRACT**

This dissertation presents a study about how the black communities of the region of Small Africa [portuary zone] of Rio de Janeiro have been disputing the right to memory, and have organized their own ways of remembering, narrating and making uses of memory and the past from the patrimonialization of the Archaeological Site of Cais do Valongo. Resurrected in 2011 after structural works of the Porto Maravilha Project, the vestiges of the Valongo Pier, the largest slave port in the Americas between the 18th and 19th centuries, which was buried, erased and silenced for years, was recognized in 2017 by UNESCO as Patrimony of Humanity and Site of Sensitive Memory. As a phenomenon, Valongo's patrimonialization mobilizes traumas, pain and violence, but also inheritance, celebrations and identities, which leads us to rethink the relations between memory and heritage, identity and subjectivity, past and history. From the theoretical-methodological perspective *desde a travessia*, we take the black experiences as place and the body as a document to think about the disputes, conflicts and re-politicization of memory around the memorization and patrimonialization of Cais do Valongo and other brands and black inheritance. And so, both denouncing a historical process of silence, oblivion and erasure of black memories, what we define the necropolitics of black memories, that is, the production of a black memory of a colonial, white, Euroferenciada perspective, black, contracolonial / from the crossing, repositioned by the black communities that come to produce a remembrance of themselves and pass on narrates to themselves as a possibility of reconstruction of being crushed by colonization, slavery and racism.

**Keywords:** Cais do Valongo; Black Communities; Patrimony and Memory; Contracolonial; Necropolitics.

## LISTA DE FIGURAS E MAPAS

### FIGURAS

- Figura 1** Desembarque de escravos Rio de Janeiro - 1835. "Debárquement" Johann Moritz Rugendas. Fonte: Acervo Banco Itaú. Essas embarcações de pequeno porte levavam os escravizados recém-chegados para a alfândega e os mercados. ....40
- Figura 2** Escravas negras de diferentes nações - 1834/1839, Jean-Baptiste Debret in Viagem Pitoresca ao Brasil, V.2. Acervo Instituto Moreira Sales.....42
- Figura 3** “Rue Droite”, Rio de Janeiro-1827/1835, Johann Moritz Rugendas in Viagem Pitoresca pelo Brasil, 1998. Ao fundo o Morro do Castelo e em primeiro plano vemos padres, tropeiros, escravizados carregadores, escravizadas vendedoras, senhora de casaca e cartola, mulas, sacos e barris. ....44
- Figura 4** Vendedoras de refrescos no Largo do Paço após o almoço. Jean Baptiste Debret, 1835. BPNY Fonte: Schwartz e Gomes, 2018 p.86. Na imagem é possível perceber o intenso comércio, ao fundo outras mulheres negras carregam potes na cabeça e um homem negro carrega. ....61
- Figura 5** Largo de Santa Rita, Eduard Hildebrant, 1844. Fonte: PEREIRA, 1996. Imagem original em Nationalgalerie, Berlin. ....62
- Figura 6** Cirurgião Escravo, Jean-Baptiste Debret, 1835. BPNY .....69
- Figura 7** Cais da Imperatriz sobre o antigo Cais do Valongo litogravura de Friedrich Pustkow em 1844. Fonte: Biblioteca Estadual do Rio de Janeiro.....101
- Figura 8** Obelisco comemorativo ao desembarque da Imperatriz Teresina Cristina em 1904. Inicialmente um chafariz com 4 bicas na imagem já se encontra bastante alterado, sem as bicas e o tanque que o compunham originalmente.....103
- Figura 9** Missa Campal em comemoração da abolição da escravidão. Fonte: Acervo Instituto Moreira Salles.....105
- Figura 10** Placa de identificação de uma casa de culto afro-brasileira "Choupana de Tupinambá". Encantado indígena comum nas religiosidades afro-indígenas no Brasil. Acervo do Museu da Polícia Civil. Foto do autor. ....123
- Figura 11** Material arqueológico coletado durante as escavações do Sítio Arqueológico do Valongo. Fonte: www.portomaravilha.com.br.....148
- Figura 12** Foto aérea Cais do Valongo. Fonte: Jornal Estadão, foto de Fábio Motta, 2017..150
- Figura 13** Artefatos localizados nas escavações do Sítio do Cais do Valongo - Dossiê IPHAN .....152
- Figura 14** Vista aérea do antiga Praça Jornal do Comércio, hoje Sítio Arqueológico Cais do Valongo. Fonte: Dossiê de Candidatura - IPHAN.....153
- Figura 15** Placa da Unesco afixada em 2013 reconhecendo o Sítio Cais do Valongo com um dos lugares de história e patrimônio dentro do Projeto Rota dos Escravos. E a Placa da Prefeitura do Rio que informa que o Sítio é patrimônio cultural carioca.....158
- Figura 16** Folder do evento "Os Ancestrais do Valongo - 100 anos de Abdias do Nascimento. Fonte: Página do Ipeafro no Facebook. www.facebook.com/ipeafro1.....175
- Figura 17** Evento Herança Africana - Largo da Prainha. Fonte : GUIMARÃES 2015, p.318. ....177
- Figura 18** Cartaz da 5º Lavagem do Cais do Valongo. Fonte: www.portomaravilha.com.br179
- Figura 19** III Lavagem do Cais do Valongo, 2014. Fonte: GUIMARÃES, 2015, p.318. ....180
- Figura 20** Fachada do Instituto Pretos Novos. Um dos pontos do Circuito da Herança Africana e hoje no trajeto do VLT que liga o centro do Rio ao Aeroporto Santos Dumont. Fonte: Foto do autor. 2018.....187

<b>Figura 21</b> Bhatika, a ossada feminina quase completa encontrada na antiga região do Cemitério dos Pretos Novos hoje exposta em janelas arqueológicas do Instituto dos Pretos Novos. Fonte: Foto do autor. 2018. ....	188
<b>Figura 22</b> Museu do Amanhã, ao fundo a Baía de Guanabara, abaixo e à direita o Prédio do MAR e o histórico Edifício Joseph Gire, "A noite", o maior arranha céu da América Latina em 1920 quando foi erguido e o edifício mais alto do mundo construído em concreto armado. Assim, temos no mesmo largo três marcos da arquitetura nacional. Fonte: www.portomaravilha.com.br. ....	193
<b>Figura 23</b> O MAR será instalado na Praça Mauá, em dois prédios de perfis heterogêneos e interligados: o Palacete Dom João VI, tombado e eclético, e o edifício vizinho, de estilo modernista - originalmente um terminal rodoviário. O Palacete foi inaugurado no segundo semestre de 2012 e abrigar as salas de exposição do museu. Fonte: www.portomaravilha.com.br. ....	194
<b>Figura 24</b> Tambores do Valongo, Evento do Grupo Tambor de Cumba. Fonte: Site tambor de Cumba, foto de Pelegrino Fotografia. ....	208
<b>Figura 25</b> Roda de Capoeira no Adro do Cais do Valongo. Fonte: www.portomaravilha.com.br. ....	209

## MAPAS

<b>Mapa 1</b> Planta da Cidade do Rio de Janeiro em 1769. Fonte: DOS SANTOS, Ynaê Lopes, 2012. Nesta planta é possível identificar o traçado da muralha. Em vermelho a Rua Direita, ligando o moro do Castelo ao Morro de São Bento. ....	35
<b>Mapa 2</b> Planta da Cidade do Rio de Janeiro em 1812. Fonte: Site Biblioteca Nacional. Nesta imagem já não existem as muralhas da cidade e possível em comparação com o Mapa 1 como a cidade cresce para outras regiões fora do seu núcleo inicial. ....	38
<b>Mapa 3</b> Trapiches da Zona Portuária no ano de 1866. Fonte: GOTTO, Edward. Plano of the City of Rio de Janeiro, 1866, Biblioteca Nacional In: LÌBANO SOARES, Carlos E.. Valongo, Cais dos escravos - relatório de pós-doutoramento, UFRJ, 2013.....	41
<b>Mapa 4</b> Região Central da cidade do Rio de Janeiro, destaque para Santo Cristo, Gamboa, Saúde e Praça Mauá onde está o território negro da Pequena África Carioca. Fonte: site da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.....	73
<b>Mapa 5</b> Mapa com destaque para as APACs da região central e portuária do Rio de Janeiro. Em verde a APAC-SAGAS [portuária], em Rosa a APAC-Cruz Vermelha, em Cinza a APAC-Corredor Cultural. Nas cores Pretas são imóveis tombados isoladamente. ....	126
<b>Mapa 6</b> Zona de Amortecimento - Sítio Arqueológico Cais do Valongo. Fonte: Dossiê Candidatura - IPHAN pag.23. ....	154
<b>Mapa 7</b> Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana. Fonte www.portomaravilha.com.br. ....	162
<b>Mapa 8</b> Mapa Pequena África. Fonte: www.passadospresentes.com.br. ....	165

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	<b>13</b>
<b>Capítulo 1 – “Pelo Porto, pela cor, pelo santo, pelo samba”:</b> a formação da Pequena África carioca e o Cais do Valongo .....	<b>24</b>
1 – A Escravidão e a Cidade .....	<b>32</b>
1.1 – A Escravidão, a Cidade, o Comércio e o Porto .....	<b>39</b>
1.1.2 – A Escravidão, a Cidade e a Morte .....	<b>50</b>
1.1.3 – A Escravidão, a Cidade e o Controle Social .....	<b>53</b>
1.1.4 – A Escravidão, a Cidade e as Fugas .....	<b>56</b>
1.1.5 – A Escravidão, a Cidade e os Levantes .....	<b>57</b>
1.2 – A Região Portuária e a Cultura Escrava Urbana .....	<b>59</b>
1.3 – A Pequena África Carioca .....	<b>72</b>
<b>Capítulo 2 – O Sequestro de Ajalá:</b> o pós-abolição e as necropolíticas da memória negra..	<b>80</b>
2.1 – Necropolíticas da Memória: o desencantamento da memória como desencantamento do ser. ....	<b>86</b>
2.2 – Raça, Memória, Cidade e Patrimônio; entre becos, encruzilhadas e grandes salões..	<b>92</b>
2.2.1 – As Camadas de Memória Sobre a Cidade: entre os da rua e as “modernices” .....	<b>96</b>
O Cais .....	<b>99</b>
O 13 de maio .....	<b>104</b>
O Porto .....	<b>107</b>
As Ruas .....	<b>111</b>
A Lei de Vadiagem e criminalização da cultura negra .....	<b>116</b>
2.3 – Embranquecimento Cultural: patrimonialização, miscigenação e mestiçagem como necropolíticas das memórias negras .....	<b>117</b>
2.4 – A Memória da Cidade Negra e a Memória Negra da Cidade .....	<b>124</b>
2.5 – Um pedaço do Rio quase extinto .....	<b>130</b>
<b>Capítulo 3 – Na Casa de Ajalá:</b> A redescoberta dos vestígios, o processo de patrimonialização do Cais do Valongo e as agências das comunidades negras da Pequena África sobre o passado e a memória da escravidão .....	<b>137</b>
3.1 – O que as pedras nos falam .....	<b>137</b>
3.2 – Redescoberta e Patrimonialização do Sítio Histórico e Arqueológico do Cais do Valongo .....	<b>145</b>
3.3 – Escavações e Pesquisas Arqueológicas: “o Cais sangra da terra” .....	<b>149</b>
3.3.1 – Artefatos: “as pedras estão vivas” .....	<b>150</b>
3.3.2 – O Sítio Arqueológico Cais do Valongo .....	<b>153</b>
3.4 – Cais do Valongo: comunidades negras, memória, patrimônio e reparação .....	<b>155</b>
3.5 – Cais do Valongo: patrimônio da humanidade, sítio de memória sensível e turismo de memória .....	<b>182</b>
3.6 – Memórias e Patrimônio <i>desde</i> a travessia: agências das comunidades negras no Sítio do Cais do Valongo e a produção de uma memória contracolonial .....	<b>198</b>
<b>Considerações Finais (O Lembrar negro do Negro)</b> .....	<b>212</b>
<b>Anexos</b> .....	<b>220</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>223</b>

## Introdução

Uma casa baixa, escura, feita de taipa em técnica de pau-a-pique, com amarrações e sustentação do telhado feitos de troncos de carnaúba, coberta de palhas de babaçu, chão de terra batida, com uma portada estreita, e uma porta de esteira de palha trançada, iluminada pela pouca luz das lamparinas de querosene, água para beber retirada das cacimbas e descansadas em velhos potes de barro. É da infância na casa de Seu Gonçalo que está a razão de parte das minhas escolhas profissionais, meu gosto pela história, pelas manifestações culturais dos povos subalternizados e pelos estudos da memória.

A sua trajetória sempre me trouxe admiração e muitas dúvidas. Meu avô, Gonçalo da Paz, devoto de São Gonçalo, sertanejo negro, quilombola, vaqueiro, batedor de palha, era também pedreiro e de poucas palavras sobre o seu passado. A sua família é oriunda do Quilombo Macacos em São Miguel do Tapuio – Piauí que com a seca migra para a cidade de Campo Maior-PI, precisamente para a localidade da “Passagem da Nega”. Uma comunidade negra rural fruto da ocupação de uma área de alagados por vaqueiros e suas famílias, vindos de uma antiga fazenda colonial, e que por agenciamentos históricos de opressão não se reconhecem como quilombo. Dessa memória silenciada, o passado quilombola da família, vem a minha busca por pensar sujeitos e as suas memórias, por vezes negadas, silenciadas, mas que podem, ao serem acionada, contribuir e a ajudar esses sujeitos subalternizados a construir suas próprias formas de agenciar o passado, suas identidades e sua história.

Nos anos de 2008 e 2009 participei de dois Inventários Nacionais de Referências Culturais – INRC realizados pelo Iphan; de 21 Comunidades Quilombolas do Estado do Piauí e do Tambor de Crioula do Oeste dos Cocais Piauiense. Entre 2010 e 2012 elaborei uma pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Preservação do Patrimônio Cultural – PEP pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, sobre técnicas tradicionais, mestres e artífices da construção tradicional. Uma pesquisa de memórias de sujeitos não-narrados e muitas vezes silenciados. Seus conhecimentos e suas memórias não foram em nenhum momento elementos que fizeram parte dos valores que alçaram a cidade de Natividade (TO) à categoria de patrimônio histórico e cultural do Brasil. Trabalhos que pela proximidade com a trajetória de minha família me traziam sentimentos bons de realização pessoa e profissional.

Durante os anos de 2013 à 2015 fui Consultor Unesco no IPHAN-Sede dentro de um projeto com o propósito de pensar, propor, monitorar e avaliar ações a serem realizadas com vistas à preservação de templos afroreligiosos tombados – e potencialmente tombáveis –

como patrimônio nacional. Depois dessa experiência ingressei no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional decidido a realizar uma pesquisa sobre as comunidades tradicionais de matriz africana como *loci* de produção, reprodução, recriação e preservação de ofícios, saberes e conhecimentos e sua relação com as políticas públicas de patrimonialização.

Após novos convívios e leituras, reformulações e amadurecimento das questões iniciais, este projeto foi se remodelando, se desfazendo e atingindo as delimitações que ora apresento os desdobramentos. Quando procuro o que me levou ao Sítio do Cais do Valongo dois episódios logo invadem minhas lembranças, pois levaram-me a problematizar o processo de patrimonialização do passado e das memórias do tráfico e da escravidão negra no Brasil e de assumir o compromisso de estabelecer desafios teóricos, metodológicos e políticos para construir outra forma de pensar e produzir conhecimento sobre memória, patrimônio e identidade.

O primeiro episódio ocorreu durante uma aula de campo do Curso de Pós-Graduação em Preservação do Patrimônio Cultural - PEP. O ano era 2011, e a aula uma visita técnica às recentes pesquisas e escavações que haviam reencontrado os vestígios materiais do antigo Cais do Valongo, o maior cais de chegada de africanos escravizados nas Américas. A arqueóloga e professora responsável pelos estudos descrevia com paixão e ainda espanto a importância do ressurgimento do Valongo para a história do Brasil e da diáspora negra no mundo. O Valongo foi o maior porto escravista fora da África e nas condições que foi encontrado, tornava-se o maior vestígio material de um cais ligado ao tráfico transatlântico de escravizados.

Já próximo ao final da aula e da visita, a professora afirmou, agora referindo-se apenas às alunas e alunos negros, que aquele lugar deveria ser motivo de orgulho e de aclamação da população negra brasileira maior que Palmares, ou o Sítio da Serra da Barriga, uma vez que do Quilombo de Zumbi nunca se achou uma comprovação material, um caco de cerâmica, e ali não, estávamos diante do maior sítio arqueológico sobre o tráfico negreiro do mundo. O mal-estar e a conseqüente ridicularização da fala da professora transformaram-se depois em inúmeras angústias, perguntas e questionamentos dos quais aqui se encontram algumas respostas ou considerações.

O segundo episódio é recente. Em visita técnica, feita durante o mês de novembro de 2017, para auxiliar a elaboração do projeto de pesquisa que antecede esta dissertação, eu e um outro amigo negro, acompanhávamos a exposição permanente do Instituto Preto Novos (IPN)

sobre o Cemitério dos Pretos Novos, como eram chamados os escravizados recém-chegados. O IPN tem sua sede sobre os vestígios daquele que é considerado o maior cemitério de escravizados das Américas. Ali, diante dos painéis que contam a travessia, a chegada, o tratamento desumanizado que recebiam os escravizados, estão seus pertences, amuletos, cachimbos, contas e no chão aberto e exposto por uma janela de observação arqueológica estão os restos mortais de muitos desses africanos e africanas que não resistiram à travessia. Estima-se entre 20 e 30 mil corpos negros jogados em meio ao lixo, enterrados à flor da terra e queimados em valas rasas. Era impossível não se emocionar, deixar-se afetar, ter calafrios, pensar na dor, no tratamento indigno ao africano escravizado que ali forçosamente aportava. Mais adiante, ao final da sala de exposição, um grupo de turistas brancos guiados por uma guia, também branca, encerrava o percurso dos painéis, e entre os comentários sobre o absurdo de mortos e do número de traficados, um deles comenta para os demais, que não teriam sido só os negros a serem escravizados na humanidade, ao passo que o comentário foi confirmado por todos os outros turistas com um aceno positivo de cabeça.

Estar ali, diante das ossadas, da dor, da violência em estágio absurdo, me fazia ter calafrios, era dolorido e sofrido lembrar a proximidade com aqueles corpos, era doloroso e sofrido ouvir o desprezo daquelas pessoas que ali apenas realizavam mais um passeio. Esses dois episódios abriram um leque de questionamentos. Quais representações oferecidas pelos espaços museais e patrimoniais das memórias da escravidão? Quais os sentidos construídos pelos visitantes? Quais os sentidos construídos pelos espaços e oferecidos aos visitantes sobre a dor, o trauma e tragédia ali representados? Qual o papel do visitante; recepção, aceitação, compreensão? Como a História e a Memória podem ser instrumentos de conscientizações, reconhecimentos, reparações e gerações de políticas públicas para grupos que tiveram suas trajetórias negligenciadas e silenciadas?

Entendendo que esses espaços não oferecem representações estáticas do passado, mas, antes de tudo, experiências sentimentais e sensoriais, questionei-me: o incômodo e a dor que eu sentia chegava a todos que visitam o cemitério, o Valongo? Ou será se essa dor que eu senti, uma dor cheia de sombras, vergonhas, vazios e silêncios é preta, como diz Vilma Piedade (2017)? Uma dor que parecia estar cravada nos corpos negros pela escravidão que os violou e violentou suas memórias, culturas, línguas, religiosidades, celebrações e os seus valores civilizatórios africanos. A partir dessa experiência comecei a me questionar como comunidades negras no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, tem construído seus sentidos,



significados e usos sobre as memórias da escravidão e tem agenciado suas maneiras próprias de lembrar, narrar e usar esse passado.

Consideramos ainda perguntas mais gerais, mas não menos pertinentes, por exemplo, como nós, população negra, lidamos com as memórias do tráfico e da escravidão negra? Quais representações construímos sobre o tráfico e a escravidão negra, seus monumentos, seus espaços e suas memórias? Quais as diferentes narrativas de um passado escravista construídas a partir dessas diferentes representações?

O tema da memória é amplamente explorado na História, bem como noutras áreas das chamadas ciências sociais, humanidades ou estudos interdisciplinares, seja em questões ligadas as lutas ou narrativas nacionais, seja nas narrativas fundadoras de organizações e grupos tradicionais, ou mesmo numa lógica mercadológica da indústria cultural de consumo de uma suposta “moda retrô”. Estamos sendo a todos os instantes atravessados por memórias que, por vezes, é o que ajuda a combater esquecimentos, silêncios, opressões, mas que podem também ser manipuladas para legitimar violências e racismos. A memória nem sempre é boa (HUYSSSEN, 2014), é na verdade, artefato, passível de usos e abusos, que pode produzir amnésia, mas, pelo menos, num primeiro momento, entendemos que uma pesquisa de memória é uma luta contra o esquecimento (RICOUER, 2007).

No contexto das experiências da diáspora africana, a memória é um poderoso instrumento de manutenção do imaginário colonialista e racista. Assim, tendo como ponto de partida os agenciamentos de conciliação e conflito manifestos com a “redescoberta” do Cais do Valongo, o objetivo central dessa pesquisa foi pensar os estudos da memória social da escravidão, enquanto território polissêmico e não unívoco, a partir da perspectiva de descolonização do pensamento, antirracista, contracolonial, de polirracionalidade e amparada nos estudos pós-coloniais, decoloniais, subalternos, estudos feministas negros e da filosofia africana.

Além da atenção dada ao lento e difícil reconhecimento das memórias do tráfico e da escravidão – acontecimento que transformou por completo a paisagem do mundo –, esta pesquisa teve por objetivo ainda discutir os estudos da memória; a relação da memória, com a história e o patrimônio e assim elaborar outros aportes teóricos e metodológicos que dialoguem com epistemes e cosmovisões africanas e afro-brasileira, a partir do “dessoterramento” do antigo Cais.

A historiadora, poetisa e uma das mais importantes ativistas do movimento negro brasileiro, Maria Beatriz do Nascimento (1989), nos conchama a pensar uma leitura crítica da

memória e da história do negro no Brasil a partir de outros olhares, a partir dos olhares dos próprios negros, nos libertando de uma escrita da história que sempre colocou o negro no lugar do outro, um outro que só existiria na dualidade comparativa com o estabelecido: primeiro na repressão e subserviência da escravidão e depois na resistência a essa situação. Ou o que Geny Guimarães (2015), em diálogo com Alberto Guerreiros Ramos, definiu como uma metodologia *desde de dentro*.

No documentário biográfico *Orí*, de 1989, Beatriz fala do poder do lembrar, “oh paz infinita poder fazer elos de uma história fragmentada”, e assim, nos fios das lembranças da historiadora, este trabalho entende que o Cais do Valongo é o centro irradiador da análise, desvendando categorias que são hoje tão centrais, como memória, patrimônio e trauma. Interessou-nos aqui pensar como que estas categorias são construídas e mais que isso, como a parcela afro-brasileira da diáspora lida com essas memórias e constroem ou podem construir sentidos a partir de suas próprias experiências de vida e cosmo percepção (OYEWÙMÍ, 1997).

### **“Na travessia o negro se desfaz”**

Em diálogo com Mbembe (2017, p. 88), entendemos que “Negro” “é a alcunha, a túnica com a qual outros me disfarçam e na qual tentam me encerrar”. A experiência sociocultural “afro-atlântica” (GILROY, 2001) em toda sua multiplicidade é sobretudo a expressão da dor e da tragédia da escravidão, da colonização e do racismo, e somente a partir dessa lente podemos entender o que é o Brasil e a sociedade brasileira. Segundo Guerreiro Ramos (1995), o negro que se reconhece, se entende e se sente negro num “país periférico” é o ponto de partida para o entendimento dos problemas sociais, é deste sentimento que vem a motivação da escrita desta pesquisa.

Tentamos problematizar o mundo das memórias e narrativas a partir do corpo e da experiência negra como lugar que possamos pensar na travessia e *desde a travessia* (NASCIMENTO, 1989; MARTINS, 1997; GUIMARÃES, 2015). Neste sentido, tratamos da possibilidade de reconquista, de retomada, de produção de *escrevivências* sobre si (EVARISTO, 2006), que pode nos permitir desertar do lugar do negro gestado pelo racismo e pela *ignorância branca* (MILLS, 2018), isto é, romper com o imaginário imposto ao negro que pretende aprisioná-lo no espaço da estereotipia ou mesmo apagá-lo, negando sua humanidade e suas existências. Pensar a travessia como lugar onde o negro se desfez e se desfaz para só então poder se refazer, é pensar, sem ignorar as dores, os traumas e a barbárie da escravidão e da colonização, que os signos culturais, textuais “e toda a complexa

constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história” não foram apagados no corpo e no *corpus* africano e de origem africana (MARTINS,1997, p.25).

Diante disso, apresentamos aqui uma tentativa coletiva de produção de conhecimento *desde África* (DANTAS, 2018) e *desde a travessia*, pois enquanto seres históricos temos a necessidade de contarmos-nos, mas senão misturados nas histórias que nos antecede, tudo estaria interligado, corpo, mente, alma, filosofia, história, ancestralidade, orixás e pessoas abrindo o mesmo ambiente (SARAIVA, 2018, p.03). Diz Bidima (2002, p. 07) que "não podemos entrar na filosofia, assim como na vida senão misturados ao que nos precede". É este então nosso ponto de partida, a travessia, até porque, concordando com Leda Maria Martins (1997, p. 24), “a história do negro nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias”.

Com este trabalho, interessam-nos os movimentos que podem desfazer a ideia de que a captura, a comercialização e o tráfico que dilaceraram o ser “negro-africano” pré-escravidão e que fizeram com que este chegasse às Américas como um ser sem memórias, *o mito do escravo amnésico*, gestado, sobretudo, em torno da conhecida história das voltas que os negros davam em torno da árvore do esquecimento<sup>1</sup>. Em seguida, dialogamos com a ideia de Achille Mbembe (2014), para quem, na verdade, o negro-africano, e a África, são construções externas às próprias cosmo-sensações de mundo dos homens e mulheres que para cá vieram escravizados. Isto é, são de sobremaneira construções ocidentais calcadas em inventários e catalogações. Nos aproximamos de Beatriz Nascimento (1989) e da ideia de que a travessia é na verdade o ponto de partida para a morte desse negro-africano amnésico criado pelo ocidente e assim a possibilidade de reconstrução do ser negro na diáspora.

Ou ainda, o do pensamento de Édouard Glissant (2005), que procura romper com a falsa ideia de que os africanos chegariam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade de reconstrução. Para o autor, o ser negro-africano capturado agenciou durante anos, maneiras de recompor a si e sua realidade a partir de rastros, de resíduos de língua, lembranças, experiências e manifestações. Mesmo na quase impossibilidade de manter heranças em sua plenitude o ser africano escravizado ao chegar conseguiu criar algo de imprevisível. Nas palavras de Glissant:

---

<sup>1</sup> Conta-se que no Sul do Daome, atual Benin, no mercado de escravos de Ajudá [Uidá] existia uma árvore ao redor da qual os escravizados deveriam dar nove voltas e as escravizadas sete. A “árvore do esquecimento” como era conhecida tinha como objetivo fazer com que os escravizados pudessem esquecer o caminho até o porto, para em caso de fuga não terem facilidade de escapar e esquecessem também a sua terra, suas origens, memórias, histórias e a si mesmo.

O pensamento do rastro/resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamamos de pensamentos de sistemas ou sistemas de pensamento. Os pensamentos de sistema ou sistemas de pensamento foram prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais. O pensamento de rastro/resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistema (Glissant, 2005, p.20).

No “Pensamento em relação”, descrito acima, no qual o autor martinicano vai construir, em diálogo com Deleuze e Guatarri, sua ideia de identidade em relação, as culturas nunca são [fixas, prontas, imóveis], mas estão dentro de um processo constante de construção “em relação”, consigo, com o mundo que lhe é externo, com o visível e o invisível. Assim, “é possível pensar num legado diaspórico de filosofias, religiões, sons e cosmologias africanas importadas e recriadas no Brasil. O Brasil negro, dos afrodescendentes de hoje, é construído e informado por esses corações, mentes e corpos africanos do passado escravista” (SCHWARCZ & GOMES, 2018, p.28).

Esta pesquisa não tem por pretensão, o que para seu escopo seria irrealizável, produzir um “estado da arte” das relações raciais no Brasil, muito menos uma retomada histórica sobre os estudos da escravidão, do pós-abolição, nem do mito da democracia racial no Brasil. É antes um exercício de tentar entender como os sentidos e representações da memória de um evento variam de acordo com o tempo e com os grupos que detém o poder de narração, uma espécie de história da memória. Além disso, interessou-nos problematizar as possibilidades e potencialidades de agenciamentos de grupos subalternizados em relação aos usos das memórias e dos espaços de memória.

O “aparecimento” do Cais do Valongo provocou indivíduos, comunidades, universidades, grupos de estudos; representantes de governos municipal, estadual, federal; órgãos de pretensão universal, como a UNESCO; órgãos responsáveis pela questão da memória nacional brasileira, como o IPHAN, movimentos sociais, entre outros. Foi a observação do “fenômeno Valongo” numa perspectiva interdisciplinar que me permitiu elaborar este trabalho na Linha de Pesquisa Desenvolvimento, Cooperação Internacional e os Estudos Culturais, já que nesta dissertação memória e patrimônio são pensados como *loci* de gestão, disputas, reconhecimentos de múltiplos agentes para além daquilo que o estado “vê” e busca legitimar. Memória e patrimônio são aqui entendidos, portanto, como parte de disputas que constituem engenharias institucionais que mobilizam noções de legitimidade, identidade, capital, turismo, espiritualidades, ancestralidades. Veremos que no momento em que povos

negros reclamam para si o poder de gestão de territorialidades e o direito à memória, são criadas tensões com o poder público que flagram questões como colonialismo, eurocentrismo, tutela, escrita do outro, epistemicídio, genocídio e direito de autoinscrição.

Se as memórias da escravidão são sempre uma luta, e uma memória da violência, como lutar contra os perigos de uma monorracionalidade (MASOLO, 2010) e a sua necropolítica (MBEMBE, 2017) da memória? Como falar em polirracionalidades da razão e de maneiras de se relacionar e expressar a memória a partir de inflexões e reflexões sobre a cultura afro-brasileira, indígenas e africanas? O que temos de singular e específico? Reconhecendo que a realidade brasileira não pode sob hipótese alguma ser pensada fora dos embates étnico-raciais, como as comunidades negras brasileiras, povos de terreiro, quilombolas e movimentos sociais negros têm agenciado seus próprios sentidos e usos em torno do Cais do Valongo?

Amílcar Cabral (1978) vai dizer que um grupo só domina outro sequestrando e dominando os seus referências ancestrais produzidos por um silenciamento e mesmo uma destruição das memórias do passado e da herança, produzindo o que aqui estou chamando de necropolítica da memória negra.

Nosso foco são justamente as agências das comunidades negras sobre as memórias das marcas e as chagas da escravidão que persistem no Brasil, ainda que tenham passados mais de um século da abolição oficial. E por isso essas comunidades reivindicam o direito de rememorar e celebrar uma “memória negra do negro”. Isto é, trata-se de um *lembrar de si* que possa promover mesmo diante da subordinação, do assujeitamento e altericídio (MBEMBE, 2014) uma desconstrução de lugares previstos para os povos negros no passado e no presente, e reivindicar outro lugar para os passados traumáticos na construção do sujeito negro.

O exercício de lembrar, a re-politização da memória, é, passar de uma memória sobre o negro para uma memória negra, um lembrar negro do negro, o que poderia contribuir para livrar o negro brasileiro do cativo colonial.

A ideia de uma memória negra é sobre aos agenciamentos epistêmicos e ontológicos que esses corpos negros [que também é coletivo/comunitário] empreendem na diáspora como enfrentamento a essa política de morte da memória [necropolítica] negra e do negro, uma vez que o dispositivo de racialidade inscreve os corpos não-brancos sob o signo da morte, de uma morte em algum aspecto celebrada e que não significa apenas deixar de viver, mas uma

morte simbólica, de desencantamento do ser (CARNEIRO, 2005; MBEMBE, 2017; 2013; NASCIMENTO, 2018<sup>2</sup>).

Interessa-nos, portanto, compreender o corpo negro como território e a partir das experiências dessa territorialidade poder elaborar em diálogo um conceito de memória que se relacione com a palavra, a oralidade, o corpo e o espaço, rompendo ou podendo romper com divisão clássica e linear de passado/presente/futuro como tempos subsequentes. Desta maneira, recorrer ao *corpo-território* envolve uma série de desconstruções e desfamiliarizações das tradições ditas modernas de visão cartesiana e positivista, daquilo que Grosfoguel (2016, p.29) chamou de “dualismo ontológico” de Descartes, isto é; a mente como uma substância diferente do corpo.

Desta forma, esse trabalho que se pretende interdisciplinar busca empreender uma análise sobre as agências das comunidades negras da Pequena África carioca no Sítio do Cais do Valongo, as disputas e conflitos sobre os valores, significados, sentidos e usos do Sítio arqueológico recentemente reconhecido como patrimônio da humanidade.

Para uma melhor compreensão e leitura resolvemos dividi-lo em três capítulos, a saber: O capítulo 1 *Pelo porto, pela cor, pelo santo, pelo samba: a formação da Pequena África carioca e o Cais do Valongo* tem por objetivo apresentar a ocupação e a formação socio-histórica da Cidade do Rio de Janeiro, sobretudo a partir do final do século XVIII até a virada para o XX, mostrando a ocupação territorial como construção histórica agenciada por diferentes sujeitos e destacando como marca a continuidade de um adensamento populacional de africanos e dos seus descendentes e de uma “presença negra” que permanece até os dias atuais, seja na arquitetura, na música, na violência, nas relações e redes de sociabilidades que deram uma dimensão racial ao território da região portuária. Essa historicização a partir desses quatro eixos; “porto, cor, santo e samba”, torna possível ainda, identificar a construção dessa região como um território negro (RATTS,2017; GUIMARÃES,2015; SODRÈ, 2017; NASCIMENTO, 1981), e melhor compreender a existência hoje das comunidades negras de afroreligiosos, quilombolas e movimentos negros organizados, suas reivindicações de agências próprias sobre o território, sobre os usos e sentidos das memórias da escravidão e do Cais do Valongo.

Já a intenção do segundo capítulo, intitulado *O sequestro de Ajalá: os projetos de urbanização e reconfiguração urbana da região portuária carioca e a necropolítica da memória negra* tem por objetivo explorar os processos de urbanização e reconfiguração

---

2 Aula proferida no Curso “Seminário de Metafísica, Vida e Conhecimento – Racismo, Epistemicídio e Necropolítica: impactos da vida”.

urbana tardia do Rio de Janeiro, agenciando território, memória e poder a partir do conceito de *necropolítica* de Achille Mbembe (2018), para denunciar que os esforços de modernização da cidade do Rio de Janeiro iniciados no final do século XIX, que percorrem todo o século XX e chegam aos anos 2000 são construídos a partir de exaustivas estratégias de apagamento das heranças negras e da criminalização do corpo e das experiências negras no espaço urbano.

A *necropolítica* que produz os territórios pós-coloniais das cidades, cria e define inimigos a partir de uma hierarquização da condição de humanidade, na qual os que estão fora da linha da humanidade devem desaparecer, assim como tudo que a eles se relaciona. Observamos que no interior da produção dessa territorialidade as marcas e heranças negras [e, portanto, pertencente a uma infra humanidade] são intencionalmente silenciadas, escondidas ou apagadas, o que definimos como *necropolítica da memória negra*, isto é, o fazer morrer a memória e as agências dos povos negros nos territórios da cidade e assim a consequente continuidade do sequestro colonial do ser negro.

Em contraposição à produção do ser e do território amnésico estão as agências das comunidades negras e as disputas pela memória na região portuária e da Pequena África, de produção e valorização de um território negro que se iniciam sobretudo a partir da década de 1970 com a criação do MNU carioca [e nacional] e os processos de revalorização cultural das matrizes civilizatórias negras; a criação dos Afoxés [Filhos de Gandhi] e outros Blocos afros e carnavalescos [Escravos da Mauá]; as rodas de samba, a lavagem do Valongo e o reconhecimento do Quilombo Pedra do Sal. Essa e outras agências são tratadas no capítulo de número três, cujo título é *Na Casa de Ajalá: A redescoberta dos vestígios, o processo de patrimonialização do Cais do Valongo e as agências das comunidades negras da Pequena África sobre o passado e a memória da escravidão*. Esta parte da dissertação traz ainda debates a respeito do processo de patrimonialização, das categorias de memória, passado e esquecimento e onde defendemos que a “Casa de Ajalá” pode ser compreendida como o Cais do Valongo, a Pequena África, onde o ser negro tem a possibilidade de se reconstruir como parte de uma coletividade, de escolher seu caminho-destino, sua cabeça, seu *Orí*.

Esta pesquisa foi orientada a partir da premissa de que é fundamental ampliarmos as possibilidades de rompimento com o pensamento que trata os povos negros na diáspora como menos humanos, como se nós vivêssemos em corpos mortos, sem memórias, correndo risco de permanecer enclausurados pela tragédia da representação da sociedade em que vivemos. Foi inspirada ainda na ideia de *Orí*, de Beatriz Nascimento (1989), – para quem o *corpo-documento* é possuído de uma ancestralidade que se move, libertando-se, e podendo fazer

morrer o “não-ser” gestado pelas experiências coloniais e das suas trágicas consequências (FANON, 2008; CARNEIRO, 2005). Para Beatriz Nascimento (1989) “o homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer pelo gesto que ele não é mais um cativo” (NASCIMENTO, 1989). Essa ideia do gesto proposto por Beatriz, pode ser compreendida também como os gestos de lembrar-se de si, narrar a si e assim, recriar a si mesmo.



## Capítulo 1 - “Pelo porto, pela cor, pelo santo, pelo samba”<sup>3</sup>: a formação da Pequena África carioca e o Cais do Valongo.

*“A minha aldeia, São Sebastião do Rio de Janeiro, é uma cidade-terreiro. E um terreiro de macumba; umbanda puxada para a encantaria, território de gira de lei”.*  
(Luiz Simas)

Todas as sociedades possuem alguma relação com o passado, portanto, existe algum tipo de memória envolvida nessa relação: seja de entusiasmo ou indiferença, seja de comemoração ou negligência. Assim, a necessidade de contar *histórias*, de narrar suas memórias, é comum a todas. E, fora desse universo da disciplina histórica, de herança hegeliana, que classifica e hierarquiza as sociedades conforme sua ordem de aparecimento numa suposta linha da História da Humanidade, essas *histórias*, são inúmeras, diversas e narradas das mais diferentes maneiras.

Dentro dos fundamentos da dita modernidade ocidental<sup>4</sup>, a História [disciplina] se submete aos grandes eventos, à cultura escrita, e tem por função principal localizar as grandes civilizações no percurso de uma linearidade histórica da humanidade e excluir dela as que nestas características não se encaixam. Trata-se de um Processo que o filósofo camaronês Bidima (2002, p.4) definiu como “apagamento de nomes”, isto é, um dito que também pode silenciar e produzir esquecimentos.

O objetivo deste capítulo é discutir os silêncios e esquecimentos associados as experiências negras no Brasil, no avesso dos fundamentos da modernidade ocidental dos povos brancos que tentaram aprisionar a história sob pressupostos coloniais e raciais. Interessa-nos questionar seus pressupostos de verdades e abstrações universais e, *desde a travessia, desde dentro* (GUIMARÃES, 2015), produzir um olhar e uma narrativa sobre a

---

<sup>3</sup> Em referência ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Remanescente do Quilombo de Pedra do Sal, disponível em [https://www.socioambiental.org/banco\\_imagens/pdfs/Relatorio\\_Antropologico\\_Quilombo\\_Pedra\\_do\\_Sal\\_Incra\\_2010.pdf](https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Relatorio_Antropologico_Quilombo_Pedra_do_Sal_Incra_2010.pdf)

<sup>4</sup> Antes de mais nada, o que comumente é referenciado por “modernidade ocidental” é uma autoatribuição de características, definições, sentidos, significados e valores de fenômenos sociais, políticos e econômicos intra-europeus. Nesta “a *episteme* dominante não seria mais definida pela tensão e pela colaboração mútuas entre a ideia de religião e a visão imperialista do mundo conhecido, mas, mais precisamente, através de uma relação dinâmica entre o império, a religião e a raça” (Maldonado-Torres, 2008a: 230). Esses elementos são significativos no imaginário desse autogestado mundo moderno. Divisão positivista entre ordem e progresso, racionalidade e irracionalidade, civilização e barbárie, além da tensão dialética entre Estado e sociedade civil, um Estado maximalista e um Estado-nação soberano. Essa modernidade ocidental durante séculos de trocas culturais desiguais foi marcada por privilégios epistêmicos, imperialismo cultural, genocídios, altericídios e epistemicídios.

trajetória de formação socioespacial da região portuária do Rio de Janeiro, com especial atenção à área denominada – pelo menos desde a segunda metade do século XIX – como *Pequena África*. Dando destaque para os agentes históricos negros e suas experiências de reorganização socioespaciais, culturais, religiosas, simbólicas e ontológicas. E assim, a partir de quatro eixos: porto, cor, santo e samba, procuro entender como esses sujeitos constroem do avesso do mesmo lugar, isto é, a partir de suas próprias experiências, reescritas do mundo. Tais dimensões podem nos informar sobre a ocupação territorial enquanto uma construção histórica agenciada. Destacando como marca a continuidade de um adensamento populacional de africanos e seus descendentes e de uma presença negra que permanece até os dias atuais, seja na arquitetura, na música, seja nos discursos sobre a violência ou nas relações e redes de sociabilidades que deram e dão uma dimensão racial ao território da região portuária.

Isso se faz necessário, uma vez que, o Cais do Valongo tem como pilar de sua candidatura à patrimônio da humanidade junto à Unesco o seu reconhecimento como lugar de memória do tráfico atlântico de africanas e africanos escravizados e polo irradiador da resistência cultural e política dos povos negros ao longo de uma história de violência, negação, exclusão e subalternização.

As experiências afro-brasileiras ou africanas no Brasil e em alguma medida no conjunto das diásporas, precisam ser pensadas *desde a travessia* (BIDIMA, 2002; PESSANHA, CUNHA PAZ & SARAIVA, 2019; NASCIMENTO, 1989), *desde dentro*, isto é, lidas e pensadas a partir de alguns de seus fundamentos vitais, ontológicos, cosmológicos, dos usos dos corpos, que não estando desligados de uma materialidade mítica, estão em interação e reconhecimento a tudo que existe, sem separações entre cultura e natureza, homem e animais, físico e não físico, visível e invisível. Pelo contrário, são construídos a partir de uma perspectiva filosófica que procura romper, ao mesmo tempo que se opõe, a um pensamento que tem por base a visão e narrativas ahistoricas, antiafricanas e antinegras.

É esse meu ponto de partida para pensar a maior<sup>5</sup> cidade negra das Américas, o Rio de Janeiro Colonial e Imperial. O sociólogo negro, Guerreiro Ramos (1995), propõe uma abordagem *desde dentro* como uma agência para romper com o imaginário imposto ao negro que o aprisiona no espaço da estereotipia ou mesmo o apaga e que, por vezes, é reproduzido mesmo nos estudos que procuravam (procuram) construir uma imagem positiva do negro na sociedade brasileira; “O negro, na versão de seus ‘amigos profissionais’ e dos que, mesmo de

---

<sup>5</sup> Ao longo do melhor desenvolvemos as explicações do porquê “maior” cidade escravista, mas principalmente pelo volume de africanos e africanas escravizadas que lá desembarcaram e por lá ficaram.

boa-fé, o vêm de fora, é uma coisa. Outra é – o negro desde dentro” (RAMOS, A.G., 1995, p.248).

Ao se tentar construir e pensar a história e principalmente a memória do negro no Brasil e as memórias da escravidão, *desde a travessia e desde dentro*, procura-se, não negar ou negligenciar a África, o negro ou a América Latina como uma invenção moderna do Ocidente. Aquilo que a partir de Geny Guimarães (2015) anteriormente foi definido como o *desde fora*. Isto é, o processo de elaboração de um mundo [branco-europeu-civilizado] sob medidas, projetado por meio de concepções de razão, barbárie, civilização, progresso, história e memória. A partir desta constatação é possível perceber como no processo de invenção da Europa como berço do mundo, foi criado um *Outro* inferior já inserido num complexo léxico local de alteridade que sequestra e aprisiona o corpo negro-africano (CARNEIRO, 2002; MBEMBE, 2014).

Diante do exposto, entendemos que pensar as memórias da Pequena África e das experiências africanas e negro-brasileiras como um esforço de reconstrução civilizatória, a partir de cosmosensações africanas no Brasil, ou de referenciais de uma filosofia africana e afrodiaspórica, é repensar e recontar essa trajetória *desde dentro* (GUIMARÃES, 2015). Ao fazermos isso, lidamos com um passado que é sempre um produto de disputa e mais que isso, conflitante. Portanto, isso nos exige desconfiar de esforços de sua reconstrução que não deem alguma centralidade ao que Beatriz Sarlo define como “*los derechos del recuerdo [derechos de vida, de justiça e de subjetividade]*” (2007, p.09).

Em diálogo com alguns autores de uma literatura considerada clássica sobre as relações da história e da memória como W. Benjamin (1940), Le Goff (2013), P. Norra (1993) e M. Pollack (1989) podemos inferir que é preciso para olhar o passado como algo impossível de se desprender intencionalmente em sua totalidade, mesmo que os esforços para isso sejam inúmeros ao longo dos anos. O passado insurge em momentos inesperados, e por vezes nos faz recordar daquilo que não se quer ou não se pode recordar. A lembrança em determinados aspectos é soberana e incontrolável, sendo quase impossível, com exceções de disfunções biológicas, não recordar, não lembrar, não ser atravessado por memórias (SARLO, 2007; GONDAR, 2005).

Em condições ditas “normais”, o passado sempre dá um jeito de insurgir no presente e assim o fez após o desterramento dos vestígios do Cais do Valongo, o antigo Cais do mercado de escravos da cidade do Rio de Janeiro e maior porto escravagista das Américas. Em 2011,

após obras de saneamento do Projeto de “revitalização” urbana, Porto Maravilha, como será explicado no capítulo três desta dissertação, suas evidências materiais foram reencontradas.

As diversas lembranças, heranças e tradições africanas e afro-brasileiras, mesmo rasuradas, silenciadas e folclorizadas, provocaram e provocam fraturas na modernidade e na colonialidade e, marcam presença até os dias de hoje nas fronteiras (BHABHA, 1998), nas brechas, no avesso. Estão assentadas na memória das palavras, dos corpos e dos espaços (ANTONNACI, 2014).

Próximo de Maria Antonacci (2018), Hampâté Bá (2008) e Édouard Glissant (2005) considero que esses elementos – palavra, oralidade, corpo, espaço - podem nos permitir a pensar a constante *presença do passado*, rompendo ou podendo romper com a divisão clássica passado/presente/futuro como tempos subsequentes. Assim, a partir da perspectiva de *pensamento de rastros/resíduos* de Glissant (2008) é possível reunir elementos e rastrear as dispersas tradições africanas no Brasil e afro-brasileiras. Bem como articular sinais tangíveis de interações preservadas corpo-a-corpo e mapear as práticas sociais e culturais, manifestações, celebrações e festas, as redes de comunicações e interações com o espaço e com a cidade, produzidas por africanas e africanos e afro-brasileiras/os ao longo do tempo.

O *pensamento de rastros/resíduos* nos permite identificar no interior das memórias da escravidão modos de ser, estar, pensar e sentir dos negros, que escapavam aos domínios senhoriais e que escapam aos silenciamentos e esquecimentos impostos. E permite ainda, propor categorias como *Corpo-memórias, território-memória e corpo-território* de uma tradição viva (HAMPÂTÉ BÁ, 2008), que se contrapõem à visão reducionista que pensa os corpos da humanidade africana e ameríndia como mero portadores de culturas, memórias e narrativas inferiores e que os colocaria a serviço do homem civilizador. (ANTONACCI, 2014; HAMBÂTÉ BÁ, 2008; GLISSANT, 2005).

Observando os *rastros/resíduos* das experiências negras me questiono o que aconteceria se fossemos além dos modelos ocidentais de observação e de produção do conhecimento, se déssemos atenção para outras expressões táteis e sensoriais de culturas eminentemente orais, africanas no Brasil, afro-brasileiras ou indígenas. Poderíamos potencializar nossos sentidos, e escapar às narrativas históricas ocidentalizadas pelo pensamento moderno colonial.

A partir daquilo que podemos considerar uma teia de confluências teóricas e políticas, e que já apresentamos na sessão “o negro se desfaz” da “Introdução” desta dissertação, conseguimos aproximar o martinicano Édouard Glissant (2008) quando fala de uma superação da *filiação vertical* para uma *filiação diagonal*, que é próxima da *pluriversalidade* do pensador latino-americano Ramon Grosfoguel (2017); da *polirracionalidade* de Dismas

Masolo (2010) e da *travessia* de Jean-Godfrey Bidima (2002), estes últimos ambos africanos. Elementos para a composição de uma perspectiva de olhar, onde, entre heranças filosóficas orais e escritas, é possível valorizar a transmissão/construção em si mesma, e pensar memória como um dos elementos de uma reconstrução civilizatória dentro da *cosmosensação/cosmopercepção* (OYEWÙMÍ, 1997) de mundo de perspectiva afrodiáspórica. Referimo-nos a ideia de apreensão do mundo e assim dizer sobre ele, a partir de todos os sentidos, sensações e sentimentos que atravessam o corpo africano na diáspora e dos seus descendentes que estão em conexão com os mundos chamados físico e o não-físico, visível e invisível.

Tais perspectivas apresentadas sugerem a possibilidade de pensarmos um mundo onde caibam todos os mundos, sendo permitido proposições interculturais, multidisciplinares, antirracistas, reconhecendo e valorizando a diversidade e diferença sem hierarquizar atributos de humanidade.

Trata-se de retomar o pensamento de uma localização *geopolítica, corpo-político* e também *cosmo-política* do sujeito que enuncia, rompendo com a ideia de um conhecimento desconectado da localização de gênero, raça, étnica, sexo e de classe (GROFOGUEL 2016; ANTONACCI; 2014), mais que isso, que procura não analisar ou tentar ajustar o mundo a partir de conceitos e abstrações globais, universais e de enunciados estranhos ao local. Assim, a memória de arquivo, documental, continua importante, mas sem determinações de outrora de apenas ser matriz da história (RICOUER, 2003). É preciso interagir com outras memórias, sem arquivo, sem escrita, “inscrita e expressa nos corpos, performances, imagens, ritmos, sensibilidades morais e estéticas” (ANTONACCI, 2018, p.89), espacial e territorial, procurando pluralizar as noções de acervo e memória que ajudam a sustentar mundos até então silenciados ou negados por epistemologias envoltas as amarras da razão e da ciência ocidental.

É preciso retomar as disputas pelas narrativas sobre as memórias e os passados da escravidão, *desde a travessia*, entendendo que produzir Histórias que se querem africanas e afrodiáspóricas, necessariamente precisam respaldar-se em testemunhos insubstituíveis de africanos e seus herdeiros em diáspora, a partir de múltiplos registros de seus habitantes, de seus artistas, poetas, escultores, coreógrafos, contadores de histórias, estudiosos e pensadoras e pensadores, de uma maneira geral.

Aquilo que Abdias do Nascimento reivindicava ao negro brasileiro nos anos setenta do século passado, fazer sua própria história, narrar o seu lembrar buscando a si mesmo e assim se entender e recriar-se:

Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática. (NASCIMENTO, 1974. p.44).

Estas ideias também estão presentes nos escritos de Beatriz do Nascimento. Em alguns de seus textos (1989; 2006) a autora defende que as histórias dos negros nas diásporas e do negro brasileiro escapam à história disciplinar de tradição hegeliana e que o ato de contar, narrar, é parte da reconstrução do passado do negro brasileiro e do que é ser negro no Brasil. Se aproxima da *redução sociológica* proposta por Guerreiro Ramos quando trata da *questão do negro*, isto é, que o lugar negro na sociedade brasileira é elemento marcante para o entendimento da mesma. Defende ainda que o negro que se entende e se reconhece como negro num “país periférico” é o ponto de partida para o entendimento e as soluções para os problemas sociais.

Para Beatriz Nascimento (1989), a história, a memória e por fim, o passado, aparecem como a possibilidade de reconstrução do ser negro no Brasil após seu estilhaçamento durante a colonização, a escravidão e o racismo da democracia racial. É nesta mesma linha que a psicanalista negra Neusa dos Santos Souza defende que “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si” (SOUSA, 1983. p. 17), uma escrita de si, as escrituras de Conceição Evaristo (2006).<sup>6</sup> É este o chamado que essas autoras fazem aos pesquisadores negros e negras dedicados aos estudos negros ou sobre o negro. Assim, além da criação de um lembrar negro sobre o negro e da “construção de um discurso negro sobre o negro” (1983, p.17), esse exercício é também uma forma crítica de localizar geopoliticamente e corpo-politicamente o sujeito e o conhecimento que ainda hoje são colocados como universais.

Ao reivindicar o corpo fissurado pela experiência da escravidão e do racismo como lugar de enunciação e reivindicar os traumas, complexos e frustrações gestados pelas

---

<sup>6</sup> O tema da memória como reconstrução do sujeito negro na diáspora será retomado no capítulo 3 desta dissertação.

exigências e expectativas brancas, Beatriz do Nascimento busca romper com a ideia da ciência histórica como projeto moderno e de herança colonial, de uma ciência que se quebra, que divide em sujeitos e objetos (FANON, 2008; KILOMBA, 2010; PIEDADE, 2017; SOUSA, 1983).

Nos alinhamos às autoras Neusa de Sousa Santos (1983) e Maria Antonieta Antonnaci (2014) para refletirmos e propor o direito do lembrar e do narrar como reparação, como agência de reconstrução do ser destruído pela colonização, pela escravidão e pelo racismo no pós-abolição. Agências que identificamos reivindicadas pelas comunidades negras em torno do Cais do Valongo, das memórias da escravidão na região da Pequena África e que melhor trataremos no capítulo três deste texto. Como foi exposto, interessa-nos também pensar as potencialidades destas memórias na inspiração e na legitimação das construções de políticas públicas de reparação dos povos negros no Brasil.

Diante dos elementos evidenciados, analisar a memória a partir de uma filosofia africana ou de perspectiva africana no Brasil é pensar numa constituição de mundo atemporal, que desloca a perspectiva de tempo linear e causal e passa a pensar a memória como um território de conflito dinâmico, não estando apenas relacionada aos fatos de um passado distante, mas sim a uma continuidade de antigas e novas experiências que constituem as experiências dos povos negros na diáspora. O que Hampâté Bá (2008) chama de memória viva e que compõe uma sensação de estar no mundo a partir da qual essas comunidades estão pensando e criando soluções para suas questões existenciais.

A partir disso nos debruçamos sobre a emersão dos vestígios materiais do antigo Cais do Valongo, o “Cais dos Escravos”, transformado em sítio arqueológico a céu aberto, e os processos de patrimonialização pelos quais está passando, tanto a nível municipal, estadual, federal, quanto internacional. Assim, pretendemos pensar, a) como as memórias da escravidão têm servido para evidenciar a constante presença negra e da cultura africana e afro-brasileira na região portuária do Rio; b) como as comunidades negras [quilombolas, movimento negro e afroreligiosos] tem postulado agências próprias sobre os sentidos e usos das memórias e do passado da escravidão; c) como a produção de uma memória e de um *lembrar negro do negro* podem reconstruir numa perspectiva ontológica, o ser negro na diáspora.

O negro do tráfico, da escravidão e da colonização é uma fantasmagoria que cria, desumaniza e animaliza o ser africano pré-colonização/escravidão, segundo Mbembe (2014). Autor afirma ainda que a lógica imperialista que determina toda existência não europeia e norte-americana branca como inferior, aprisiona o ser africano num cativeiro de degradação

ontológica, que em termos fenomenológicos toma o negro como uma “não pessoa” e em termos econômicos “o negro não existe”. Desta maneira, o ser negro da colonização, é o *ser-esfacelado* transformado em *ser-não-sendo*, isto é, no *não-ser* fanoniano, o não-eu do mundo. Desta maneira, agenciar um *lembrar negro do negro*<sup>7</sup> é abrir guerra a si mesmo, ou nas palavras de Mbembe um separar de si mesmo, eixo fundamental para a razão negra como conjunto de práticas do fazer do negro-africano – isso se estende aos africanos e seus descendentes em diáspora – sujeito de raça. (MBEMBE, 2014; PESSANHA, 2018; PESSANHA, CUNHA PAZ & SARAIVA, 2019)

O passado escravista da região onde foram encontrados os vestígios é tema recorrente e mobilizado por diferentes agentes e em diferentes contextos. Diante disso, para uma compreensão mais abrangente desse usos e sentidos que estão sendo atribuídos pelas comunidades negras em torno do Valongo e das memórias da escravidão se faz necessário um repensar e um recontar sobre a formação da Pequena África como o “território negro” atualmente reivindicado como herança.

Para darmos conta dos objetivos aqui sinalizados, não poderíamos negligenciar a dimensão do território como uma construção histórica cheia de (re)desenhos, que envolve diversos agentes, instituições coloniais, imperiais e republicanas, disputa de sentidos e como lugar de múltiplas sintaxes espaciais. A ideia no presente da zona portuária como um território negro, se faz também devido ao adensamento populacional e pela constituição espacial das relações e interações entre as comunidades negras que foram produzidas e estabelecidas na região e que ao longo do tempo deram uma dimensão racial ao espaço. (GUIMARARES, 2015). Ora, em pleno século XXI, a “redescoberta” do Cais do Valongo instaura uma pergunta central: a partir de referenciais aqui defendidos como “afro-diaspóricos”, como os povos negros da Pequena África carioca – no caso, as comunidades afro-religiosas, quilombolas e movimentos negros – podem reclamar possibilidades de agência sobre a gestão da memória em função de suas demandas políticas, culturais e religiosas no presente?

Com este capítulo apresento a formação sócio histórica da zona portuária carioca e sua conversão em Pequena África, importante lugar das memórias da escravidão e da presença africana no Brasil e, mais que isso, como um sítio de memória e testemunho da escravidão e de experiências da liberdade. Além de permitir relacionar a história da região do Cais do Valongo do século XIX e XX com as manifestações que hoje nela se realizam, compreender o significado do *Circuito de Celebração da Herança Africana*, e os usos e significados

---

<sup>7</sup> Categoria elaborada dentro desta dissertação e que será melhor desenvolvida e retomaremos a ela na última sessão deste trabalho.



reivindicados pelas comunidades negras sobre o Sítio arqueológico e outras memórias da escravidão na região.

Não se trata somente das pedras, contas e cachimbos reencontrados no Valongo. Mas sim do cais e o seu entorno, material e simbólico; as ruas e esquinas onde circularam escravos de ganho, libertos e negros livres; personagens da história da cidade e do país como um dos líderes da Revolta da Vacina, o capoeira Prata Preta, João Alabá, Sacerdote de Candomblé, Tia Ciata, as primeiras Maltas de capoeira, e onde nasceram as primeiras rodas de samba. O panorama ainda nos permite ver o Cemitério dos Pretos Novos, o Quilombo Pedra do Sal, as Docas Pedro II, a formação dos ativos sindicatos dos trabalhadores portuários (estivadores), e tantos outros personagens ou fatos históricos que fizeram parte dessa região da cidade.

Estudos recentes<sup>8</sup>, cada vez mais tem se dedicado as agências das escravizadas e dos escravizados, negras e negros libertos e livres. Considera-se que para além dos limites impostos pela colonização e o escravismo, esses sujeitos conseguiram atribuir significados distintos para os diversos instrumentos e aparatos envolvidos, valores simbólicos aos espaços que frequentavam, tanto dentro da imposição da condição de escravo ou mesmo por necessidade de sobrevivência.

## **1. A Escravidão e a Cidade**

O tráfico e a escravidão africana moderna guardam marcas profundas no nosso cotidiano e são partes fundantes da história brasileira. Entre os primeiros corpos que chegam ainda no século XVI e os últimos, no findar do século XIX, estima-se que 4,8 milhões<sup>9</sup> de africanos tenham aportados com vida no Brasil. Fomos o único país onde a escravidão e o trabalho escravo estiveram presente em todo o território, aplicado de maneira compulsória em toda e qualquer atividade laboral possível e o último a abolir a escravidão, fenômeno que também atingiu os povos nativos desta terra.

O eixo afro-atlântico do tráfico gestou sociedades escravistas, coloniais, sustentadas no poder patriarcal, na monocultura, na violência vigiada e com cidades-chaves para os Impérios Ibéricos como Rio de Janeiro e Havana (SANTOS, 2012). Essas duas cidades, a despeito da

---

<sup>8</sup> Nos últimos trinta anos a historiografia brasileira viu surgir um importante movimento historiográfico que passou a se interessar pelas histórias da escravidão, da abolição e do pós-abolição dos negros a partir da perspectiva, das experiências e narrativas dos próprios negros, agora tidos como sujeitos históricos e dono de uma narrativa própria. Citar os trabalhos de Flávio Gomes, Martha Abreu, Sidney Chalhoub, João José Reis, Ana Flávia Magalhães Pinto, Wlamyra Albuquerque, Ynaê Santos e muitos outros.

<sup>9</sup> Fonte, The Trans-Atlantic Slave Trade Database de David Eltis e David Richardson, disponível em <http://www.slavevoyages.org/>

rebelião dos escravos e da proclamação de uma república negra em Saint-Domingues - Haiti (1791) e de outras independências americanas onde o regime escravocrata também foi abolido, refizeram à sua maneira suas relações com o poder metropolitano – o Rio passa a ser sede da Corte – em defesa da manutenção do tráfico e da escravidão. Se tornaram assim, na contramão do restante das Américas, não só os locais mais importantes de entrada de africanas e africanos escravizados, como cada vez mais dependentes do trabalho escravo.

As ditas cidades escravistas, os maiores portos do tráfico atlântico, eram também as maiores cidades atlânticas nas Américas. Ainda no século XVI, Recife e Salvador foram aquelas que receberam as primeiras levas de africanos cativos, mas a descoberta das minas por volta de 1690, a vinda da corte e a crescente ascensão do café, fizeram com que o Rio de Janeiro se tornasse o maior porto e a maior cidade escravista do continente.

O Rio passava então a ser principal cidade atlântica deste lado do oceano, sendo por meio do comércio de escravos o principal nexos com o continente africano, mas que a este não se resumia, e essa hipótese fundamenta esse capítulo e todo o restante do trabalho. Esta cidade somava-se à outras cidades escravistas, como Havana e Nova Orleans, por exemplo, locais que hoje a historiografia considera como *cidades negras* (GOMES, 2006). Mesmo diante de uma subnotificação dos números totais de cativos, característica da colonização e uma estratégia dos proprietários para fugir do fisco, eles chegavam a 55 mil em 1823, quando a população total somava 112 mil (CARVALHO, 2018). Essa perspectiva é importante na medida em que rompe com a ideia de uma escravidão urbana como um suplemento da escravidão rural e se aproxima de uma literatura recente que considera que “a urbanização brasileira é indissociável da escravidão” (CARVALHO, 2018. p. 156).

Cidades negras, segundo a obra *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX* de Juliana Farias, Flávio Gomes, Carlos Líbano Soares e Carlos de Araújo, eram espaços sociais com considerável concentração de população negra, entre livres, libertos e escravos. Territórios negros que existiam em várias sociedades em formação com estruturas escravistas, ou não, e antes mesmo dos Estados nacionais se constituírem nas Américas.

Essas cidades possuíam uma cultura material e social específicas, produzidas pela cultura urbana escrava que podemos afirmar produziu uma página à parte da história da escravidão no Brasil. “Aliás, as cidades escravistas talvez sejam as formatações mais originais do Brasil. Elas ajudaram a gerar cenários urbanos singulares, nos quais línguas, vestimentas, cheiros, odores, sabores e símbolos étnicos foram sendo importados, criados e recriados”

(SCHWARTCZ & GOMES, 2018, p.26). Mas as *ciudades negras* e escravistas não foram apenas desenhadas e redesenhadas pelas arquiteturas ou intervenções de caráter urbanísticas, mas por uma forte presença africana e uma população cada vez mais negra e misturada.

Para além da disposição urbana, que já destacamos e destacaremos a seguir, significados culturais foram reinventados tanto nos espaços físicos como simbólicos. Os corpos escravizados e de negros livres, suas moradias e suas existências igualmente redefiniam a todos instante as cidades escravistas/atlânticas e produziam outras territorialidades. Identificá-las é um dos nossos objetivos neste capítulo, além de apresentar e analisar como historicamente povos com distintas identidades de origem, pertença ou procedência acentuaram o espaço urbano com suas identidades construindo “grandes e pequenas Áfricas”<sup>10</sup> ao longo de todo o século XIX.

Tanto a escravidão como a cidade são reinventadas nas Américas. Ynaê Santos (2012) nos conduz a pensar que as novas demandas urbanísticas apresentadas pelas cidades que foram alçadas no século XVIII ao posto de “capitais coloniais” – Rio de Janeiro [1763] e Havana – tiveram que dialogar com as diferentes experiências escravistas, o que evidencia a centralidade que o cativo assumia nesses locais. Inclusive, a resposta nessas capitais coloniais às ideias iluministas que ecoavam nos movimentos abolicionistas e de independência, foi a intensificação do tráfico transatlântico e o reforço por parte das elites de sua condição de senhor de escravo e da propriedade privada.

Na literatura fala-se em mais dois milhões [2.263.914<sup>11</sup>] de pessoas escravizadas que entraram pelos portos do Rio de Janeiro, cerca de 20 mil por ano só nas primeiras décadas de funcionamento do Valongo, desses, entre 25% e 40% chegavam a ficar na cidade. Esses são todos números imprecisos, principalmente pela própria dinâmica do tráfico, que mesmo legal era marcado pela informalidade na sua estrutura e relações, mas que no fim expressam o papel central da cidade do Rio de Janeiro na atividade comercial escravocrata (SOARES, 2013; ARAÚJO [et al], 2006; HONORATO, 2008; SANTOS, 2012).

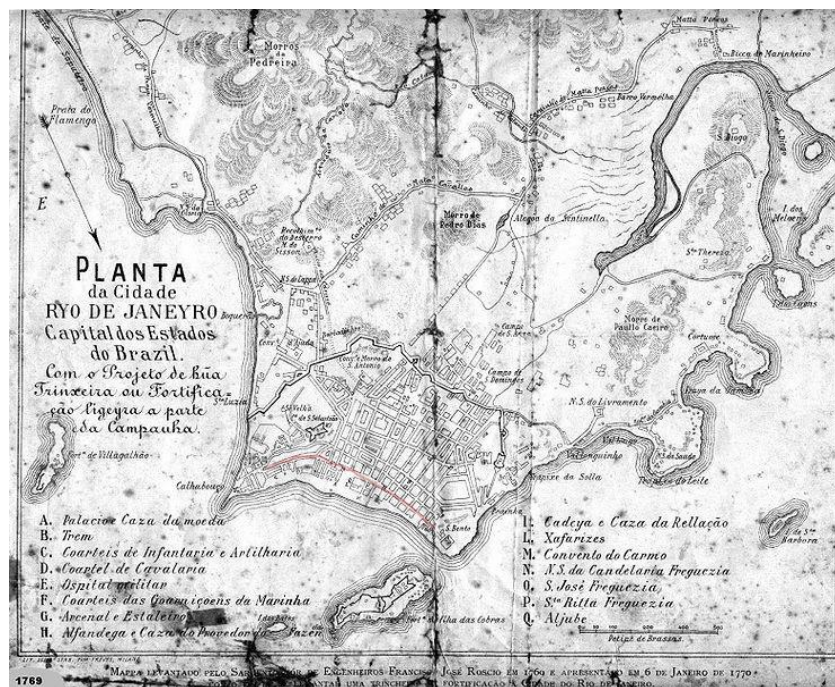
Escravizados e mercadores, ao aportarem na cidade do Rio de Janeiro do século XVIII, encontravam uma estrutura urbana precária, com grande concentração dos seus moradores na

---

<sup>10</sup> Lilian Schwarcz e Flávio Gomes defendem que o Rio de Janeiro inteiro por sua incidência enorme de população escravizada, negra e mestiça possuíam outras “Áfricas”. Fiz uso neste parágrafo para melhor dimensionar a grande presença negra na cidade do Rio de Janeiro do século XIX, mas não voltarei a usar a expressão para evitar confusão com a “Pequena África” enquanto território simbólico produtor de uma identidade negra diaspórica e que tem sido mobilizado política e ontologicamente pelas comunidades negras desde a segunda metade do Século XX.

<sup>11</sup> Segundo estimativas do The Trans-Atlantic Slave Trade Database disponível em <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

região central, enquanto outras regiões eram ainda, ou pouco habitadas, o caso das regiões de chácaras, ou mesmo inabitadas, como as regiões de alagadiços. A cidade acontecia na sua região central, tendo a Rua Direita [atual primeiro de março] como uma das suas principais ruas, endereço de importantes atividades administrativas, eclesiásticas e econômicas (OLIVEIRA, 2017, p.22).



Mapa 1 Planta da Cidade do Rio de Janeiro em 1769. Fonte: DOS SANTOS, Ynaê Lopes, 2012. Nesta planta é possível identificar o traçado da muralha. Em vermelho a Rua Direita, ligando o morro do Castelo ao Morro de São Bento.

Marquês do Lavradio, nomeado Vice-Rei em 1769, foi, segundo Santos (2012), o mais ilustrado [iluminismo] dos Vice-Reis. Com sua boa relação com a elite local teria conseguido fazer um governo com poucas conturbações políticas de acordo com o seu projeto ilustrado de cidade. Assim, passou a realizar significativas mudanças na organização e no seu desenho, garantia a limpeza e a ordem das principais vias. É importante lembrar que ilustração e segurança eram questões bem próximas no final do séc. XVIII.

Passa a ganhar força a ideia de que as principais áreas da capital colonial não poderiam continuar sendo palco do que o Marquês classificou como “horrorosos espetáculos” que nada além era do que a própria escravidão como barbárie. “Terrível costume de tão logo os negros desembarcam no porto [...], entrar na cidade através das principais vias da cidade, não apenas carregados de inúmeras doenças, mas nus [...] e fazendo tudo o que a natureza sugeriria no meio da rua” (ALDEN, Dauril apud SANTOS, 2012). Nesse testemunho, assim como no

temor das autoridades no séc. XVIII, o grande problema não estava na escravidão como instituição, mas na sua convivência com o projeto de cidade que emergia. A resposta a isso foi a retirada do desembarque e do grosso do comércio escravista, daquilo que era a região central e a sua transferência para a Freguesia de Santa Rita.

Para as autoridades, os principais desafios eram estruturais, era preciso resolver as questões geográficas da cidade para que ela pudesse ser a nova sede do império, além de fazer com que os “inconvenientes da escravidão” fossem menores que a dependência do trabalho escravo. Era preciso um esforço para tornar o Rio mais próximo de uma Lisboa, isso envolvia mudanças urbanísticas e o uso mais racionalizado do trabalho escravo cidadão. Transformações essas que contraditoriamente serão conduzidas, sobretudo, com o uso irrestrito de mão de obra escravizada e presa pela Intendência Geral de Polícia. (SANTOS, 2016, p.110-111). Aquilo que Carlos Araújo (2004) definiu como “duplo cativo”.

A constante e crescente circulação de cativos e libertos pelas ruas da cidade e a permanente convergência de africanos eram tidos como problemas pela ordem senhorial. Desde o período colonial que os códigos de posturas municipais buscavam regulamentar a presença africana nas ruas, proibindo a mendicância, a circulação noturna, a presença em tabernas e espaços públicos sem autorização dos seus senhores, coibir a nudez dos recém-chegado e a realização de suas necessidades fisiológicas nas ruas e calçadas, além da venda sem quarentena. Em vários momentos esses interesses, principalmente da administração, de higiene e “bons costumes”, entravam em conflito com interesses de negociantes, mercadores e senhores de escravos.

As escravizadas e escravizados, realizavam toda e qualquer atividade, não apenas laborais, mas entre os trabalhos e funções, eram carregadores, cesteiros, curadores, meninos de recado, barbeiros, vendiam de tudo e podiam ser alugados, emprestados ou arrendados por jornadas, o que os fazia dominantes e onipresentes nas ruas da cidade do Rio de Janeiro.

Mas nunca foram apenas isso. As paisagens das cidades escravistas não foram apenas compostas por belos, enormes e suntuosos sobrados e a sua paisagem humana não se limitava a senhores de escravos e barões de café, pelo contrário, as contribuições no processo civilizatório brasileiro dos/das africanos/as escravizados/as, seus descendentes, negras e negros livres e libertos, são profundas e não apenas de mão de obra. Nunca foram apenas escravizados, por mais que colonizados, o que defendo ao longo desse texto, é que os africanos e seus descendentes foram também civilizadores, construtores de cidades, de seus corpos, de suas existências, ao passo que faziam funcionar as cidades escravistas. Apesar de

tudo o esforço de apagamento o negro ainda marca a identidade das antigas cidades escravistas brasileiras.

Assim, a cidade do Rio de Janeiro apresentava em 1830 uma conjuntura urbana negra, ou composta majoritariamente por negras e negros, adensados predominantemente nas freguesias da Candelária e Santa Rita (HONORATO, 2008, OLIVEIRA, 2017). Esta última, apesar da dificuldade de acesso, mas devido à proximidade com a cidade e os terrenos planos, bons para a prática da agricultura, acabaram por atrair vários moradores antes mesmo do mercado de escravos.

Para Ynaê Santos (2012), isso ocorreu pela própria dinâmica distinta da vida urbana, vastas oportunidades de trabalho, ofícios e devido a mobilidade escrava que era presente na vida dessas cidades, principalmente nas suas regiões portuárias. Deste modo, 65% dos escravizados moravam nas freguesias urbanas, Candelária e Santa Rita, em 1821, representavam 45,6% desse total (KLEIN, 2018). É exatamente a mesma região que tempos depois será definida como Pequena África, e que hoje é o epicentro dos debates sobre memórias da escravidão no Rio de Janeiro.

No final do XVIII o Rio de Janeiro já havia alcançado o lugar de principal centro urbano da colônia. Com a chegada da família real portuguesa, transformou-se no centro do império português e desta maneira foi preciso criar um aparelho administrativo indispensável para o seu funcionamento. A cidade não só cresceu em números de habitantes, aumentou em 20% com a corte e os estrangeiros, como também em importância simbólica.

A cidade passava rapidamente por grandes mudanças, o que demandava medidas da administração não só de caráter econômico, mas social e político. O objetivo era recriar um ambiente próximo aos padrões de Lisboa, o que acarretou preocupações com arruamentos, saúde pública (vacinação mais abrangente, por exemplo), habitações, ordem social, e nessa inspiração da cidade lusa que é criada a Intendência Geral de Polícia (IGP), instituição de extrema importância para a formação da capital do império.

Haviam até 1808 poucos sobrados ou casas nobres, as melhores casas situavam-se nas chácaras. A maioria das habitações eram térreas, de apenas um andar. Em 11 de junho de 1808 a IGP lança um edital que proibia novas casas térreas no centro da cidade do Rio de Janeiro, tanto porque comprometiam a salubridade, como a proibição correspondia às medidas de melhoramento urbanísticos e estímulo de crescimento da cidade em direção as outras áreas para além do perímetro urbano da época. A região que hoje compreende ao Campo de Santana e Praça Tiradentes foram as que mais cresceram com a virada do século, passaram a abrigar as

residências de funcionários da administração, nobres e até mesmo a própria Intendência Geral de Polícia (SOARES, 2013; HONORATO, 2008; SANTOS, 2012; OLIVEIRA, 2006).



*Mapa 2 Planta da Cidade do Rio de Janeiro em 1812. Fonte: Site Biblioteca Nacional. Nesta imagem já não existem as muralhas da cidade e possível em comparação com o Mapa 1 como a cidade cresce para outras regiões fora do seu núcleo inicial.*

Neste período começa a ficar mais evidente a especialização espacial da cidade. Se durante o período colonial as moradias do centro se confundiam com o local de trabalho, ocupavam o mesmo espaço, com a chegada da Corte, os comerciantes nobres foram habitar lugares mais distantes das áreas centrais, que passavam a ser, por excelência local de comércio, negócios e de habitações populares. A freguesia de Santa Rita (zona portuária) era onde estava concentrada até metade do XIX as moradias das populações mais pobres (SCHWARCZ & GOMES, 2018, SANTOS, 2012).

A variedade de denominações, seja rua, bairro ou acidente geográfico, seriam para alguns historiadores mais do que um processo mecânico de ocupação, mas ação complexa de apropriação e produção de espaço onde essas denominações vão se impondo umas sobre as outras e assim redesenhando a cidade, como fruto das disputas físicas e simbólicas por territórios desde o Brasil colonial. (HONORATO, 2008; BEGER, 1974). Junto com o crescimento comercial e populacional, a cidade do Rio ampliava cada vez mais o exercício do poder pela coroa e a elite branca, o que se materializava nos códigos de postura, na

criminalização de hábitos e práticas culturais ligadas as africanas e africanos escravizados e seus descendentes negros das regiões da cidade onde essa população era maioria.

A respeito disso, as cidades, como parte do imaginário das sociedades escravistas, produziram um determinado “tipo” de africano [e seus descendentes, negros] de traços universais que combinavam traços físicos e morais. Para Schwarcz e Gomes (2018) as vastas e complexas taxionomias sociorraciais foram formuladas a partir do enraizamento da escravidão no cotidiano brasileiro. Para romper com isso, nós, historiadores devemos nos debruçar sobre essa relação da escravidão com a cidade [as cidades], na tentativa de retomar, a partir de uma perspectiva *contracolonial* (DOS SANTOS, 2015) e antirracista, as narrativas da história do negro nas cidades e nos espaços urbanos. Compreendendo que a história do negro, escravizado, liberto ou livre no espaço urbano escravista, é a própria história das cidades no Brasil, como também, em grande medida, foi assim no campo.

Nas cidades escravistas, onde a divisão entre espaço público e privado possuía alguns limites bem definidos, o espaço público era o da transitoriedade das relações e da vida e local de excelência da escravidão urbana. Como dito anteriormente, a escravidão possuía uma centralidade marcante na cidade do Rio de Janeiro. Seja pelos serviços gerais executados nas casas, pelas redes de serviços e pelo pequeno comércio de rua, mas também na maneira como os corpos negros também significavam esse espaço de transitoriedade que era a rua [para os negros talvez menos transitório que para a elite branca] de outras maneiras, com as festividades e procissões religiosas, danças, música, artefatos, lutas e línguas.

Nos interessa entender que no Rio de Janeiro escravista as mudanças e reformas estiveram intimamente ligadas com as dinâmicas da escravidão e a experiência dos escravizados, o que desenvolveremos nos tópicos a seguir.

### **1.1 A Escravidão, a Cidade, o Comércio e o Porto.**

As atividades portuárias possuíram um importante papel no processo de ocupação e de povoamento de novas áreas da cidade escravista e em especial da região do Valongo e seu arredores. Anos antes de 1800, juntaram-se às chácaras que lá já existiam, depósitos e armazéns de produtos agrícolas e industriais importados, armadores, pescadores, embarcadiços, comerciantes e mercadores de escravos também foram ocupar essa região da cidade.



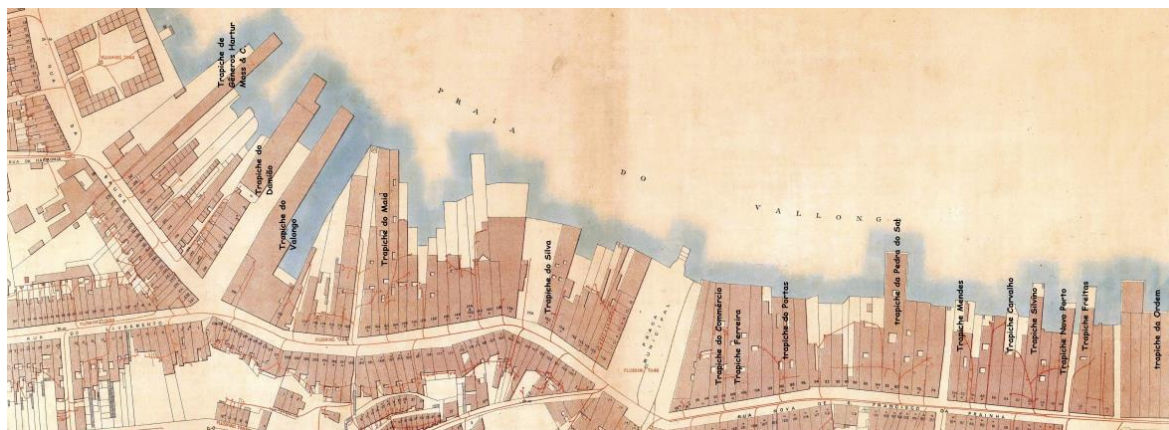
A América de colonização portuguesa despontava desde o início como o principal polo comercial do tráfico negreiro, os trapiches ao longo da costa e principalmente na cidade do Rio de Janeiro tornaram-se uma espécie de símbolo para esse período, representam a chegada e o desembarque de africanas e africanos escravizados. Essas regiões, além de serem onde as embarcações atracavam, serviam de depósito de mercadorias, e onde escravizados/as aguardavam, ou sua condução para as grandes lojas de compra e venda de escravos, ou serem negociados ali mesmo (HONORATO, 2008).

Na região onde posteriormente seria instalado o Cais do Valongo, as praias do Valongo ou Valonguinho, os escravos novos, recém-chegados, aguardavam nos trapiches até serem levados às lojas de venda.



*Figura 1 Desembarque de escravos Rio de Janeiro - 1835. "Debárquement" Johann Moritz Rugendas. Fonte: Acervo Banco Itaú. Essas embarcações de pequeno porte levavam os escravizados recém-chegados para a alfândega e os mercados.*

Alguns desse trapiches e mercados podem ser localizados em mapas históricos, plantas baixas e perfis da cidade. Grande parte dos mercados eram localizados próximos ao largo do Carmo, Praça do Peixe [atual praça XV], na altura das atuais, Rua do Ouvidor, Rua dos Mercadores e do Mercado, trecho entre a Praça Mauá e a Rodoviária. Outro trapiche famoso ficava na altura da atual Rua Sacadura Cabral, arredores da Praça Mauá, entre os séculos XVII e XIX.



Mapa 3 Trapiches da Zona Portuária no ano de 1866. Fonte: GOTTO, Edward. *Plano of the City of Rio de Janeiro, 1866*, Biblioteca Nacional In: LÍBANO SOARES, Carlos E.. *Valongo, Cais dos escravos - relatório de pós-doutoramento*, UFRJ, 2013.

Os trapiches<sup>12</sup> eram peças fundamentais do sistema escravista e da sociedade luso-brasileira colonial. Estruturas que dominavam soberanas essa atividade, haja vista que as grandes obras de engenharia ainda não surgiam. Líbano Soares (2013) afirma que uma das características dos trapiches era a dinamicidade, mudando rapidamente, não somente o seu conjunto, como seus proprietários.

A grande quantidade de ponto de desembarque nos faz levantar a ideia de que existia pouco controle por parte da coroa da chegada de escravos novos. A informalidade e a sonegação eram traços do tráfico, apenas dois dos espaços de desembarque que foram definidos antes do século XX como Cais, o Cais do Largo do Carmo e o Cais do Valongo.

O primeiro a ter uma estrutura em melhores condições que simples trapiches é o Cais da Alfândega ou Largo do Carmo, que formou aos seus arredores um grande complexo comercial de escravizados. Compreendia os trechos que hoje estão entre a Praça XV e a Av. Rio Branco, onde fora erguida a Igreja de Nossa Senhora dos Mercadores. Já em 1770, com a transferência do Cais e do complexo mercadológico para a região onde hoje são os bairros da Saúde, Gamboa e região do Valongo, fora erguido o Cais do Valongo. Este que esteve em funcionamento até 1830 e visível até 1843, quando foi soterrado para construção do Cais da Imperatriz, e este soterrado em 1904 para a construção do Porto do Rio.

Como já foi dito, os números sobre a quantidade de escravizados e mortes durante a travessia, o número de escravos que desembarcavam, tudo isso é pela própria dinâmica do tráfico negreiro e seu comércio, muito impreciso. O *Trans-Atlantic Slave Trade Database* possui algumas estimativas que sugerem cerca de um pouco mais que 2 milhões de

<sup>12</sup> Depósitos e entrepostos comerciais com pranchas em madeira ou com estrutura em pedras.

escravizados para o que seria o sudeste brasileiro, os quais não podemos precisar terem desembarcados todos no Rio de Janeiro. Estima-se que pelos Cais carioca entre 1790 e 1830 entravam em média cerca de 17 mil africanos escravizados por ano, atingindo em seu auge 35 mil cativos.

Segundo *Karasch* (2000), os escravizados que não eram vendidos para fazendas, engenhos ou minas de ouro, e que, portanto, ficavam na cidade, exerciam atividades como carregadores, almocreves, barqueiros, marinheiros, operários, trabalhadores em pedreiras, acendedores de lampião, varredores de rua, artesãos e etc.

Muito se disse sobre as origens desses africanos e africanas escravizadas, mas devido as características de desumanização do tráfico, omitir tal informação, ou torná-la imprecisa por desdém, ajudava a reforçar a ideia do escravo como um corpo amnésico<sup>13</sup>. As principais origens, etnias e povos listados por *Rugendas* (1998) e *Debret* são, *Benguelas, Minas, Nganguelas, Cabindas, Minas nagô, Congos* e *Moçambiques* (*DEBRET, s/d p.227*).

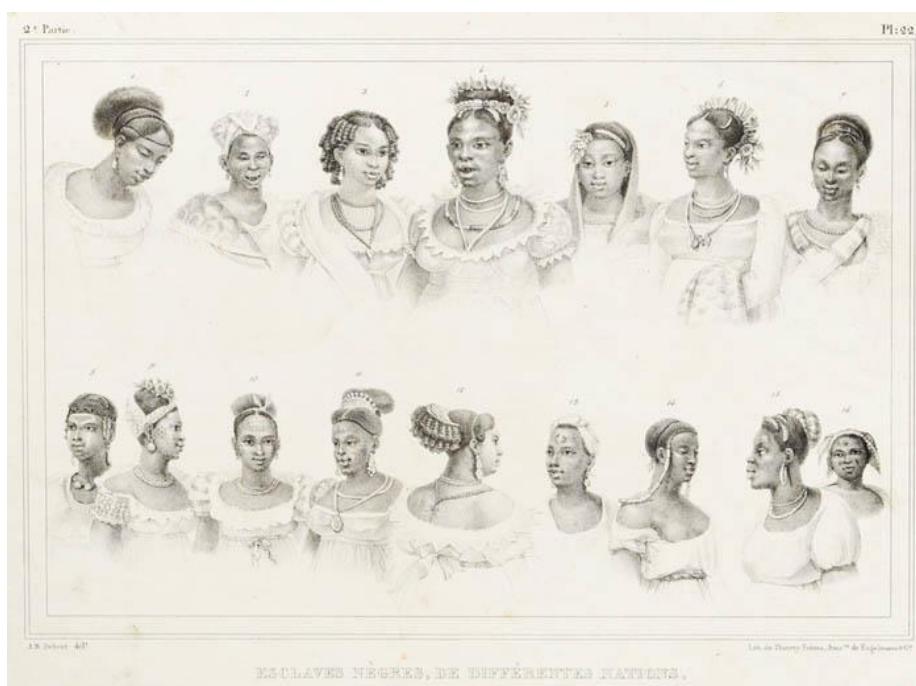


Figura 2 Escravas negras de diferentes nações - 1834/19839, Jean-Baptiste Debret in *Viagem Pitoresca ao Brasil*, V.2. Acervo Instituto Moreira Sales.

Estabelecido na região do Valongo, o comércio escravocrata alcançaria números e cifras ainda não vistas, consolidando o Rio de Janeiro como uma das praças mais significativas de

<sup>13</sup> Sobre o mito do escravo amnésico, sem memória, irei retomá-lo no capítulo 3, algumas questões foram já desenvolvidas no artigo “Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓria, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica” que saía em Dossiê da Revista da ABPN no ano de 2019.

compra e venda de escravo e o Cais do Valongo como o lugar de maior desembarque de escravos das Américas. A cidade passava a ser catalizadora da economia interna de criação de gado, gêneros alimentícios, laticínios, ferro, couro, cerâmica e do comércio negreiro, o que proporcionou a sua elite um acúmulo de riquezas que segundo Honorato (2008), “foram fundamentais para a emancipação política do Brasil e formação do Estado Nacional” (p.40).

A descoberta do ouro e o desenvolvimento das atividades comerciais, levaram a cidade a alcançar grande desenvolvimento econômico e a consolidar as ligações regulares entre as minas de ouro das Gerais e a metrópole. Como principal porto de escoamento da produção e o abastecimento da região com artigos vindos do exterior, gêneros de subsistência para a sua manutenção, teve impulsionada a sua função portuária, o que também acabou contribuindo para a sua expansão física e demográfica. Algumas áreas foram adquirindo características urbanas, como Glória, Lapa, Largo das Pitangueiras (Machado) e outras que mais tarde foram ocupadas pelos bairros da Saúde e Gamboa.

O crescente movimento comercial e econômico que produziu uma especialização espacial da cidade do Rio de Janeiro precisava de mais espaço. Durante a gestão Gomes Freire (1735-1762) a cidade passou por algumas transformações urbanas, iniciaram-se aterros, ampliando a atividade portuária, abriram-se ruas e calçadas, aterramento da Lagoa de São Antônio, foram construídos prédios públicos [entre eles o Palácio dos Governadores/Paço Imperial] e concluíram as obras do aqueduto da Carioca e Casa do trem.

Em 1763, a cidade tornou-se a capital da colônia em substituição à cidade de Salvador, coincidindo com o declínio da atividade mineradora. Então as atribuições político-administrativas serviram para manter o desenvolvimento econômico e urbano do Rio de Janeiro. Neste mesmo ano foi refeito de pedras o Cais do terreiro do Carmo ou Cais do Carmo.

A Rua Direita, a “principal artéria do Rio de Janeiro” (BERNADES & SOARES, 1990) iniciava na Ladeira da Misericórdia<sup>14</sup> no Morro do Castelo e abrigava além de armazéns e departamentos públicos, muitas residências. Com o crescimento do tráfico e do comércio de escravos a movimentação econômica e social da região ganhou relevância e destaque. Ficava cada vez mais evidente o descaso com a comercialização de africanos escravizados, as “peças”, como eram chamadas, ficavam expostas nas calçadas aguardando negociação. Isso

---

<sup>14</sup> A ladeira da Misericórdia foi criada em 1567 apenas dois anos após a criação da cidade por Estácio de Sá é tida como a primeira via pública a ser pavimentada na cidade do Rio de Janeiro. Com processo aberto em 1955 a ladeira da misericórdia foi reconhecida como patrimônio cultural brasileiro e faz parte do conjunto arquitetônico da misericórdia junto ao largo da misericórdia.

evidencia o caráter violento e degradante do comércio de compra e venda de africanos escravizados expostos como uma peça de carne, sem qualquer traço de humanidade, elementos fundantes da colonização e do sistema escravista.

O local sempre movimentado, vendedores, compradores, escravos, moradores, todos dividindo o mesmo espaço. Segundo Cláudio Honorato (2008) “as mais conhecidas casas de comércio ficavam na Rua Direita e os negócios de escravos se faziam principalmente no trecho entre a Rua Direita e a ladeira do mosteiro de são bento” (p.70). O que segundo o historiador, nos ajuda a compreender as implicações para a economia local da mudança do comércio escravista para a região do Valongo e os conflitos gerados com os comerciantes que já haviam se instalado na região central.



**J. M. RUGENDAS:** *Rua Direita*, c.1827-35.  
Litografia, 36,4 x 55 cm.  
Rio de Janeiro, Museu Castro Maya / Iphan.

*Figura 3 “Rue Droite”, Rio de Janeiro-1827/1835, Johann Moritz Rugendas in Viagem Pitoresca pelo Brasil, 1998. Ao fundo o Morro do Castelo e em primeiro plano vemos padres, tropeiros, escravizados carregadores, escravizadas vendedoras, senhora de casaca e cartola, mulas, sacos e barris.*

Diante do volume do comércio e a sua constante expansão, parte da elite mais abastada, mas não comerciante, moradora da Rua Direita e de seus arredores, passou a fazer questionamentos à Coroa a respeito da salubridade e da higiene do mercado, reclamando que estava constantemente exposta ao contato com os pretos novos, sujos e doentes. Tal consideração num primeiro momento não serviu para alterar as pretensões da Coroa (HONORATO, 2008; PEREIRA, 1997; SOARES, 2012). A região do comércio parecia servir também como uma representação do imaginário de poder, soberania e superioridade racial,

que está diretamente ligado à produção da inferioridade e da desumanidade desse outro, o corpo negro africano escravizado e seus descendentes.

A Questão sanitária era um ponto recorrente entre moradores, comerciante e administração. As epidemias eram um dos principais fatores de mortalidade devido ao intenso vai e vem de embarcações e pessoas nas áreas portuárias, verdadeiros laboratórios de enfermidades (HONORATO, 2008; PEREIRA, 1997).

Alguns autores apontam que este foi o principal motivo para a retirada do comércio da então área urbana, as preocupações sanitárias. O discurso higienista da época viu com preocupação o que eles consideravam como excessiva exposição dos cidadãos ao número de doenças trazidas pelos escravizados e pela dinâmica do próprio comércio. Outra motivação levantada e que se soma a esta higienista, é em termos culturais, a preocupação das autoridades e da elite urbana com a imagem que se queria construir da cidade, limpa, organizada e lusa. O aumento do volume do comércio e do tráfico também é colocado pela literatura como um dos motivos para a transferência, porque traria dificuldades ao alcance dos dois primeiros objetivos.

Negociantes e comerciantes de cativos africanos reagiram à transferência do cais contestando os argumentos da questão sanitária definida por alguns como “falsa e contrária à verdade”, na mesma falsidade labora o que se alega de que da multidão de escravos “resulta cólera e outros males” (Código 6.1.9 apud HONORATO, 2008, p.69). Outro argumento de resistência à transferência era o da insegurança da nova área. Foi, portanto, em meio a longos e acirrados conflitos que dez anos depois do primeiro edital recomendando a transferência, Marquês do Lavradio, Vice-Rei, ordenou que o comércio, o mercado e desembarque passasse para a região do Valongo.

A partir de então, quando os navios aportavam e uma vez desembarcados os cativos, cumpridas as formalidades legais da alfândega, ainda no Cais do Carmo – Cais da Alfândega - a documentação diz que os *escravos novos ou pretos novos* eram reembarcados em menores embarcações e conduzidos ao sítio do Valongo para novo desembarque no Cais do Valongo, noroeste da cidade.

O Complexo comercial do Cais do Valongo, a concentração das atividades comerciais, a construção de importantes trapiches, casas de comerciantes, fabricação de correntes e outros instrumentos de controle e castigo, tabernas, prostíbulo e outros documentos, dão a dimensão da dinâmica da região. É o que nos diz Lima et al (2016): “esses documentos expõem de forma clara os componentes do complexo formado na região do Valongo para o comércio de

carne humana [...] o cais [...]; o mercado [...] o lazareto [...]; e o cemitério dos pretos novos” (p.307).

Na Rua do Valongo, conforme pesquisa de Cláudio Honorato (2008), era onde ficavam sobrados e lojas comerciais, em sua maioria alugados. O andar térreo era adaptado para exposição dos escravizados e em cima morava o proprietário com sua família. O Mercado do Valongo enquanto complexo de locais destinados à comercialização de cativos possuía nos seus arredores muitas dessas casas comerciais e locais onde os escravos mais debilitados recebiam (ou deveriam) receber cuidados alimentares e médicos para que com uma melhor condição de saúde pudesse ter o seu preço aumentado.

Antes da transferência, mercadores que moravam longe das regiões centrais – Rua Direita – reclamavam de serem prejudicados na disputa pelos melhores escravos. Uma disputa que é quase impossível de equalizar, e que criava figuras como os atravessadores, alvo constante dos reclames dos mercadores de escravos. Honorato (2008) diz que as ações dos atravessadores no comércio escravista atrapalhavam os lucros, daí o descontentamento dos comerciantes locais.

A região do Valongo permitia a realização de inúmeras transações que não só a compra e venda de cativos, o que possibilitava o aumento do lucro do comércio de escravos e dos comércios que giravam à sua volta, elemento definitivo para o aumento do povoamento da região. Os furtos de escravos decresceram com uma melhor organização do comércio e dos mercados de escravos, diminuindo a incidência de negociantes que se apossavam indevidamente de cativos de terceiros. O trato e a compra direta de negociadores [sem atravessadores] e dos capitães de navios, foi alvo da intervenção do Senado da câmara em 1758. Essas disputas entre mercadores e atravessadores foram constantes, uma vez que esse comércio envolvia além de investimento financeiro, status social. (HONORATO, 2008).

A mudança definitiva se deu sob muitas contestações, o edital de 1759, que versa sobre a transferência, não foi cumprido. Em 1765 os desembargadores do tribunal de justiça julgaram improcedente os motivos para o seu deslocamento. “Impasse que só foi resolvido com a intervenção do Vice-Rei, Marquês do Lavradio, que efetivou a transferência em 1774” (Dossiê Candidatura Cais do Valongo, 2016. p.85). A partir de então a região da prainha, precisamente do “valonguinho”, foi o centro comercial até o ano de 1831 com a aprovação da Lei Feijó e o fechamento do Cais do Valongo como porto de desembarque de cativos.

O valonguinho era uma enseada na desembocadura do estreito vale entre os morros do Valongo<sup>15</sup> e do Livramento, sendo parte de uma enseada maior formada entre o morro do livramento e saúde, conhecida como Praia do Valongo [ver Mapa 1 e Mapa 2]. Região de difícil acesso só sendo possível por passagens naturais, um dos mais conhecidos era o “caminho do valongo” que só foi completamente finalizado em 1758 e que mais tarde, 1760, deu origem a Rua do Valongo.

*Charles Brand* quando visitou o lugar em 1822 assim relatou:

A primeira loja de carne em que entramos continha cerca de trezentas crianças. De ambos os sexos; o mais velho podia ter doze ou treze anos e o mais novo, não mais de seis ou sete [...] vestiam um avental xadrez, azul e branco amarrado pela cintura [...] o cheiro e o calor da sala eram muito opressivos e repugnantes. Tendo meu termômetro de bolso comigo, observei que atingia 33°. Era então inverno; como eles passam a noite no verão, quando ficam fechados, não sei, pois nessa sala vivem e dormem, no chão, como gado em todos os aspectos (*Brand, Journal, p.13, Apud. Karasch, p.76*)

São muitos os relatos de viajantes e que nos dão ricas descrições do cotidiano no Valongo. *Spix e Martius* descrevem a alimentação em uma dessas lojas ou casas de carne: “o prato principal é o pirão de farinha de mandioca ou o angu de fubá” (1976). Desses relatos acessamos os maus tratos aplicados e a relação de subalternidade e desumanização que o africano escravizado estava submetido na colonização.

O complexo mercadológico da região do Valongo compreendia toda a área entre onde hoje está localizada a Rua Barão de Tefé até a Cidade do Samba, composto do Cais, Lazareto, Cemitério, armazéns de engorda e venda, alguns desses localizados na Rua do Valongo, atual Camerino. Outros grandes armazéns, que vendiam escravos e outra mercadorias se concentravam no Largo do Depósito, hoje Praça dos Estivadores, armazéns para exportação do açúcar, em um primeiro momento e de abastecimento de outros gêneros alimentícios. A região também passou a concentrar o transporte marítimo com outros bairros e cidades (CARDOSO, 1987; HONORATO, 2008; SOARES, 2012).

Com a instalação do mercado [complexo] as duas grandes vias existentes, a ladeira do livramento, que partia do litoral e terminava na Capela de Nossa Senhora do Livramento, e o caminho da Valongo [depois Rua do Valongo], que nascia do outro lado da parede montanhosa e marcava o limite entre os morros do livramento e da conceição, tornaram-se

---

<sup>15</sup> Como era conhecida no Século XVIII a porção do Morro da Conceição virada para a praia do Valongo, hoje onde são encontrados os Jardins Suspensos do Valongo.



mais espaçosas e com melhores condições de uso. Já na segunda metade do Séc. XVIII é quando foi aberto o caminho da Gamboa, depois Rua do Cemitério [atual Pedro Ernesto], local de instalação do cemitério dos pretos novos em 1769.

Quando a produção cafeeira do Vale do Paraíba fluminense se tornou a principal atividade comercial da região trouxe transformações no comércio e para a região do Valongo. Os barracões de carne humana passaram a dar lugar aos trapiches de café que foram sendo construídos na região da Pedra do Sal e da Gamboa. Entre as principais construções está o prédio Docas Dom Pedro II, construído entre 1871 e 1876 como estação Marítima da Estrada de Ferro Dom Pedro II para o escoamento da produção de café. Idealizada e erguida pelo engenheiro negro André Rebouças após visitar as docas de Londres em 1862, consta que nenhum cativo trabalhou nas obras (GURAN, 2018; SORARES, 2013).

Nesse redesenho da região do cais, ainda na primeira metade do século XIX, foi cortada uma grande parte da pedra da prainha [pedra do sal] que se estendia do sopé do morro da conceição até o mar, criando uma ligação entre a região da prainha e do Valongo, como toda grande obra pública, feita por escravos presidiários e alguns libertos. O trapiche da Prainha [pedra do sal] é a obra mais duradora da região portuária e se tornou um marco na ocupação da região. Segundo Carlos Eugênio Líbano (2016) a senzala ficava voltada para o que hoje é o largo João da Baiana ou Largo da Pedra do Sal.

A transferência da corte para o Rio resultou em uma série de mudanças, entre as quais se destacaram a preocupação com saúde, higiene e saneamento. O propósito, além de pôr fim a sujeira e mal cheiro, era erradicar doenças e epidemias. Ainda em 1808 Portugal abriu os portos para todas as “nações amigas” terminando com o monopólio comercial, o que também desencadeou transformações para o cotidiano da cidade. Mas nada se comparou a “transplantar a metrópole para a colônia” (GOMES, 2006). Num curto espaço de tempo isso resultou em um crescimento acelerado do espaço urbano e de suas atividades portuárias e comerciais.

Animados com a instalação da corte e afim de melhorar o saneamento, proprietários de escravos ajudaram a Intendência Geral da Polícia a aterrar pântanos e calçar ruas, (GOMES, 2006. p.71) mas só a animação e boa vontade não poderia tornar o desejo de fazer do Rio a Lisboa tropical verdade.

A corte chega com cerca de 15 mil pessoas e gera mudanças na “fisionomia” da cidade. No entanto, a literatura diz que a estrutura urbana era muito deficiente para atender a demanda que era enorme. Foram trazidos os órgãos da administração e estabelecidos no Rio,

além de melhoramentos dos serviços urbanos. A construção da residência da Família Real na região hoje de São Cristóvão também ajudou a expandir a cidade para além do seu núcleo inicial.

A igreja possuía uma forte influência, tanto junto à corte, nos assuntos ligados a administração cidade, e socialmente entre os moradores do Rio de Janeiro. As freguesias eram estrategicamente espalhadas, afim de reforçar o domínio português como do controle social exercido pelo cristianismo. Candelária, Santa Rita, São José e Sacramento marcavam materialmente uma dominação socioespacial e pretensamente representavam o poder religioso e político da colonização.

Para *Fridman* (1999), as ordens religiosas desempenharam importante papel na expansão urbana; tanto na habitação, possuíam casas de aluguel; como na saúde, com hospitais e boticas [farmácias], médicos e enfermarias; na produção de alimentos, possuindo fazendas e engenhos; na educação, na cultura e até mesmo alguns melhoramentos urbanos com a construção de pontes, chafarizes, abertura de ruas e saneamento. Com o seu ordenamento urbanístico procurava ainda garantir parte da segurança, ideia que está intimamente ligada com o controle sobre os corpos negros dos cativos africanos e seus descendentes, cativos ou não.

A primeira freguesia é a de São Sebastião ainda no século XVI, em 1753 a cidade já estava dividida em duas freguesias, Sé e Candelária. Neste mesmo ano são criadas mais duas, São José e Santa Rita, que além de função pastoral possuíam jurisdição administrativa, de maneira mais ampla, somando urbanas e rurais eram 21 freguesias no início do império (HONORATO, 2008, p. 25).

A região de Santa Rita, atual região portuária e foco de nosso interesse, era ainda no século XVI uma estreita e isolada faixa de terra comprida entre o morro e o mar. Nesta parte da cidade o litoral era bastante recortado com sucessivas enseadas com destaques para os “sacos<sup>16</sup>” do Valongo, Valonguinho e Gamboa. Valongo era, portanto, a denominação da formação natural e de suas imediações, posteriormente começa a ser referido como região da cidade e que depois de 1870 se consolida como Saúde.

As freguesias diziam muito sobre as condições do local e dos moradores onde estavam instaladas, a de Santa Rita por exemplo, estava cravada na região da cidade com a maior concentração de escravos e negros libertos e livres. Segundo Cardoso et al (1987), as

---

<sup>16</sup> Termo para descrever um acidente geográfico, as pequenas enseadas, muito comum no litoral do sudeste e sul do Brasil.

implantações das igrejas ajudaram a orientar o crescimento urbano. Orientar é controlar, colonizar.

Se afirmarmos que a memória e a história do negro são a memória e a história da cidade do Rio de Janeiro, ela inicia na travessia e recomeça na chegada, no cais, no porto. A relação da cidade com o mar e da sua população com mar e as atividades que dele derivam produziu especificidades. Formas de comer, andar, vestir, falar, dançar, cantar, lutar, nascer, morrer e lembrar foram forjadas na área portuária, junto ao mar, às embarcações e ao porto.

### **1.1.2 A Escravidão, a Cidade e a Morte**

Se o porto representava mesmo diante da colonização a possibilidade de recriar a vida, representava também a morte. Para indivíduos trazidos de sociedades africanas da região chamada de subsaariana<sup>17</sup>, maioria entre os que desembarcavam e ficavam no Rio de Janeiro, a morte era um elemento civilizacional importante pois estava longe de representar o fim, pelo contrário, o que dá sentido aos começos são seus fins, o que dá sentido à vida é a morte. Essa é uma questão que retorna com o ressurgimento do Valongo, os seus processos de patrimonialização e as disputas em torno dos seus sentidos e significados reivindicados por comunidades negras (PEREIRA, 1996; SODRÉ, 2018).

A precarização dos sepultamentos deixava os corpos insepultos (PERREIRA, 1996; 2014), o que reforça a desumanidade com a qual o africano escravizado era tratado. Nos primeiros anos do tráfico o número de morte era elevadíssimo, tanto por maus tratos, tristeza por distanciamento da terra e do seu povo, e inúmeras doenças, como malária, disenteria, tuberculose, fugas e suicídios.

A fim de diminuir a contaminação dos moradores das cidades a administração obrigava as embarcações que ao chegarem fossem vistoriadas pelos médicos da saúde, ainda no cais e os doentes ficassem de quarentena na própria embarcação ou em ilhas próximas a cidade, quando não enviados aos lazaretos. Somente após estes procedimentos passavam pela alfândega e eram encaminhados aos mercados do Valongo, prática que se manteve até o final do tráfico.

Uma das doenças mais comuns no espaço urbano carioca era a bexiga [varíola], mas como não havia uma legislação que obrigasse ao registro da “causa mortis”, são escassas

---

<sup>17</sup> Em suas pesquisas sobre o Cemitério do Pretos Novos Júlio César encontra nas documentações dos livros de óbito informações sobre a origem das africanas e dos africanos escravizados e sepultados nos cemitérios da Freguesia de Santa Rita, sendo 70% desses da região da África Central Atlântica, de tronco linguístico banto. Ver mais em PEREIRA, Júlio César. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*, 1996.

algumas das informações sobre a morte de cativos, principalmente dos ditos pretos novos, como eram chamados os africanos escravizados recém-chegados. Outra causa bastante relatada era o suicídio por afogamento, além do sarampo, e outras doenças infectocontagiosas adquiridas dentro dos tumbeiros devido às péssimas condições dos navios.

O Rio proporcionava uma vida difícil para todos os seus habitantes, mas a administração demonstrava alguma preocupação, em termos de cuidado, com seus habitantes não-escravos e não-negros. Os corpos expostos ao relento e às intempéries naturais espalhavam o odor dos cadáveres putrefatos, razões pelas quais gerou bastante reclamação dos moradores dos arredores do cemitério. A cidade passava a tentar se adequar à elite e às condições de vida da sua elite. Os alardes em torno dos cemitérios nas áreas centrais “estão em consonância com o crescimento desordenado da cidade, bem como com um intenso tráfico negreiro, presenciado fortemente após a vinda da família real para o Brasil, em 1808” (PEREIRA, 2014, p.333).

Por muitas vezes, esses moradores da região do Valongo se dirigiam à administração para reclamar da quantidade de corpos jogados da rua ou que apareciam com as fortes chuvas, o que demonstrava o pouco cuidado com o sepultamento dos “pretos novos”. Para sanar esse problema é destinada uma área para sepultamento próximo a Igreja de Santa Rita, no seu Largo, o Cemitério de Santa Rita, em 1722. Escolhido por estar fora do perímetro urbano da cidade, mas perto do mercado de escravos da Rua Direita e próximo à região das praias. Depois, em 1769, com o volume maior do tráfico e conseqüentemente de pretos novos e de mortos, por questões higienistas, por pretensões elitistas e pela transferência do mercado para a Praia do Valongo, se deu a abertura do Cemitério dos Pretos Novos no caminho da Gamboa, atual Rua Pedro Ernesto.

A igreja era responsável na colônia e no império pelos sepultamentos dos cristãos batizados, o caso de muitos africanos escravizados e trazidos pelo tráfico, batizados antes de embarcar ou ao desembarcarem. Mas, mesmo aqueles que não foram forçados de início ou não aceitaram se batizar, poderiam fazê-lo na hora da extrema-unção, garantindo assim o seu sepultamento (PEREIRA, 1996; 2004). A igreja procurou ainda se legitimar como a única qualificada para realizar os sepultamentos.

Para Júlio César Pereira (1996), esse esforço em possuir controle sobre a vida, a morte e o sepultamento era também uma forma de impedir que os africanos e seus descendentes praticassem seus ritos próprios e assim interrompessem as possibilidades de reconstrução ontológica do ser negro na diáspora. Para algumas culturas africanas a morte é o aumento da

força da comunidade, é a redistribuição da energia vital do morto (OLIVEIRA, 2003). Essa concepção é vital para o entendimento de como alguns povos africanos e seus descendentes se relacionam com a memória, questões que iremos desenvolver no capítulo três.

Tanto a transferência como as posteriores reclamações denunciavam os conflitos de interesses que estavam em jogo: prestígio da Igreja, viabilização de posturas científicas medico-higienistas e comerciais. Para Pereira (1996), podemos a partir dos cemitérios encontrar elementos de como eram constituídos o tecido social urbano escravista, as tensões sociais e os conflitos de interesse.

O modo “à flor-da-terra” de enterrar os escravizados não mudou com a abertura do cemitério e logo as reclamações voltaram. Com os problemas surgidos com o sepultamento, o mercado passou a ser colocado às margens dos problemas urbanos. Em 1820, foram registrados inúmeros protestos que ajudam a descrever a situação como “horível, um mal cheiro insuportável” (PEREIRA, 1996). Para Pereira (2014) a morte funcionava com uma espécie de retroalimentação do tráfico e do mercado escravista.

A área media cerca de 50 braças<sup>18</sup> cercados por um muro de meia altura, sendo possível enxergar o cemitério por sobre o muro e com um dos lados abertos para a praia. Com um volume de mortes absurda e a desumanização do corpo negro, esses eram amontoados, esquartejados, carbonizados e despejados em valas rasas, cobertas por uma pequena porção de terra, o que com pouco tempo já estava totalmente remexida, por animais e pela água do mar, que com maré, alta alcançava a área do cemitério (PEREIRA, 1996; HONORATO, 2008).

O discurso ético que passa a atravessar o século XIX e que buscava colocar a cidade num plano ideal de limpeza, civilidade e progresso, não aceitava mais um cemitério nessas condições. Deste modo, em 1829 é anunciado o fechamento do cemitério dos Preto Novos, o que acontece definitivamente, como Campo Santo, em 1830. Entre 1824 e 1830 estima-se que foram sepultados 6.115 corpos, cerca de 1.020 por ano (PEREIRA, 1996).

Com o avanço tecnológico das embarcações, a capacidade do tráfico de escravizados aumentou, o tempo de viagem diminuiu e as perdas por doenças e mortes foram reduzidas. Mas, Júlio César Pereira (1996; 2014), não atrela somente a isso a diminuição do número de sepultamento na cidade, soma a esta a possibilidade das mortes não estarem sendo registradas e os corpos sepultados irregularmente fora da área do Valongo ou de cemitério oficial. Após o fechamento do Cais em 1831 e do Cemitério em 1830 os escravizados passaram a ser negociados, comercializados e sepultados em áreas escondidas da administração, passando a

---

<sup>18</sup> Mais ou menos 45 metros de largura por 90 de comprimento.

ser comum encontrar relatos de corpos negros boiando na Baía de Guanabara e na Ponta do Caju (PEREIRA, 1996, p.122).

Com a proibição do tráfico o comércio passou a ilegalidade, o que deixou os chamados pretos novos em piores condições, agora, legalmente sem controle do Estado sobre sua comercialização. Iniciam então inúmeros esforços de fazer sumir do espaço da cidade marcas e heranças do tráfico e da escravidão, processo incessante que nos alcança no presente e que no século XIX estavam atrelados ao modelo de nação que se buscava construir.

Dentro da perspectiva de retomar e refazer um lembrar de si e narrar a si, aspectos fundamentais para a condução e elaboração dessa pesquisa, é preciso problematizar em termos ontológicos o descaso com a vida, a morte e o sepultamento dos africanos e africanas escravizadas e seus descendentes, ações de negação, destruição e aniquilamento dos corpos e consequentemente do Ser negro. Porque para os bantos [maioria entre os africanos escravizados do Rio] a vida não está deslocada da morte, pois como afirmamos, essa não é tida como uma não-existência. Não existe o vazio da morte ou na morte, tudo para o banto possui um poder vital que está ligado tanto à existência, quanto à manutenção dos antepassados, e que faz com que tudo esteja, e mais que isso, seja em comunhão. Retomaremos esse ponto no capítulo dois e três da dissertação, de pensar a morte como travessia, passagem, viagem, a “boa morte” e que fora desse contexto seria uma morte que os ancestrais não reconhecem [mal morrer], o que para os povos bantos pode tornar-se um problema ontológico uma vez que a morte e os ancestrais são parte fundamentais da vida.

### **1.1.3 A Escravidão, a Cidade e o Controle Social**

Em alguns contextos do tecido urbano das cidades escravistas os jogos sociais da colonização e escravidão não tinha seus limites tão demarcados assim, onde foram construídas negociações, fugas e desvios sociais, políticos e ontológicos. É importante destacar que os diferentes povos africanos que capturados foram trazidos à força possuíam distintas percepções sobre a escravidão e a liberdade. Porque mesmo compartilhando o cativeiro e a luta pela liberdade, não podemos tomar esses sujeitos como uma categoria universal. As identidades refeitas pelos povos negros se apresentavam também nas irmandades, nas fugas, nos quilombos e nas associações, por exemplo. Reconhecendo de alguma maneira essa diversidade a administração procurava entender as distinções entre um foragido e um quilombola, entre mocambos e quilombos, para então melhor controlar as formas de resistência à escravidão.

Resistências essas que se intensificaram no século XIX e se radicalizaram no espaço urbano, acompanhando, possivelmente, o crescimento da cidade do Rio de Janeiro e a sua expansão urbanística. Na capital do império não eram mais apenas os escravos que precisavam ser vigiados, se deveria zelar pela ordem e tranquilidade de toda a colônia, e isso passava por um maior controle do corpo negro, entre cativos, livres e libertos.

Como dito anteriormente, a Intendência Geral de Polícia foi criada aos moldes da Instituição Lisboaeta, e assume a tarefa de “civilizar” o Rio de Janeiro, buscando resolver problemas urbanos de ordenamento social, furtos, fugas, homicídios e assim torná-la mais próxima as grandes cidades europeias.

Se a Intendência tinha por missão purgar a cidade de vadios e mal procedidos, castiga os perturbadores da ordem civil e da tranquilidade das famílias e os corruptores da moral pública, cumpria-lhe também as tarefas como a de urbanização do Rio de Janeiro [...] secamento de pântanos, à realização de aterros, à pavimentação de ruas, ao conserto de caminhos, construção de chafarizes e do Cais do Valongo. (EDMUNDO, Luís. 1940, p.765 apud HONORATO, 2008; NEVES & MACHADO).

A Intendência acumulava várias funções pois estava atrelada à “coisa pública” e à urbanidade dos cidadãos e não somente reprimir e punir crimes. O foco passa a ser a ordem pública num sentido mais amplo, mas dentro do contexto de colonização e escravidão a ordem e o controle social eram sempre alcançados com força e truculência. Havia ainda nesse período o acúmulo pela Intendência dos poderes legislativo, executivo e judiciário, julgavam suspeitos e executavam as punições, além de elaborar os editais de códigos e posturas públicas que estabelecendo regras e normas do convívio social nas cidades (ARAÚJO, 2006).

Os ordenamentos legais proibiam o funcionamento de botequins, casas de jogo e vendas após as dez horas, a fim de evitar ociosos e escravos. Proibiam o despejo de água suja, lixo e entulhos em ruas e travessas, medidas dentre outras que procuravam disciplinar a população e seus hábitos. Essa preocupação tinha uma razão bem específica de ser, além de uma europeização da corte, a grande quantidade de população escrava, cerca de 46% da população da área urbana. Na freguesia de Santa Rita o número de livres e escravizados é praticamente o mesmo. Os escravos africanos, ou negros libertos passam a ser temidos como sujeito coletivo.

A ideia de uma cidade “civilizada”, que enchia os discursos da época, passava por um efetivo controle dessa população e uma “organização” das ruas. Era preciso civilizar o espaço da cidade, o que se mostrava mais complexo e ousado do que apenas abrir largas avenidas ou aterrar pântanos já que se tratava da maior cidade escravista das américas. Era preciso

erradicar as características coloniais, e não somente as presentes nas edificações, mas, sobretudo, o trabalho escravo, as heranças africanas e outras memórias da escravidão espalhadas pela cidade.

Os aparelhos prisionais se alastram, os calabouços se ampliam no final do século XVIII, e os senhores que antes castigam seus escravos em casa ou nos pelourinhos, passaram a delegar e pagar as autoridades para executá-los. A Intendência passou a fazer uso da força de trabalho dos detentos nas prisões da corte, mas apenas dos escravizados presos que só podiam ser utilizados com a permissão dos proprietários, o que não era sempre atendido. Eram utilizados em inúmeras obras públicas, como abertura ou reforma de estradas, ruas, prédios públicos e aterros. (ARAUJO, 2006, p.71)

Flavio Gomes (2006) liga a crescente repressão a escravos e libertos à uma possível necessidade da Intendência por mão de obra para dar conta da demanda de uma cidade em crescimento. E, por outro lado, o alistamento quase que compulsório de libertos para atender a carência nos destacamentos policiais e para exercer maior controle da população liberta que crescia rapidamente. Daí a criação do Batalhão dos Pretos Henriques responsável por vigiar os escravos condenados ao trabalho forçado ou ainda os serviços de abastecimento de água de órgãos públicos e hospitais.

Esses cativos, que após o trabalho retornavam à cadeia, funcionavam como uma rede de informações aos detentos que não saíam para trabalhar. As fugas em horário de serviço foram cada vez mais constantes no XIX, muitas delas possuíam a conivência dos soldados, negros libertos. Nem os vigias nem os condenados pareciam querer estar naquelas condições.

Parcela da guarda Real de Polícia era composta de livre pobres, incluía africanos e seus descendentes nascidos na América, próximo ao que era o perfil racial dos escravos urbanos. Os métodos de repressão e controle à população sobretudo escravizada e liberta, e negros livres, espalharam violência brutalidade pelas ruas da cidade do Rio de Janeiro (GOMES, 2006, p.73). “Suspeição generalizada” quando se tratava de escravos e libertos africanos era a principal estratégia de combate à criminalidade ou de invenção da criminalidade. Dentro dos aparelhos repressores e de controle social dois possuem destaque, a Prisão de Aljube e a Força nas imediações da Prainha (ARAUJO, 2006; SCHWARTCZ & GOMES, 2018).

O controle social se dava ainda pelas marcas produzidas na pele [e a própria pele como marca] dos escravizados, ou nos castigos físicos em escravos fugidos e que haviam sido recapturados. As feridas feitas em cativos em fuga realizam uma dupla marcação que procurava roubar-lhes a possibilidade de liberdade, a cor e as chagas. A sociedade



escravocrata e a administração faziam o uso de nomes das regiões dos portos escravistas no continente africano, ou do povo africano de qual o escravizado descendia [*mina, benguela* etc.], ou ainda algum outro demarcado linguístico africano que pudesse ser somado a um nome ocidental para melhor exercer o controle social de identificação. Essas marcas produzidas na pele dos escravizados poderiam também corresponder a sua separação em ladinos, que conheciam a língua portuguesa, pretos novos e crioulos, isto é, já nascidos na chamada América Portuguesa.

#### **1.1.4 A Escravidão, a Cidade e as Fugas**

Era preciso manter o sujeito escravizado dentro do círculo do trabalho forçado e conter qualquer ação que mostrasse desagrado ou contestação da ordem escravista. Para tanto, o status de desumanidade do escravizado era sempre renovado, legitimando toda e qualquer atrocidade aplicada para esse propósito. O negro era tido na colonização como um “perfeito selvagem” (FANON, 2008), mas sem ser dócil, diante disso, a elite branca tinha como objetivo e missão, domá-lo, civilizá-lo e deixá-lo preso a sua condição de subalterno, isso acompanhado de uma contradição essencial que era o medo das fugas e levantes que sujeitos escravizados poderiam organizar.

As fugas aconteciam não somente por rompante e desespero, muitas eram planejadas. O fato de a escravidão urbana ter possibilitado uma maior mobilidade espacial aos escravizados, possibilitou encontros com outros escravizados e libertos, cativos em fuga e quilombolas, o que permitia articular fugas ou tentativas de fugas através de ações estratégicas. As respostas às fugas eram sempre muito violentas. A violência era usada como método corretivo, os castigos além de fazerem uso excessivo da força eram realizados em espaços públicos, como os pelourinhos e as forcas.

As cidades e os jornais eram tomados por cartazes de aviso de fuga e pagamento de recompensa, a fuga para fora da área urbana era comum. Assim, a violência, a proteção e a desumanização dos negros eram os aspectos que sustentaram o sistema escravista “os senhores faziam uso de diversos pelourinhos” espalhados pela cidade (MOREIRA et al, 2006).

Muitos cativos em fuga burlavam sua condição social ao chegarem em outras cidades ou no campo vendendo sua mão-de-obra como pretos livres. O sucesso da fuga podia significar uma liberdade limitada, uma vez que alguns ou eram compelidos à delinquência [que era criminalizada] ou à marginalidade. Mas mesmo assim, a fuga era um dos meios mais

comuns dos escravizados e das escravizadas se esquivarem do escravismo e agenciar sua própria liberdade, buscando melhores condições para sua sobrevivência, alargando seu campo de possibilidades.

Os agenciamentos para as fugas e outras resistências nos permitem entender;

[a] história de homens e mulheres que quebraram as rígidas regras sociais de deferência, ultrapassando os códigos jurídicos, humanizando seus atos, transgredindo o silencioso papel que lhes foi reservado. Desafiando o aparelho repressivo que os marcou com açoites, os ferros e a força (MACHADO, 1987, p.27).

Creio que assim, os escravizados e as escravizadas agenciavam sua própria humanidade, o que nos permite melhor analisar a dita “coisa para o trabalho” não como algo passivo e que por mais que tenha negociado, não aceitou e não vivenciou de forma uniforme os maus tratos do cativo.

São inúmeros os casos de fugas das casas dos senhores. Muitos que escapavam se dirigiam para regiões próximas da cidade, comunidade negras, configurando as experiências de quilombos. Mas, nem todos os cativos em fugas procuravam os quilombos e nem mesmo esses eram apenas compostos por escravizados em fuga. Não raras foram às vezes em que os escravizados acometidos em fuga se misturavam aos libertos, livres e escravos de ganho na cidade, criando seus espaços de sobrevivências. “O fugido muitas vezes se misturava com o capoeira, pronto para enfrentar qualquer estranho que quisesse suprimir sua liberdade” (SOARES, 1994, p.27). A capoeira era uma das formas de se esconderem das perseguições, nos bairros pobres, nos becos, morros, matas, os negros agenciavam suas próprias vidas, a sua resistência, suas negociações e as suas liberdades.

Acredito, como Clóvis Moura (1950), e uma recente produção historiográfica sobre abolição e pós-abolição, que as revoltas organizadas, as insurreições e as fugas constantes possuem papel determinante nos caminhos que levam a abolição. Agências negras que desconstruem a ideia de passividade dos ditos povos negros no processo de lutas pelo fim da escravatura e sempre referenciadas nas manifestações culturais afro-brasileiras e de herança africana

### **1.1.5 A Escravidão, a cidade e os levantes**

A série de levantes que marcou o mundo Atlântico principalmente a partir do século XVIII gerava preocupações na corte e na sociedade carioca. Os Ideais Iluministas atravessavam o Atlântico e redobravam essas preocupações, mas um dos argumentos

principais pelo fim da escravidão debatidos ainda na primeira metade do século XIX pelas sociedades intelectuais de elite no Rio de Janeiro, não possuía o humanitarismo inglês, por exemplo, como pano de fundo, continuava a se negar a humanidade dos escravizados e dos seus descendentes. O medo era de um levante negro, de escravizadas e escravizados e negras e negros livres e libertos, cujo lados num confronto estariam bem definidos e no qual os negros teriam absoluta maioria (SANTOS, 2012).

O medo de que o Rio de Janeiro fosse palco de um levante ou uma rebelião escrava, e isso se estendia à América Portuguesa inteira, uma vez que a escravidão foi uma instituição reproduzida em todo o território, no campo e na cidade, existia enquanto preocupação, fazendo a administração redobrar o controle sobre os escravizados e o corpo negro liberto ou livre. Mas, a longa e violenta experiência no trato com escravizados, garantia mais tranquilidade do que a possibilidade de uma “insurreição letrada” (SANTOS, 2012, p.115). Isso nos parece bem distante, pois enquanto o mundo ocidental euro-americano se redesenhava com ideais iluministas e de humanitarismo, não é nenhum exagero afirmar que as ressignificações da escravidão no século XIX reforçaram ainda mais sua importância para o funcionamento da colonização.

Ynaê Santos (2012) diz que “seria preciso muito mais que o exemplo negativo de Saint-Domingues para que a escravidão fosse, de fato, questionada por outros sujeitos que não os próprios cativos” (p.116). E que ainda que os cativos e seus descendentes resolvessem contestar a condição de escravo aos moldes haitianos, teriam que enfrentar uma histórica, longa e sólida aliança entre classe senhorial, mercadores e traficantes de escravo e as autoridades governativas.

As articulações para o controle dos escravizados se dava antes mesmo de chegarem as Américas. Temendo aglomerações, ao desembarcarem ou mesmo antes de embarcarem, ainda em África, era feita a separação de africanos do mesmo grupo populacional, uma maneira de tanto evitar rebeliões como redes de solidariedade, social, cultural e espiritual entre eles.

O que não nega as agências das e dos escravizados, pois suas estratégias frente à colonização e a escravidão não foram sempre a sua contestação por meio uso da força ou da violência, mas em alguns momentos uma suposta acomodação negociada, a fim de poder viver melhor. Ficavam entre uma obediência e uma adaptação ao mundo do branco e as fugas, suicídios, roubos, assassinatos ou boicotes traiçoeiros. Apesar das características individuais de resistência ou confrontação ao sistema escravista, não são ações isoladas. O comportamento considerado rebelde, das e dos escravizados, não era só uma resposta aos

maus tratos, e as duras penas e regimes de trabalhos impostos pelo senhor, mas as formas de que ameaçavam a sua sobrevivência.

O “medo branco” era uma criação da sensação de segurança branca das elites. Na busca de ordenar a segurança nos territórios da cidade, o medo branco ou medo do negro como facetas do mesmo jogo, criminalizam mais ainda a existência do corpo negro nas ruas da cidade do Rio de Janeiro. Depois do comércio a maior preocupação legislativa das cidades escravistas eram as fugas e levantes.

Os negros na colonização, mesmo os não revoltosos, foram agentes históricos, sujeitos de destaque contra o sistema colonial, a colonização e a escravidão. As escravizadas e os escravizados eram parte na construção das relações escravistas, criando planos de negociação e obtendo conquistas, mesmo que pequenas. Ao ponto de ser impossível entender a formação, a memória e a história das cidades brasileira sem a presença e a agência negra.

## **1.2 A Região Portuária e a Cultura Escrava Urbana**

Traço marcante do cotidiano e da cultura urbana da escravista capital da corte portuguesa e posteriormente do império brasileiro era a grande presença de negros, escravos, libertos e livres nas ruas. Mesmo no contexto da colonização e da escravidão nem tudo era no cotidiano do Rio de Janeiro repressão, negras e negros conseguiram construir uma rede de relações sociais e culturais que poderia (e foi) lhes ser útil no futuro. A quantidade de negros que circulavam pelas ruas era tão grande, que alguns viajantes relatavam que o Brasil se tratava de um país de negros e mestiços.

A elite urbana carioca era um dos principais consumidores dos serviços oferecidos pelos negros nas ruas, aproximando o que Azevedo (2016) define como dois mundos sociais distintos, o da “ordem” e o da “des-ordem”. No século XIX esses dois mundos se alimentavam mutuamente, de modo que para compreender a cultura urbana da cidade é preciso compreender a relação entre esses distintos seguimentos já tão integrados à dinâmica sociocultural do Rio de Janeiro. Para o autor, essa articulação que num primeiro momento parece contraditória, entre uma cidade que procura adquirir hábitos europeus, das grandes metrópoles e de um processo civilizador [mundo da ordem] e o serviço vendido no espaço público por cativos e negros livres [des-ordem] é traço peculiar e que marca a cidade até os dias de hoje. De alguma maneira essa contradição é a potência que dá suporte ao desenvolvimento da cidade.

Debret analisando a sociedade de Corte do Rio de Janeiro destaca a presença escrava e negra nas suas vidas:

Embora pareça estranho que nesse século das luzes se depare ainda no Rio de Janeiro com o costume de transportar enormes fardos à cabeça dos carregadores negros, é indiscutível que a totalidade da população brasileira da cidade, acostumada a esse sistema que assegura remuneração diária dos escravos empregados nos serviços de rua, se opõem à introdução de qualquer outro meio de transporte, como seja, por exemplo, o dos carros atrelados. (DEBRET, 2001. p.234)

Muitas famílias brancas pobres tinham seus sustentos tirados dos trabalhos de seus poucos e já velhos cativos, algumas mais abastadas chegavam a possuir 50 escravos de ganho e obtinham grandes lucros com seus serviços (AMARAL, 2006).

O rápido crescimento da cidade durante o XIX permitiu e generalizou a prática do “negro ao ganho”, isto é, atividade realizada pelos popularmente conhecidos escravos de ganho, cativos que comercializam produtos e serviços nas ruas. Os acordos entre esses escravizados e seus senhores previam um valor e um tempo de serviço; um dia, uma semana, um mês, qualquer que seja o período, este finalizado, o escravo deveria retornar ao seu senhor com a quantia, em dinheiro, estabelecida previamente [o jornal – de jornada/diária] (ARAÚJO, 2006, p.79). Isso permitia ao escravo circular com mais autonomia pela cidade, morar onde escolhesse ou conseguisse e, dependendo da sua situação, pudesse acumular a quantia que excedia o acordo.



*Figura 4 Vendedoras de refrescos no Largo do Paço após o almoço. Jean Baptiste Debret, 1835. BPNY Fonte: Schwartz e Gomes, 2018 p.86. Na imagem é possível perceber o intenso comércio, ao fundo outras mulheres negras carregam potes na cabeça e um homem negro carrega.*

Esse fenômeno social era parte fundamento da capital do império:

Senhores e senhoras distintas, viúvas respeitáveis na sociedade carioca do Oitocentos, cavalheiros reconhecidos como tal nas rodas sociais das “boas famílias” cariocas, retiravam o seu sustento das práticas de ganho dos seus cativos, que iam desde o comércio ambulante fora das posturas urbanas, até roubos, furtos e prostituição (AZEVEDO, 2013, p.03).

O Rio de Janeiro já convivia com inúmeras denúncias de violência ou de inseguranças nas ruas, muito pelo intenso comércio e circulação de negros. Mas essa possível insegurança também acometia os escravos de ganho que a depender da hora do dia e da atividade desempenhada portavam grandes quantidades de dinheiro. Nesse contexto saber se defender era uma habilidade importante para atividade de ganhador. Inclusive as quitandeiras, tanto as que circulavam as ruas do centro vendendo suas mercadorias, como aquelas que estabeleciam pequenas barracas ou tabuleiros, eram consideradas violentas, por suas habilidades de luta ou mesmo suas destrezas em defender-se e defender suas mercadorias (ARAÚJO, 2006).

Outra atividade comum era o “escravo de aluguel” que prestava serviço mediante pagamento de uma renda ao seu senhor, não tendo ganho financeiro nenhum. Eram seus senhores que tratavam dos preços de seus serviços com os contratantes. O poder público, a administração, acaba por estimar a ocupação irregular do espaço urbano para a compra e venda de serviços. Isso proporcionava aos escravos e negros de ofício, marceneiros, sapateiros, barbeiros, alfaiates e carregadores da alfândega, exercer uma função onde recebessem por ela e pudessem se sustentar e comprar sua alforria. Era muito comum os senhores ensinarem ou mandarem ensinar ofícios aos seus escravos e depois empregá-los em oficinas e manufaturas.

Mas, tratar da cultura urbana das cidades escravistas não se resume a ocupação laboral de pequenos ofícios e prestação de serviços. A presença negra foi igualmente manifesta no dia a dia da cidade, nas relações de sociabilidade, na vida de homens e mulheres escravizados que se desenrolava pelas ruas, vielas, largos, praças e chafarizes.

As bicas ou chafarizes eram os locais, onde escravizadas e escravizados, libertos e livres, lavavam suas roupas ou mesmo se serviam para o abastecimento de água, das suas casas ou das casas de seus senhores. Representavam ainda lugares onde resistências eram agenciadas, apesar de constante patrulhamento pela Intendência, nesses locais a população

negra podia se comunicar em seus próprios idiomas e assim combinar fugas, revoltas e diferentes tipos de resistências à opressão da escravidão. E mais que isso, produziam sociabilidades entre si, construindo laços e redes, ponto de encontro das festas e procissões religiosas. Esses espaços eram constantemente retratados em várias pinturas do século XIX, conforme podemos ver alguns detalhes na pintura de *Eduard Hildebrant*, de 1844.



*Figura 5 Largo de Santa Rita, Eduard Hildebrant, 1844. Fonte: PEREIRA, 1996. Imagem original em Nationalgalerie, Berlin.*

Na representação é possível ver a igreja ao centro, o chafariz à sua frente, cercado de pessoas todas negras, homens e mulheres, com potes de barro para captação e transporte da água. Algumas mulheres com crianças e à direita da foto é possível perceber a chegada de uma procissão ou de uma festa, o mastro pode nos remeter a festa do Divino Espírito Santo, muito comum nas ruas do Rio de Janeiro. A bica do Largo de Santa Rita foi uma importante territorialidade da região portuária.

Outra marca importante da cultura urbana carioca era a capoeira. Prática cultural de múltiplas dimensões, é ao mesmo tempo dança, luta e jogo. Apesar de não haver um consenso sobre sua origem, que para alguns veio da África Central, outros afirmam ter sido criada nos quilombos brasileiros e há aqueles que defendem uma origem indígena o que explicaria o nome. Mas o certo é que não se pode negar as origens africanas da capoeira e como essa prática foi recebendo contribuições e mudanças em terras brasileiras (IPHAN, 2008).

Eram muitos os territórios de capoeira, como um jogo, habilidade marcial, técnica de luta e, capoeira como o indivíduo praticante dessa luta ou a ela atrelada por conta de seu comportamento, roupas e raça, elementos que estavam necessariamente em consonância com ideia de perigo, violência e criminalidade, marcas brancas da experiência negra urbana. No Rio de Janeiro, a capoeira foi duramente perseguida.

Nas documentações do período havia uma insistência em representação dos aspectos violentos da capoeira, mas ela era também uma forma de lazer, as rodas eram sempre acompanhadas de instrumentos musicais. Desta maneira, representava um momento de encontros, uma rede solidariedade e de inserção dos povos negros, cativos, libertos ou livres. Os negros eram considerados primitivos, e todas as suas atividades eram classificadas como patológicas e marginalizadas, assim foi com a capoeira e os capoeiras (GOMES, 2006; ARAÚJO, 2006).

“A cidade possuía ainda outras territorialidades agenciada pelos negros, escravizados, libertos ou livres” (ARAÚJO, 2006, p.78). As Maltas, formação de espécies de grupos de capoeira que disputavam o domínio de parcela dos espaços urbanos, defendiam seus territórios, lutavam entre si e que ao longo do adensamento urbano da cidade foram sendo utilizadas para resistir ao poder dos senhores e dos abusos policiais. Os capoeiras poderiam prestar serviços de capangas dos seus senhores e a violência a que eram submetidos era muito em decorrência do medo das elites e das autoridades.

A malta *guayamus* composta sobretudo dos chamados crioulos, negros nascidos no Brasil e, que por vezes mantinham grandes rivalidades com africanos, dominavam a região portuária, Santa Rita e Candelária. As Maltas foram importantes personagens da vida urbana do Rio de Janeiro. Muitos foram presos e mandados à guerra do Paraguai, e os que retornaram logo deram um jeito de retomar seus territórios.

As memórias das africanidades não desapareceram do Rio de Janeiro. Já no final do século XIX existia uma espécie de confederação das maltas, chamada “*Nagoas*” que controlava essas regiões da cidade velha, (Santana, São José) mais centrais. Para alguns autores (PEREIRA, 2008; ARAUJO, 2006) esse termo que viria de *nagô* já era uma demonstração das consequências das migrações baianas que se intensificam na segunda metade deste mesmo século. Os *minas* que eram minorias na cidade do Rio de Janeiro, onde imperavam os *bantos* da África mais central, exerciam importante influência sobre o restante da população escravizada. Havia um pensamento de que os *minas* eram “orgulhosos, indômitos e corajosos” (KARASH, 2000, p.64). Autores falam que a organização



demonstrada pelos *minas* era vista pelas elites como uma ameaça à ordem. Pensamento que não era em vão, Soares (2001) destaca que os *minas* se relacionavam muito bem com outros povos e teriam mudado a cultura política dos escravizados, alterando táticas de enfrentamento direto por estratégias de dissimulação “construindo redes de cumplicidade e autoproteção, por entre os porões da cidade colonial e sob a vista dos guardiões da ordem pública” (SOARES, 2001, p.111).

Deste modo, Soares (2001) identifica como uma rede de cumplicidade e autoproteção que se intensifica na segunda metade do XIX, ganham destaque as Casas de Zungus. Para Juliana Faria (2006) a literatura por muito tempo passou despercebida por esse que é um dos principais elementos da cultura urbana negra no Rio de Janeiro. Afirma ainda, que essas casas cumpriram também sua função de esconder do controle social das elites as sociabilidades negras e raramente foram identificadas nas documentações.

Zungus eram ainda uma espécie de construção com vários quartos para alugar que abrigavam homens e mulheres negras, livres, pobres, capoeiras, onde eram agenciadas práticas que eram reprimidas se praticadas em espaços públicos e a luz do dia; festas, religiosidade, deuses, amigos. Um esconderijo que assim como nos dias de hoje pouco se tinha conhecimento da dinâmica dos Zungus à época (ARAÚJO, 2006, p.84).

Apesar de ser alvo da Intendência Geral de Polícia existem poucas referências a respeito do funcionamento interno dos *zungus*. Locais que foram completamente banidos com as reformas modernizantes do final do século XIX e início do XX. Em termos racistas eram também como se referiam aos “falatórios e rixas de negros”, os *zungus*, onde o substantivo cheio de significados vira adjetivo racista. Lembram os cortiços do início do século XX.

Robert Slenes (1992) que acredita ser o termo *zungu* uma derivação da língua *bakongo*, onde *Nzo* é casa e *Ungu* é angu, talvez a comida mais popular entre as e os escravizados. Seriam esses locais algo como casas de angu, mas não restaurantes (ARAÚJO, 2006, p.85). Outros autores dão a entender que as casas poderiam ser ainda espaços religiosos, próximo ao que viriam a ser os terreiros de candomblé posteriormente.

Destaco aqui o angu como elemento de sociabilidade e solidariedade. *Aguste Petit*<sup>19</sup> retrata as vendedoras de angu próximo à praia do peixe e nas imediações do paço imperial. “Espaços e práticas para estreitar laços de solidariedade tão importantes para os estrangeiros,

---

<sup>19</sup> AUGUSTE Petit. Pintor e Professor francês chegou ao Brasil em 1864 ganha destaque como retratista fazendo pinturas de figuras importantes à época como Dom Pedro II e Imperatriz Teresa Cristina a Imperatriz. Ver mais em Enciclopédia Itaú Cultural de Artes e Culturas brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa22571/auguste-petit>. Acessado em 04 de Dezembro de 2018.

escravos e libertos” (ARAÚJO, 2006, p.86), as redes de ajuda mútua se tornaram característica marcante das comunidades negras.

O Código de postura de 1833 proibia casas de zungu e batuque, o que reforça a ideia das casas de zungu serem lugar de pouso, alimentação e festas, e possivelmente de encontros religiosos. (FREITAS, 2016). Os chamados “batuques de preto” mantinham uma relação com a religiosidade de origem e herança africana, mas também ao catolicismo colonial produzido nas cidades escravistas. Como podemos perceber, cada vez mais, podemos entrecruzar temporalidades, paisagens e experiências que dão ao presente sentidos específicos de pertencimento, reconhecimentos e disputas múltiplas.

O diálogo com a bibliografia especializada nos permite vislumbrar uma cidade do Rio de Janeiro na qual as canções e as festas dos africanos e seus descendentes eram constantes, nos locais de trabalho, na rua, pontos de encontro nas cidades, nas festas religiosas e mesmo em eventos organizados por seus senhores. Dentro das mais variadas denominações, fandangos, congos, lundus, as danças, as festas e as músicas de caráter religiosos ou não marcavam, o espaço urbano do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Os batuques são narrados em todo o território brasileiro, de modo que encontramos testemunhos em narrativa de viajantes, jornais, códigos de postura e registros policiais durante todo o XIX.

As autoridades sempre dedicaram atenção e preocupação com os batuques vistos como reuniões “escandalosas e propensas ao crime, pondo em perigo a pretendida civilização do império do Brasil” (ABREU, 2018, p.130). Marta Abreu (2018) afirma que não foram poucos e pequenos os esforços das autoridades para proibir ou limitar os batuques em lugares públicos, e que mais dificuldade tiveram ainda em restringir o funcionamento em casas particulares, muitas das vezes, senhores e vizinhos eram cúmplices das reuniões.

As ditas “reuniões de preto”, foram lugares onde era possível fugir do trabalho, ainda que por um curto período, construir relações de solidariedade, celebrar identidades e lembrar e atualizar as Áfricas, compartilhar elementos linguísticos e religiosos. Desses encontros, podemos melhor compreender inúmeras manifestações culturais afro-brasileiras que apresentam diálogos entre os *bantos* e os *minas*, por exemplo. Alguns desses batuques, como o jongo, apresentavam canções com palavras africanas ou em português codificado pelos negros, o que dificultava entendimento para quem era de fora da “comunidade” e possivelmente facilitava a irreverência, a crítica e a construção identitária entre escravizados/escravizadas, libertos/libertas e livres (SLENES, 2006; SCHWARTZ e GOMES, 2018).

Temos no Rio de Janeiro ainda os batuques que ao lado de migrantes baianos, versavam em desafios de partido-alto e converteram os “batuques de preto” em o que posteriormente virou o “samba moderno”. Eram comuns relatos de escravizados ou de libertos que dançavam com muita frequência enquanto desempenhavam seus ofícios, independente de toques de instrumentos, faziam uso das palmas, latas e batidas de ferramentas.

Havia tambores de muitos tamanhos e formatos. Os maiores como o caxambu, não eram, em geral, vistos e desenhados pelos artistas estrangeiros, porque a perseguição policial levava os escravos a escondê-los e só usá-los a noite em locais recônditos. (KARASCH. 2000, p.315.).

Apesar dessa pouca descrição dos instrumentos como descreve *Karasch* (2000), muitos eram os relatos de escravizados e negros livres que após a refeição, pegavam os instrumentos africanos reinventados e construídos por eles mesmos e começavam a tocar e cantar.

João José Reis (1991) destaca outro aspecto dos batuques, como rituais de intercâmbio de energias entre os homens e suas divindades. Os batuques também eram presentes nas festas organizadas pelas irmandades, para desagrado de parcela das autoridades. Essas festas católicas podiam se tornar espaços de alegria, solidariedade, prazer, criatividade, troca cultural, local de luta, educação, mas controle, manutenção dos privilégios e subalternização.

Assim como as ruas, esquinas, chafarizes ou bicas, moradias etc., consideramos as irmandades religiosas católicas e as casas de santo como espaços de sociabilidade de negros e negros, escravizados ou livres. Karasch (2000) lista pelos menos doze igrejas no Rio de Janeiro com cerca de 25 irmandades de africanos e seus descendentes entre 1753 e 1852, grande maioria na região central. Destaco as irmandades de São Elesbão e Santa Efigênia e a irmandade de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, que estão entre as mais antigas e carregavam a alcunha de "homens pretos" [escravos e forros]. Entre as listadas existiam compromissos originalmente feito por africanos minas, congos, negros nascidos aqui, outras que eram compostas por homens considerados negros e pardos, pardos e brancos, negros e brancos. A primeira irmandade negra do Rio de Janeiro, a do Rosário, foi erguida em 1639, o que nos ajuda a entender que desde o início da colonização muitas das fraternidades criadas tinham por objetivo agremiar escravizados e seus descendentes libertos e livres. Portanto o crescimento das irmandades está intimamente ligado ao crescimento da população escrava e sobretudo, forra.

As festas de padroeiros, momento singular de mobilização e de visibilidade pública das irmandades eram também momentos de especiais circunstâncias de demonstrações culturais “os reinados do Rosário e as coroações de reis e rainhas Congo, e por isso, também, chances

privilegiadas para o reconhecimento de diferenças no interior das comunidades de africanos e crioulos” (REGINALDO, 2018, p.273). Em algumas ocasiões as identidades de “nação” origem ou procedência estavam explicitadas nos compromissos das irmandades. O que queremos destacar é seu o papel social e cultural na vida de africanos e seus descendentes livres ou libertos, seja nas agências pela liberdade como a compra de alforria, ou no resgate de irmãos cativos que sofriam maus-tratos, ou poderiam ser vendidos para outras cidades, e seus envolvimento nos movimentos abolicionistas. Destaco ainda que a partir de uma leitura atenta do universo das irmandades é possível perceber as diferenças entre a população negra da cidade, escravos, libertos e livres, pardos, crioulos e africanos.

Outra territorialidade negra na cidade do Rio de Janeiro estava ligada às religiosidades de herança africana que eram muito diversas e que passaram por inúmeras transformações até se organizarem como religiões afro-brasileiras ou de matriz-africana como a entendemos hoje.

Essas casas de cultos, e os seus conjuntos de práticas, além da dimensão da celebração possuem uma orientação para cura, prática muito comum nas ruas com o oferecimento de serviços e na vida privada da população negra do Rio de Janeiro, entre cativos e livres. *Parés* (2018) fala da ênfase em “sustentar a vida” das práticas religiosas de herança africana ou afro-brasileiras, elemento que perpassa as tradições ligadas aos grupos da África Ocidental [*nagôs* e *jejes*] e da África Central [*kongo-angola*], que consiste em propiciar “fortuna (saúde, fertilidade prosperidade) e proteger do infortúnio (doença, enfermidades, pobreza)” (p.378). Práticas e tradições nas quais morte e vida são indissociáveis e possuem um forte teor pragmático, buscando orientar as resoluções de questões da vida neste mundo. Tal assertiva pode nos ajudar a entender em condições adversas, como a colonização e escravidão, tanto sua organização como religião e quanto a sua rápida expansão entre os negros nas cidades e no campo.

*Parés* (2018) afirma ainda que paralelo aos calundus, há evidências pelo menos desde o século XVIII, de adoração e devoção a deuses em altares e que recebiam oferendas alimentícias e sacrifícios periódicos e possuíam uma organização mais coletiva. O século XIX teria feito surgir condições nas quais as cidades e áreas urbanas com alta densidade africana e de seus descendentes livres possibilitaram uma progressiva articulação de redes de sociabilidades e de comunidades religiosas amplas (PARÈS, 2018, p.380). As casas de santo, ou roças, correspondiam aos lugares de realizações de rituais religiosos, de cura e batuques, isto é, de manutenção e reconstrução civilizacional. Alguns autores e o mundo da oralidade da

região portuária dizem que as primeiras casas de santo se localizavam ao longo da Rua Barão de São Felix<sup>20</sup> e dentre estas estaria uma das mais lembradas e sempre atrelada à casa de Dom *Obá*.

Roberto Moura (1983) relata que a região da Gamboa, Saúde e principalmente a Pedra do Sal eram os principais redutos das memórias sobre a formação das roças ou casas de candomblés no Rio de Janeiro. Com a migração baiana para a região portuária muitos deles continuaram vivendo na região e lá teriam fundado as primeiras casas. Moura (1983) e Agenor Miranda em *A nação Ketu: origens, ritos e crenças*, publicado em 1994, além de outras publicações, mencionam alguns nomes como responsáveis pelas primeiras casas, seriam eles: João *Alabá*, Cipriano de *Abedé*, Mãe Aninha e *Bamboxê*.

João *Alabá* de *Omólú* também morador da atual Barão de São Felix seria o responsável por muitas iniciações, entre elas a de Tia Ciata, depois *Iyakekere* [mãe pequena] da sua casa. Cipriano *Abedé* de Ogum ergueu sua casa na atual João Caetano, *Bamboxê* teria se assentado na atual Marquês de Sapucaí e Mãe Aninha teria fundado junto com *Bamboxê* e *Obá Saniá* uma casa na Saúde, por volta de 1886.

Numa sociedade gestada no interior da colonização e de um regime escravista onde a população africana, cativa ou livre, e seus descendentes cativos ou livres, construíram seus espaços políticos, a religião e outras práticas marcadas por disputa de territorialidades, acabaram se convertendo naquilo que *Parés* (2018) define como “o poder dos fracos”. As irmandades e os terreiros promoviam formas de associativismo negro com ampla capacidade mobilizadora. O terreiro era refúgio, espaço de reconstrução, de identidade e de abertura social para as negociações e alianças.

Desde o início da colonização, africanas e africanos teriam reelaborados seus conhecimentos e práticas ritualísticas para enfrentamento das adversidades no interior da colonização e da escravidão nas Américas. Mesmo pouco e fragmentada, sem grandes precisões, a documentação do início da colonização e mesmo do século XIX aponta a existência dos calundus.

Aliás, mesmo fora dos espaços dos calundus e outras práticas religiosas, como por exemplo casas de santo, termo que começa a aparecer no final do século XIX, as práticas de cura estavam nas ruas da cidade do Rio de Janeiro como aparecem nas documentações e inúmeras pinturas e ilustrações feitas no período. Ao mesmo tempo em que os médicos, cirurgiões e boticários eram todos brancos, os curandeiros, sangradores, parteiras e amas de

---

<sup>20</sup> Ver mais em [passadopresente.com.br](http://passadopresente.com.br)

leite eram todas e todos escravizados ou negros livres com ofício, mas que atendiam ricos e pobres.



Figura 6 Cirurgião Escravo, Jean-Baptiste Debret, 1835. BPNY

Na imagem de Debret vemos um homem negro atendendo quatro outros negros. Parece sangrar o negro que está sendo atendido em primeiro plano à direita da imagem. Acimas desses dois personagens outra pessoa negra parece também doente, e os outros três negros estão sendo atendidos. Um deles deitado com ventosas aplicadas nas suas costas, mais ao fundo um tem ventosas na cabeça e o último está todo coberto com um pano branco.

Muitos desses ofícios, serviços e costumes praticados por escravizados com ofício, escravos de ganho, livre e libertos foram sendo um a um, criminalizados ao longo do século XIX. O decreto 847 de 1890, que promulga o código penal no seu capítulo XIII criminaliza “os vadios e capoeiras”, tornando crime o não exercício de ofício ou função laboral, profissão ou quaisquer maneiras lícitas de ganhar a vida, ao mesmo tempo que ela não acometa em risco a moral e os bons costumes, mas que em sua definição ampla poderia criminalizar qualquer atividade, profissão ou ofício exercido por um homem ou uma mulher negra.

Quanto às atividades de homens e mulheres, Maria Machado (2018) nos alerta para um erro muito comum nos estudos sobre a escravidão de tomarmos os escravos como uma categoria única, isentos de gênero e sexo, obliterando das narrativas as distinções entre as experiências de mulheres e homens durante a colonização e a escravidão, e nas agências pela liberdade e humanidade do corpo e do ser negro no atlântico. Diz ainda que homens e

mulheres escravizados “experimentavam o sistema a partir de lugares distintos, sendo submetidos a diferentes níveis de opressão” (MACHADO, 2018, p.335).

As mulheres negras baianas incorporam grande parte desse poder informal, construindo poderosas redes de sociabilidade. Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sócio-política (VELLOSO, 1990, p.4).

Segundo as autoras Vellozo e Machado, essa centralidade e importância cultural das “tias baianas” ou dessas “mães negras” cresce com a chegada de imigrantes baianos na segunda metade do XIX. Personalidades como Tia Ciata e Percialiana se destacam pela religiosidade, o candomblé, as curas, as festas e os sambas, além do poder político que exerciam diante de uma parcela da cidade. “A macumba se rezava lá no Mangue, no zungú da Tia Ciata, feiticeira como não tinha outra, mãe de santo famanada e cantadeira ao violão” (ANDRADE, s.d, p.78).

As mulheres negras no Brasil colonial, em diferente contexto políticos, escravizadas ou libertas, exerciam diferentes atividades, aguadeiras, curandeiras, amas de leite, comerciante, lavadeiras, parteiras, rendeiras, serviços domésticos, quituteiras/quitadeiras, vendedoras de tabuleiro povoavam as ruas do centro vendendo seus quitutes na zona do portuária e nos arrabaldes do Cais do Valongo (GUIMARÃES, 2016, p.287).

As quitadeiras são uma classe de comerciantes em sua maioria mulheres negras, escravizadas ou livres, que vendiam inúmeros produtos, frutas, legumes, peixe seco ou fresco, angu e outras comidas preparadas por elas (FREITAS, 2015). Eram as principais fornecedoras de alimentos da cidade e foram de suma importância para o negócio de escravos, pois abasteciam os navios negreiros para a travessia atlântica.

Na região do porto guarneciam os milhares de negros que lá chegavam, e também o restante da população que era atendida pelas quitandas, tendas, tabuleiros e cestas das negras africanas em outros espaços da cidade. Roberto Moura (1983) reafirma a centralidade dessas mulheres negras nas relações sociais, culturais e de espacialidades que se desenvolviam na região portuária do Rio de Janeiro. Em suas palavras: “os grandes esteios da comunidade negra, responsáveis pela nova geração que nascia carioca, pelas frentes do trabalho comunal, pela religião, rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de “Pequena África” (MOURA, 1986, p.44).

Dentre os que chegavam ao Rio de Janeiro e buscavam um território onde pudessem reconstruir a si e a vida, estão os negros migrantes da região do Vale do Café após a abolição, que juntos com as tias baianas e outros negros da região portuária e da pedra do sal teriam

sido os responsáveis pela formação das raízes que originaram o samba carioca. Esses negros buscavam na cidade uma nova oportunidade e procuravam fugir dos lugares onde suas existências estavam atreladas a lembranças de tortura, castigos e ao trabalho forçado e outras relações escravistas (SILVA, 2014). Sormani (2014) defende ainda o samba como narrativa dos grupos negros que migraram para o Rio e suas interações. A história do samba como gênero musical e suas formas históricas de sociabilidades, como as agremiações, blocos, ranchos, quintais e escolas de samba são parte da história das trajetórias das populações negras no espaço urbano carioca desde o fim do século XIX e principalmente na virada para o século XX.

Na história do samba esteia submersa a narrativa própria do negro carioca das suas construções e ocupações do território da cidade e do agenciamento de outras territorialidades. Acredito que os estudos sobre as culturas escravas urbanas podem nos dar no presente a possibilidade de recuperar a gestão e as agências de práticas, símbolos e significados culturais em meio a danças, práticas de cura, religiosidade e “à própria cultura material” (ARAÚJO, 2006, p.123). Até porque grande parte desse mundo de “territorialidade negras” permaneceu invisível a muitos homens e mulheres daquele tempo e aos pesquisadores contemporâneos,

Muitos africanos e seus descendentes procuraram celebrar sua cultura, sua língua, suas matrizes civilizatórias, em locais que se tornaram espacialidades ou territorialidades de memória, sagradas ou de grande referência cultural, civilizacional e ontológica. Buscavam recriar a si e porque não as Áfricas de onde vieram.

Na travessia os negros africanos trouxeram para o lado de cá do Atlântico o canto, a dança e música como parte da vida social e além disso houve outras “*diversas formas de recriar as Áfricas*” (ARAÚJO, 2006, p.136). Todas historicamente vigiadas e duramente perseguidas.

As batidas policiais eram cada vez mais frequentes realizadas em quaisquer “reuniões de pretos”, não era mais o medo de uma rebelião escrava que assustava as elites e autoridades, mas, o medo daquilo tudo que foi criminalizado durante o século XIX, o corpo negro, o ser e o fazer negro nas cidades. Sempre articulando negociações e conflitos, negras e negros constituíram territorialidades outras no tecido urbano da cidade do Rio de Janeiro Imperial e Republicano. Territorialidades e espacialidades negras que os permitiram reinventar suas matrizes civilizacionais, projetos sociais e o seu ser, que são até os dias hoje popularmente conhecidas como “pequenas Áfricas”.



### 1.3 A Pequena África Carioca:

Como apontamos ao longo deste capítulo, as cenas da vida social local, as fontes históricas produzidas por administradores desde o fim do XVIII, relatos dos viajantes, anúncios de jornais no XIX, registram de forma extensiva a função que adquire o cais e a região portuária na história da cidade e do negro no Brasil. A presença de africanos e seus descendentes foi predominante desde antes mesmo do século XIX, durante e depois desta área ser lugar de desembarque e comércio escravista. Os povos negros criaram no local [e fizeram desse local lugar deles] expressões de suas matrizes culturais e dos seus projetos de civilização em meio ao caos das experiências da escravidão, que constituíram ao longo dos anos o núcleo central da região da cidade, que passou a ser conhecida como Pequena África.

É preciso pensar a zona portuária, assim como toda a cidade do Rio de Janeiro, enquanto um território fruto de uma construção social e historicamente situada, que aponta a presença de formas de apropriação e interação com o espaço e com outros agentes sociais e políticos que transcendem o elemento da posse [propriedade]. Isso nos ajuda a entender a formação dessa região e sua reivindicação nos dias atuais como um território negro.

Ao longo deste capítulo, motivado por essa reivindicação do presente, estiveram em evidência indícios que remontam pelo menos ao século XVI do Rio de Janeiro como uma cidade negra. Para além do grande número de negros escravizados, libertos e livres, é possível, a partir da documentação, das marcas e heranças culturais que configuram e reconfiguram a formação socioespacial da cidade como cidade negra.

Discutir aspectos da história “passada e presente” desse lugar de memórias da escravidão se faz necessário uma vez que estes são elementos definidores dos valores culturais, históricos e patrimoniais que embasaram a candidatura do Cais do Valongo à patrimônio da humanidade, tema central dessa pesquisa e que perpassam as agências das comunidades negras em torno da patrimonialização do Cais e de outras memórias da escravidão, racialização e do racismo.

O negro João do Rio, um dos mais importantes cronistas da cidade do Rio de Janeiro, nem tão embevecido com a modernidade como era Olavo Bilac e nem tão saudoso como Lima Barreto, não conseguiu se desligar daquilo que anteriormente nos referimos como o avesso da cidade, ou seja, dos morros, da criminalidade, da mendicância, o *Rio Africano* dos encontros de rodas de samba e saraus de Tia Ciata, dos capoeiras e estivadores negros e das casas de feitiço as quais ele se demora em “As religiões do Rio” (1976).

Já Lima Barreto, também negro e cronista das ruas cariocas, falava pelo olhar de seu personagem Gonzaga de Sá que “O tráfico de escravos imprimiu ao Valongo e aos morros da Saúde alguma coisa de aringa africana” (BARRETO, 1961. p.67). A oralidade popular da região diz ainda que Dom *Obá* II<sup>21</sup> assim já se referia a região do Cais do Porto.

Não existe espaço urbano ou cidade dada de antemão, elas são antes de tudo fruto das construções analíticas. Assim, a cidade não é algo de simples definição, diria que se trata de uma impossibilidade de definição, nosso esforço aqui a partir de um pensamento de afroperspectiva é avançar nos entendimentos da área portuária como território negro e como essa memória é agenciada por comunidades negras após a patrimonialização do Cais do Valongo.



Mapa 4 Região Central da cidade do Rio de Janeiro, destaque para Santo Cristo, Gamboa, Saúde e Praça Mauá onde está o território negro da Pequena África Carioca. Fonte: site da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro

As marcas e heranças da escravidão são o que atravessa a região portuária, no passado como tragédia e no presente como narrativa, que mobilizam sinais de reconhecimento e pertencimento e que iremos trabalhar ao longo dos dois próximos capítulos. A “Pequena África” é um território que emerge no tempo com a escravidão. Se refaz com o fim da

<sup>21</sup> Dom Obá II (1845-1890) era o nome popular e conhecido de Cândido da Fonseca Galvão na cidade do Rio de Janeiro. Nascido na Bahia, filho de africanos forros, seria neto do Rei Abiodun, do Império de Oyó (Nigéria), serviu na Guerra do Paraguai, graduado alferes, com o fim se instalou definitivamente no Rio. Dom Obá, seria segundo a literatura um elo entre a elite dominante e o povo pobre. Virou uma figura popular, tornou-se amigo de Dom Pedro II e antes de morrer recebeu o título de fidalgo.

escravidão e no final dos anos de 1970 e início de 1980 é novamente mobilizada por movimentos sociais e historiadores, para uma revalorização da cultura negra e sua importância social para a cidade do Rio de Janeiro e da cidade como capital cultural do país, o que acabou por imortalizar de vez o termo e o deixando atrelado as experiências sociais do negro na zona portuária, assim na cidade como um todo.

O historiador Rômulo Mattos (2017) diz que ao longo dos anos esta região foi ganhando seus traços físicos e simbólicos de um espaço importante para a compreensão da vivência e da experiência do negro brasileiro desde o século XIX, o que só foi se assentado e enraizando durante o século XX. Diz ainda que “A moderna cultura carioca é altamente tributária do cotidiano dos negros, no que chamamos de Pequena África do Rio de Janeiro” (2017). Sormani Silva em seu livro “*A Escola de Samba Deixa Malhar*”<sup>22</sup> e a ideia de que o samba, que articula diáspora e ancestralidade, é uma das experiências negras subalternizadas, sobretudo dos negros da região portuária, que compõem a dita “moderna cultura carioca”. Para o autor as relações sociais e culturais da Tijuca se definem a partir dos “arrebaldes” da Pequena África, que no início do século XX já era referenciada como “espaço de memória da diáspora” (p.84).

Júlia Rodrigues (2013) em pesquisa sobre o Morro da Conceição diz que “o Morro apresenta traços da herança africana e influências fortes dos tempos da Pequena África” (2013, p.15). A autora, não percebendo a contradição da sua escrita, refere-se à Pequena África como algo que ficou no passado descrevendo seus traços reconhecidos no presente.

Assim, esse território negro teria influenciado não só a cultura da região central, mas possivelmente de toda a cidade, de alguma maneira até mesmo o país, basta recuperarmos as ações estatais da Era Vargas, que atrelavam a identidade nacional à manifestações e personagens do que se convencionou chamar de cultura carioca. A principal delas o samba, e todos vinculados em suas origens ou acontecimentos à região da Pequena África.

Como dito anteriormente a história de formação das agremiações, blocos, ranchos, quintais e escolas de samba é também a história das trajetórias e experiências das comunidades negras pela cidade do Rio de Janeiro, nos dizem sobre as agências negras na ocupação do território urbano. As escolas marcam a passagem do samba dos terreiros das Tias

---

<sup>22</sup> Livro lançado em 2018 é decorrente da dissertação de Mestrado de Sormani da Silva de título “Escola de Samba deixa malhar: batuques e outras sociabilidades no tempo de Mano Elói na chácara do Vintém entre 1934 e 1947 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em relações Étnicorraciais no Centro Federal de Educação Tecnológica CEFET/RJ. O livro traz análises sobre a trajetória da Escola de Samba Deixa Malhar e o lugar que essa instituição ocupa na memória social brasileira.

Baianas para a cidade, o espaço público, para rua, e muitas se formaram como espaços de congregação e solidariedade, contribuindo para a continuidade de valores ancestrais.

Várias dessas memórias da escravidão serviram como bases para as agências negras, “ações-resistência” ou estratégias negras de liberdade e a produção de “lugares-resistência”, como esta região aqui estudada e que assim é reivindicada desde o século XIX (MATTOS, 2008). Todos territórios que seriam atravessados por memórias, ancestralidades e culturas africanas.

Geny Guimarães em *Rio Negro de Janeiro* vai além e afirma que além do território, a própria “resistência, é uma herança que temos” (GUIMARÃES, 2015). Trata-se da defesa da ideia de que as africanas e os africanos escravizados trouxeram bagagens-memórias e corpos-documentos e assim resistiram as agências colonialistas e racistas da cidade escravista do Rio de Janeiro. O corpo negro-africano despido na África aportou no Brasil nu, fisicamente, mas não culturalmente e ontologicamente. Vieram guardando memórias e ancestralidades africanas, que agenciadas em novas territorialidades e a novas ontologias e lembranças, possibilitaram a organização das ações de liberdade e de reconstrução do ser. Os quilombos, ou ações sub-reptícias de contracolônização como o suicídio, aborto, o jongo, a capoeira, os remédios e tratamentos alternativos, irmandades, religiosidade etc., são agências de liberdade e de reconstrução do ser (SANTOS, 2015).

Alguns desses territórios, ainda existentes, são herdeiros da memória, da luta e resistência e permitem a comunidades negras ver sua existência e importância reconhecida. Mesmo proibidos e perseguidos, a marca da presença negra não desapareceu. A Pedra do Sal, por exemplo, é elemento fundamental da Pequena África, onde oferendas eram oferecidas aos orixás e outras divindades. A Pedra do Sal como lugar de casas coletivas, zungus, onde se reuniam Donga, Pinxinguinha e Heitor dos Prazeres. Local onde, ao redor dela e convergindo a ela, existiam inúmeras roças (terreiros), muitas desaparecidas ou transferidas para os subúrbios.

A Pedra do Sal é o berço do samba, lugar sagrado para os afroreligiosos, mas também um dos últimos testemunhos materiais da longa ocupação negra, abrigando até os dias de hoje a Comunidade Quilombola da Pedra do Sal.

No seu entorno que já foi conhecida como “quebra-bunda” ou “pedra da prainha”, Largo da Pedra da Prainha, hoje Largo João da Baiana se formou uma comunidade negra constituída de libertos e pretos livres que já habitavam a região portuária e, sobretudo, de descendentes da última geração de escravizados da região do Vale do Paraíba e migrados da

Bahia (ABREU, 2018; CORREA, 2016). A história da comunidade remete a toda essa ocupação da região portuária e do Valongo narrada anteriormente, mais precisamente o local ao pé do Morro da Conceição, espaço como vimos, espaço de sociabilidade para práticas rituais, cultos religiosos, batuques, capoeiras, rodas de samba, a história da comunidade da pedra do sal se confunde com o território da Pequena África.

A comunidade da pedra do sal foi ao longo dos anos protagonista de diversas manifestações culturais e políticas na região [dos trabalhadores do porto e da estiva], mas após abolição e as reformas urbanas do final do século XIX e início do XX, vem sofrendo com intensa repressão cultural, social e territorial, seguidas de sistemáticas ameaças de despejos desde os primeiros projetos de “revitalização urbanísticas” da área, mas seguem resistindo e batalhando pelo território ocupado historicamente por seus antepassados.

Nos dias de hoje, como eles mesmo se definem, são herdeiros de uma comunidade histórica e se reivindicam como continuadores *histórico-culturais da presença negra e escrava na área portuária* (RTID-INCRA, 2010, p.5) e a guarda física e simbólica do espaço da pedra do sal, bem cultural tombado como patrimônio cultural material do Estado do Rio de Janeiro<sup>23</sup>.

O Quilombo Pedra do Sal, é uma comunidade quilombola<sup>24</sup>, ou remanescentes de quilombo, isto é, um território negro de ocupação coletiva baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias, segundo o próprio Instituto Nacional de Colonização e Reformar Agrária – INCRA;

A comunidade é depositária da memória de uma das histórias mais lindas que a cidade do Rio de Janeiro tem para contar, envolvendo a formação de todo um complexo de atividades no entorno do mercado de escravos e de sal, envolvendo o corte da Pedra do Sal para a construção da rua Sacadura Cabral, a construção e operação do porto do Rio (tudo isto obra dos escravos e de seus sucessores livres), o antigo rancho carnavalesco, o surgimento do samba com figuras de expressão nacional como Donga e João da Baiana, o candomblé, o bloco carnavalesco Afoxé Filhos de Gandhi (RTID - INCRA, 2010, p. 5).

E assim, um dos símbolos centrais do território da Pequena África, é parte dessa extensa territorialidade que é considerada um marco cultural da africanidade brasileira. É como diz a letra do samba composta pelo historiador e sambista Luis Carlos Torres “O negro marcava

---

<sup>23</sup> Acautelada pelo Inepac em 1987.

<sup>24</sup> Uma das comunidades negras que agenciam os sentidos e usos das memórias da escravidão em torno da patrimonialização do Cais do Valongo e que melhor analisaremos no capítulo 3 dessa dissertação. Seu reconhecimento como quilombo foi feito pela Fundação Palmares em janeiro de 2006.

para sempre sua estadia, naquele recanto de baía”, uma territorialidade *africana-baiana-carioca*, a Pequena África carioca.

A margem do tempo e do espaço, a região não acompanhou as modernizações até o Projeto recente do Porto Maravilha. Essas territorialidades negras da “Pequena África” carioca, forjadas pelo porto, pela cor, pelo santo e pelo samba, são reconhecidos como lugares representativos do patrimônio cultural negro na região.

Dentro do mito da democracia racial, dos esforços de branqueamento e de um racismo praticado por dissimulação, observamos ao longo da história o esforço em fazer desaparecer as marcas civilizatórias dos grupos identitários que não a elite branca, colonialista e escravagista. Mas, Geny Guimarães (2015) atenta para o fato de que não se pode perder de vista os processos de resistências negras que também sempre se fizeram presentes. Essas são estratégias de enfrentamento aos esforços de apagamento, silenciamento e apropriação das heranças negro-africanas ou afrodiáspóricas na construção da memória nacional e da listagem dos patrimônios da nação e seu papel na formação da identidade brasileira.

A partir da perspectiva de um embranquecimento<sup>25</sup> da nação, a Pequena África também se construiu como um exercício de resistência ao esquecimento produzido na interseção do passado escravista e o presente de pretensões cosmopolitas comprometidos com ideias estanques de progresso. Os esforços eram em tornar invisíveis os negros, tanto no imaginário social, mas, sobretudo, nas cidades, nas paisagens urbanas, nas narrativas, nas memórias, e nos modos de ser e estar no mundo.

A política de esquecimento das memórias negras das cidades escravistas (mas não só) é um desenrolar de apagamentos que vão além do espaço urbano e das práticas culturais, está na toponímia das cidades e na ontologia do ser negro na diáspora.

Assim, as estratégias de sobrevivência foram muitas. A região do porto foi significada pelos escravizados e escravizadas como um território que os aproximava da sua terra, tanto pela proximidade com o mar, lugar de chegada, como pela grande quantidade de africanos que por ali viviam e marcavam aquele território com lembranças. Lembranças conflitantes e negociadas frente a imposição de esquecimentos, através da destruição de seus amuletos, da proibição de sua língua e religiosidade, da proibição de socialização com outros escravizados e negros livres, e da marginalização dos corpos e das existências negras.

---

<sup>25</sup> Embranquecimento como categoria teórica para me ajudar a pensarmos as relações entre raça e cidade; raça, memória, patrimônio e espaço urbano. Branqueamento/branquear como processo de *tornar branco* onde a identidade racial branca é tida como superior. No Capítulo 2, retorno a esse tema para aprofundar o debate.

A “Pequena África” como território negro é desde a segunda metade do século XX, principalmente após a década de 1970, com as agências dos movimentos sociais negros, constantemente presentificada para operar a conversão simbólica dos moradores da região em uma identidade partilhada e reforçar a demarcação das territorialidades negras. Se alinha a um movimento de valorização da cultura negra carioca ao destacar no território da cidade marcos de africanidades que se confundem com a própria formação física e social do Rio de Janeiro.

Neste capítulo ao nos debruçarmos sobre a formação e a urbanização da cidade do Rio de Janeiro, da sua Zona Portuária e do comércio atlântico de escravos, o fizemos seguindo os caminhos trilhados por Beatriz Nascimento e Neuza Santos Souza. Defendemos aqui a Pequena África como um ponto de referência para pensar a cidade e o seu povo. São cicatrizes, marcas, rastros, fios de memória de presenças negras que dão sentido à cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, “que nasceu indígena, cresceu negra e, por mais de quatro séculos vem teimando em valorizar apenas sua face europeia” (GURAN, 2018, p. 14).

Chegamos ao fim desse capítulo considerando que para uma melhor compreensão sobre a definição atribuída àquela região por Heitor dos Prazeres, é preciso recuperar as narrativas históricas que lhe dão sentido, seus vínculos antigos, históricos, raciais, míticos e ancestrais e, que tornam esse território por vez sagrado para os povos negros brasileiros e latino-americanos<sup>26</sup>.

Para as comunidades que habitam a região a sua relação com o território, como local das experiências vividas por seus ancestrais, não foi totalmente desfeita pelo crescimento urbano e pelos esforços de apagamento das cicatrizes, heranças e marcas de uma herança africana no território. Pelo contrário, a região da Pequena África é tanto uma manutenção, como um revigoramento de uma memória negra, afro-brasileira, marcada pelo porto, pela cor, pelo santo e pelo samba, e que após a patrimonialização do Cais do Valongo ganha novos contornos, sentidos, usos e disputas.

Analisando as disputas, a patrimonialização e o espaço urbano como exemplos dessas arenas, será possível mais a frente, detalhar as histórias e as memórias da escravidão que foram “perdidas” – esquecidas, silenciadas, apagadas - sob a “pressão de produção de uma

---

<sup>26</sup> Em diálogo com o conceito de “amefricanidade” [América] de Lélia Gonzales. Categoria cunhada ainda nos anos de 1980, que pode ser inserida em uma perspectiva pós-colonial que surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas. Além de recupera as histórias de resistência e luta dos ditos povos colonizados. Ideia é chamar a atenção para o fato de que os povos negros e indígenas, frente às violências dos nacionalismos, tiveram as suas identidades atropeladas, sobretudo, associados à ideia de Brasil e América. Nesta pesquisa a Pequena África é um exemplo de disputa de territorialidades e identidades que os povos negros arrancar dos seus opressores.

patrimonialidade nacional sem heranças negras” (GUIMARÃES, 2008. p.253), o que estamos denominando de *necropolíticas das memórias negras* (MEBMBE, 2017).



## Capítulo 2 – O sequestro de Ajalá: o pós-abolição e as necropolíticas das memórias negras.

*O canoeiro vai descendo o rio, bem de manhã antes do sol nascer. Seu pensamento voa nas alturas, onde Deus mostra todo seu saber. Cada canoa leva uma pessoa, cada pessoa pensa como quer, enquanto pensa, fala intimamente, que seja tudo como Deus quiser*  
(Ponto Cantado de Marinheiro)

*Seu marinheiro que balanço é esse? Quem foi que te ensinou a nadar, o tombo do navio, ou foi o balanço do mar?* “Seu marinheiro” é um encantado<sup>27</sup> muito comum nos terreiros de macumbas<sup>28</sup> [umbanda, candomblé e outras religiões afro-ameríndias] que mesmo podendo ser africano em sua origem, não temos notícias de sua existência nas Áfricas. Os versos de abertura desta sessão fazem parte dos ritos sagrados que envolvem as ditas macumbas e rodas de samba, duas heranças do passado da escravidão no Brasil e que no Rio de Janeiro estariam ligadas historicamente ao que Luís Carlos Torres nomeia de tradição *africana-baiana-carioca*, já citada no capítulo um e que representam as múltiplas e potentes possibilidades de reinvenção de si e do mundo a partir das experiências africanas e de seus descendentes nas diásporas.

*Cada canoa leva uma pessoa*, diz o ponto, de modo que a canoa carrega também a ideia de travessia, de experimentação, de produção de caminho. Inclusive, caminho como sinônimo de destino ou de *Odú*, pensamento comumente produzido dentro das religiosidades afro-brasileiras. Quando se canta que *cada pessoa pensa como quer*, podemos sugerir que esta afirmação corresponde a ideia de ter a sua própria cabeça, fazer e percorrer seu próprio *caminho-destino*, buscar seu *Orí*<sup>29</sup>, a sua existência pessoal, que é não individualizada, sua existência é na e em comunidade. Segundo Nascimento (2007), “*Orí* é a sede do nosso eu, a marca da nossa individualidade”, que para as tradições africanas-iorubanas só existem e só são reconhecidos comunitariamente, porque é o que confere a esses indivíduos os aspectos do humano (*idem*, p.140).

---

<sup>27</sup> Seres espirituais africanos e não africanos, que podem ser orixás, *voduns*, *inkisis*, indígenas, vaqueiros, escravizados, marinheiros e muitos outros que ultrapassaram a dimensão física da morte (SARAIVA, 2018) e que suas experiências físicas se dão nas pedras, rios, matas e de forma transitória com o transe e a possessão.

<sup>28</sup> Macumba como um signo em disputa, como possibilidade, potência criadora e inventiva, reivindicada como “ciência encantada de múltiplos saberes”, nela [mas que são plurais], segundo Luiz Simas e Luiz Rufino (2018) no livro *Fogo do Mato* “a perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções e conhecimentos” (2018, p.13). Sempre que usarmos o termo macumba estaremos nos referindo a macumba tanto em termos etimológicos, ontológicos e epistemológico, isto é, como uma encruzilhada de possibilidades.

<sup>29</sup> Grafia sugerida por José Benites em Dicionário *Yourubá* – Português, Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2011.

Cada *pessoa* [sujeito], em sentido amplo<sup>30</sup>, é compreendida numa perspectiva tripartite e relacional, composta por *ara* (corpo), *emi* (mente/alma) e *orí* (“cabeça interior”), diferente das duas últimas dimensões, que são metafísicas/espirituais, a primeira dimensão é física (ADOEFE, 2004; DIAS, 2013). Assim, a existência pessoal é em uma perspectiva africanaiorubana “tanto o resultado de forças divinizadas como naturais” diante de uma anterioridade lógica, histórica e ontológica [a ancestralidade] (OLIVEIRA, 2003, p. 53). A cabeça (*orí*) como esse elemento de particular atenção, é considerado central na identidade dos sujeitos, portadora do destino [divindade pessoal] e responsável pelo seu pertencimento comunitário, o que reforça “a tamanha crueldade da destruição da identidade perpetrada pela colonização, pois retirou de nossas (os) ancestrais uma parte importante do sentido do seu ser” (NASCIMENTO, 2007, p.140).

A imagem de *Orí* como a “vasilha” da individualidade/personalidade e do destino nos parece ainda querer lembrar que a “história do negro nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias” (MARTINS, 1997. p.23). De um corpo africano capturado, escravizado e trazido para o Brasil, e das travessias de africanos e seus descendentes vindo da Bahia [*minas*], que ao chegarem no Rio de Janeiro se tornaram personagens importantes na passagem da escravidão para a liberdade, do Império para a República. E como bem nos alertou Leda Maria Martins (1997) “os africanos não navegaram sós”, tinham sua vida organizada sob o princípio da coletividade (HAMPÂTÉ BÁ, 2008). Pensar *Orí* como “um convite para entender o fato de que nós fazemos parte de um conjunto de práticas, de relações com uma cultura que não se quebrou simplesmente quando da vinda de nossas (os) ancestrais africanas (os) para o solo brasileiro” (NASCIMENTO, 2007, p.135).

Mas sobre esse algo que fica, que atravessa, antes de tomarmos o *Orí* como paradigma filosófico para pensar a experiência negra e seus pressupostos epistemológicos e ontológicos que teriam sido herdados na travessia, é preciso entender que houve a tentativa de captura de todos os saberes, as memórias e experiências como possibilidades de construção do ser, ainda em terras africanas. Escravizados eram forçados a esquecerem de si e dos seus. O tráfico representava a desterritorialização e o esfacelamento do *ser-que-era* para gerar o ser-colonial, que é a impossibilidade de ser, aquele que aprisionado habitaria a zona do *não-ser* fanoniano (2008). (PESANHA, CUNHA PAZ & SARAIVA, 2019).

---

<sup>30</sup> Alguns estudiosos somam ainda a dimensão do *okán* (coração), como o portador do conhecimento. Não é para o momento o foco de nossa discussão, mas o coração (*okán*) e não a mente (*emi*) como portador de conhecimento é um outro aspecto relevante para pensar um conhecimento a partir de uma perspectiva do pensamento africana e afrodiaspórico.

É desse sequestro que trataremos nesta sessão. O Sequestro de *Ajalá*, isto é, ação que impossibilita e torna incapaz das pessoas e comunidades escolherem os seus caminhos-destinos. *Ajalá*, segundo alguns *ìtàn*s iorubanos, é um Orixá muito antigo que recebeu de *Olodumaré* (o grande criador) a tarefa de modelar o *Orí* – cabeça – das pessoas. Grande parte dos *ìtàn*s narram *Ajalá* com um exímio e habilidoso oleiro, mas não muito responsável. *Obàtálá*, divindade responsável pela criação do ser humano, assim o fez, mas teria esquecido de fazer a cabeça. *Olodumaré* percebendo que algo faltava, escolheu *Ajalá*, o oleiro e o deixou encarregado de modelar as cabeças e completasse o trabalho de *Obàtálá*. Assim, todos os dias *Ajalá* passou a fazer de barro [ìpin] muitas cabeças [algumas defeituosas] que depois de prontas eram colocadas ao sol para secar, se *Ajalá* está bem, faz cabeças boas, se está bêbado, faz as cabeças mal-cozidas, passadas do ponto, malformadas. Quando alguém está para nascer, vai à casa do oleiro *Ajalá*, para escolher sua cabeça, cada um deve ser esperto, para escolher cabeça boa. Cabeça ruim é destino ruim.

São muitos os *ìtàn*s<sup>31</sup> sobre *Ajalá* e o *Orí*, mas é possível identificar na maioria deles a ideia de que a cabeça nasce antes do corpo, sendo mais velha que a pessoa que a escolheu. Para os iorubanos, cada pessoa tem o seu *Orí*, não existindo dois iguais [portanto nem dois *odús* iguais]. Mas mesmo sendo único, o *Orí* traz com ele a ancestralidade, que é partilhada e da comunidade. Exemplo disso é a parte de um dos *ìtàn*s de *Ajalá* que narra o lugar de onde ele tira a massa para modelar o *Orí*, o *ipori*, é onde está a herança de cada um, o que faz com que toda pessoa tenha no seu *Orí* a sua ancestralidade, fazendo-os venerar, antes de tudo, seus antepassados. "*Orí lo nda òni, esi ondaye orisà lo npa òni da*", algo como, "Orí é o criador de todas as coisas, é o que faz tudo acontecer antes da vida começar" (JAGUN, 2015).

É importante destacar que o *Orí* é um dos elementos [divindades] mais importante para os africanos de origem Yorubá. *Orí* como cabeça, mas não apenas a cabeça física, mas a cabeça espiritual, ou o eu [?] mais profundo, os olhos que nos permitem ver, o cérebro que nos permite lembrar e guardar na memória aquilo que vivemos e a boca que nos permite falar, dizer o que nos acontece. Ou seja, aquilo que nos orienta, nossa experiência de ser e estar no mundo (NASCIMENTO, 2007). Essa orientação, segundo Nascimento (2007), se dá na comunidade, e tem sentido de deslocar, caminhar, isto é, orientar um sentido para caminhar. Nesta perspectiva o *Orí*, a cabeça como instância do pensamento e das palavras não se distingue da cabeça que sente, mesmo que de um ponto de vista simbólico.

---

<sup>31</sup> Termo em yourubá, comumente traduzido como "mito", não se resume a isso, mas diz respeito a todo um complexo e diverso conjunto de narrativas que os ajudam a dizer sobre o mundo e o seu ser e estar nele.

Para a cultura Yorubá a ancestralidade é uma presença fortíssima. Ela dá aos iorubanos a noção de que este carrega seu ancestral genética e espiritualmente. E que a morte física não os afasta, mas os coloca em outra dimensão dessa relação. A ancestralidade seria o elo que ata, que faz as amarrações, e assim as mulheres e homens iorubanos seriam descendentes diretos dos seus *Orís*. A escolha por informar sobre o colonialismo, a escravidão e o racismo usando a metáfora do sequestro de *Ajalá* advém dessa importância. Com a impossibilidade de chegar até a Casa de *Ajalá* essas pessoas não poderiam mais escolher suas próprias cabeças, seus caminhos-destino e nem cultuar seus ancestrais, e assim não ter a oportunidade de construir a si mesmo, nem como pessoa, nem como comunidade.

Sabe-se que em alguns lugares do território africano os escravizados eram obrigados a participarem de pequenos “rituais” de morte da memória, como a “árvore do esquecimento”. Eram obrigados a dar sucessivas voltas em torno da árvore e esquecer os nomes [muitos eram batizados com nomes cristãos], suas famílias [muitas famílias mesmo que capturadas juntas eram separadas antes de serem embarcadas], suas lembranças de quem eram. Aos africanos esquecer era a única coisa que deveriam lembrar. Suas experiências, os conhecimentos e as memórias eram lançadas ao mar, que pela sua enormidade e vastidão procurava, aos olhos do colonizador, representar uma espécie de portal do não retorno, de ruptura com suas memórias e heranças, seu complexo civilizatório, partindo ao novo mundo como corpos vazios, desumanizados, bestializados, mortos dentro de uma perspectiva *vitalista* de oposição à vida, e mesmo simbólica, de esquecimento como morte (FANON, 2008).

O colonialismo, a escravidão e o racismo produziam a incredibilidade de inúmeras formas de existências africanas, de seus conhecimentos e assim procuravam produzir também o esquecimento das suas memórias e, por consequência a sua morte, seja ela física [aqueles que recusam o cativeiro em conflito ou que sucumbiam aos negreiros] ou simbólica, através do desvio e esfacelamento existencial. O Sequestro de *Ajalá*, a colonização, aprisiona o destino (*ìpin*), isto é, a individualidade/personalidade, a forma de inscrição do africano nesse “mundo-outro”, o “mundo da vida” fora do *Ayê*. E essa é uma questão central aos *nagôs*<sup>32</sup> [e ao seu pensamento], porque há um entendimento de que o destino é irreversível, então, é de

---

<sup>32</sup> Os *nagôs* no Brasil, também popularmente chamados de “*jeje-nagô*”, são os povos que remete ao Costa da Mina, ao que hoje são Nigéria e Benin, antigo Daóme, seriam as nações dos *Egbá*, *Egbádo*, *Ijebu*, *Ijexá*, *Ketu*, *Sabé*, *Iaba*, *Anagô* e *Eyó*, incorporados dos Adja, Fon, Huedá, Mali, jejum e outros povos genericamente conhecidos no Brasil como *Jeje*. Historicamente foram os últimos a serem traficados ao Brasil adentrando principalmente pelo porto de Salvador. Para Muniz Sodré “*nagô* tornou-se um nome genérico para a diversidade do complexo cultural, na verdade equivalente à palavra ioruba, designativa dos falantes dessa língua” [...] A insistência na denominação “*nagô*” – mas também “*jeje-nagô*” – conota, para nós, a pouca familiaridade brasileira com a diversidade étnica dos escravos” (2017, p. 88-89). A meu ver, distanciamento produzido intencionalmente pela própria colonização e dinâmica da escravidão.

suma importância que eles possam poder escolher sua cabeça, seu *Orí*, isso não implica em um bom ou mal destino, mas na continuidade de uma escolha que é comunitária e que contribui para o bom funcionamento da vida em comunidade e dos laços de solidariedade.

Assim, o sequestro de *Ajalá*, como metáfora para pensarmos o impacto da colonização sobre o ser negro-africano e afrodiaspórico, é uma ação permanente, que inicia com a colonização e a escravidão, mas que se perpetua com os racismos nos períodos pós-colônia e pós-abolição. É a imposição da morte, do esquecimento como condição da vida, a vida em cativeiro no colonialismo das Américas. O regime colonial, a escravidão e o racismo procuravam destruir a vida da cultura dos povos africanos e ameríndios que como vidas fora do padrão, sub-humanas, eram desumanizadas ou desumanizáveis. Uma das lógicas de ação do colonialismo foi a naturalização desse outro sob essa condição de besta, e de subalternidade (FANON, 2008; AJARI, 2011).

Essa desumanização é o mecanismo/dispositivo pelo qual a vida desse outro, negro e indígena é determinado como não-humana, é causa e efeito das instituições coloniais (CARNEIRO, 2002). Que só funcionam com esses dois polos, um Eu e Outro bem definidos, claramente determinados, e que suas ontologias são facilmente conhecidas e identificadas, necessariamente entre o bem e o mal, belo e o feio, o branco e o negro, exemplos de um “maniqueísmo delirante” (AJARAI, 2011, p.54).

Assim, o colonialismo procura a todo instante obliterar o passado a esse outro, subalterno e desumano, reforçando na experiência do colonizado a ruptura, a perda de contato com tudo que pudesse o fazer recordar sua humanidade (FANON, 2008). Isso nos ajuda a começar a articular a “árvore do esquecimento”, o sequestro de *Ajalá* e os silenciamentos, apagamentos e esquecimento impostos às memórias negras e as heranças africanas na diáspora como *necropolíticas das memórias negras*<sup>33</sup>. Procuravam ainda legitimar a ideia de um *escravo amnésico*, onde as comunidades negras seriam, além de excluídas da possibilidade de preocupação com a história, não no sentido de “sem história” ou contrário à história, mas sem historicidade, definidas como “povos sem memória”.

No pós-abolição, esse passado, essa memória, precisavam ser esquecidos, o negro precisava ser mantido dentro de um isolamento cultural e ontológico, onde só restaria a ele o mundo do branco (FANON, 2008). Na passagem do século XIX para o XX e o processo de formação do Estado-nação brasileiro é importante retomar o que Franz Fanon fala sobre o fato dos discursos do colonialismo operarem com morte e vida em campos diametralmente

---

<sup>33</sup> Categoria a nosso entender estruturante no impedimento da soberania existencial dos povos subalternizados na colonização e escravidão negra e que iremos explorá-la mais adiante.

opostos, de modo que nenhum povo que conheceu a civilização teria o direito de escolher a barbárie, lógica binária e não relacional em que civilização significa vida, ser lembrado e barbárie significa morte, ser esquecido.

No nosso caso em específico, no pós-abolição, empreende-se um projeto de brasilidades gestado sob o mito da democracia racial e da mestiçagem, de viés branco, que seria o nosso pendur para o horizonte civilizado. Assim, o negro parecer habitar irregularmente esse mundo, porque este é um mundo de brancos, de um devir branco, embranquecido. Dentro do pacto-projeto nação não há espaço para os povos negros falarem de si mesmos.

O sequestro, agora ontológico e epistemológico, permanece, podendo provocar entre outras coisas o desarranjo das memórias, o trauma físico e simbólico, a perda da potência criativa e o esfacelamento do ser de negras e negros na experiência da diáspora. As *necropolíticas da memória negra* produzem historicamente a subalternização e descrença sobre os conhecimentos e práticas das populações africanas e seus descendentes, procurando mantê-las sob a clausura da marginalização, demonização animista-fetichista e mesmo da sua criminalização.

É pertinente lembrar que o imaginário da diabolização/demonização (SODRÉ, 2010, p.13), isto é, a associação do negro ao mal do ocidente, e de tudo que dele é produto, descende e emana, foi construído sob os auspícios do colonialismo. De todo modo, a experiência da escravidão é uma experiência de dor e morte, de morte do corpo biológico, de morte do ser, de morte da cultura e de morte da memória. Apesar de na *travessia* o complexo cultural negro-africano (SODRÉ, 2017) ter trazido uma ideia de morte cheia de dobras e encruzilhadas existenciais, onde morte não necessariamente representa o fim ou perda, essa morte que tratamos acima, trata-se da morte das limitadas pretensões do colonialismo europeu-ocidental. Isto é, a morte como um conceito de oposição a vida, experiência que a ancestralidade negro-africana não reconhece, uma vez que para essas comunidades a morte é a experiência de encantamento, da ancestralidade, que dribla a morte como esquecimento.

As estratégias dos colonizadores em tentar controlar os mecanismos de gestão das memórias dos povos escravizados, entre lembranças e esquecimentos, é uma das facetas necropolíticas que gesta o *não-ser* e justifica a morte do ser negro na colonização, que é também a possibilidade da morte do corpo biológico, mas, sobretudo, a morte da memória, do passado, da sua história e ancestralidade, e assim a morte dos seus conhecimentos afrodiaspóricos.

## 2.1 – Necropolíticas da memória: o desencantamento da memória como desencantamento do ser.

Para chegarmos ao que estamos propondo como *necropolíticas da memória negra* é necessário retornarmos ao mito do escravo sem memórias e a metáfora do sequestro de *Ajalá*. A produção de um escravo amnésico como fruto do sequestro e da produção da morte do ser é a tentativa do colonialismo de gestar um espaço para habitar o *ser-colonial*, subalternizado, sem memórias, impedido de ser, sem soberania existencial (PESSANHA, CUNHA PAZ, SARAIVA, 2019; SODRÉ, 2017). “Este panorama cruel nos apresenta a possibilidade da construção de uma reflexão em que entendemos que determinadas vidas [o ser-que-era<sup>34</sup>] que antes detinham sua importância no continente africano, passaram a ser questionadas e pouco valorizadas perante o processo de colonização” (idem, p.06), além de identificar as diversas estratégias para a manutenção do seu cativeiro e da sua morte na diáspora sob a zona do *não-ser* (FANON, 2008).

O sequestro de *Ajalá* criaria assim a imagem de uma despersonalização ou alienação que força os sujeitos negro-africanos/afrodiaspóricos a olharem para si a partir dos olhos do outro [desde fora], de uma ótica que os racializa, subalterniza e que dá a eles a perspectiva de referências e representações negativas, pejorativas, estereotipadas e inferiorizadas de si mesmo, o que gera alienação e trauma (KILOMBA, 2010).

Essa imposição colonial de uma “despersonalização” e de um olhar “desde fora” é fundamental para compreendermos que “durante a imposição do *ser-colonial* houve uma ruptura entre este *ser-que-era* e sua ancestralidade, transformando o *ser-que-era* em *ser-esfacelado* e a ancestralidade em uma *ancestralidade-fragmentada*” (PESSANHA, CUNHA PAZ & SARAIVA, 2019, p.07).

Entendendo que o racismo é central para a compreensão do dito mundo moderno, é preciso descortinar essa lógica colonial que nega o status de humanidade ao corpo negro e as suas repercussões e seus agenciamentos de sociabilidade, de produção de subjetividade e de construção de memórias sobre a escravidão (MBEMBE, 2017; FANON, 2008/2006; CARNEIRO, 2005). Para Mbembe (2017) todos estes eventos incidirão sobre o ser de origem

---

<sup>34</sup> Em Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memORía, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica de Eliseu Pessanha, Francisco Paz e Luis Saraiva os autores defendem a ideia que “Este ser-colonial se apresenta como detentor de uma agência de controle sobre tais vidas, sendo assim, nos faz aqui uma reflexão pertinente que nos coloca a pensar sobre um ser-que-era, este que detinha suas compreensões ontológicas da vida e da realidade. Ora, não podemos afirmar com total propriedade se este ser-que-era se traduz por um ser-africano, pois a África em sua grande multiplicidade não se enquadraria em um único ser” (2019, p.06). Pesquisa em fase de elaboração.

africana, ou ao sujeito que assim é percebido, onde quer que ele esteja. Raça como categoria que cinde a realidade entre negros e brancos.

A lógica colonial que nega aos africanos e seus descendentes o status de seres humanos, ocasionaria duas mortes, a morte do corpo e do saber, que para Pessanha (2018) são dois assassinatos conceitualmente identificados como necropolítica e epistemicídio. Se “a noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem um ser menor, um reflexo pobre do homem ideal” ela nos permite entender como a lógica do racismo operou sobre as memórias, sobre o corpo que lembra, sobre o que é lembrado e sobre as formas e usos das narrativas criadas (MBEMBE, 2014, p. 39).

A necropolítica, conforme destacada pelo filósofo camaronês, Achille Mbembe, trata-se das políticas de morte e do poder de matar mediado pelo Estado numa perspectiva da raça (MBEMBE, 2017). Assim, “exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (MBEMBE, 2016, p. 123).

O dispositivo de racialidade que segundo Sueli Carneiro também diz respeito aos “extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso a saúde, inscrevem a negritude no signo da morte no Brasil” (CARNEIRO, 2005, p. 94). Isso que a autora descreve como inscrição do racismo na Biopolítica foucaultiana, procedimento ao qual Mbembe chama de necropolítica, confere ao Estado o poder de ser agente do genocídio (NASCIMENTO, 1978) e do extermínio antinegro (VARGAS, 2010), seja pela morte do corpo biológico ou pela sua morte simbólica. Ambas inseridas dentro das ações e não-ações do Estado brasileiro, ficando à última, sobretudo destinada as políticas de memória e patrimonialização, que por meio da produção do esquecimento ou da miscigenação branqueadora mantinham o ser negro aprisionado sobre os limites da raça que sustentava a escravidão.

A construção do *ser-que-era* em *Não-ser negro* (CARNEIRO, 2005) estigmatizado, inferiorizado, indesejável, fez com que este fosse colocado em lugares subalternos, no lugar daqueles que não precisam ser lembrados, que deviam ser esquecidos, ou mesmo no lugar da morte como desencantamento, como perda da energia vital (SIMAS&RUFINO, 2018).

É a partir das perspectivas produzidas por algumas comunidades de herança africana, onde morte e vida não estão separadas, e vida é tida como parte da morte e a morte como parte incomensurável da vida, que sustentamos a ideia de que morrer não significa tão somente a morte biológica do corpo. Isso nos permite enxergar a morte do conhecimento do



negro e das suas memórias como produtoras da ontológica do ser, como a possibilidade de propor o conceito de necropolítica para falar da produção da morte ontológica do ser negro na diáspora, forjada na sua impossibilidade de lembrar de si e narrar a si mesmo como elemento de reconstrução e sobrevivência/supra vivência. Nessa impossibilidade de lembrar como produção da morte ontológica do ser negro é que pensamos na *necropolítica das memórias negras*, especialmente as da escravidão.

É a partir desse entendimento inspirado nas discussões sobre genocídio de Abdias do Nascimento que começamos a articular a ideia de que não podemos pensar as políticas institucionais de memória no Brasil pós-abolição tão somente apenas como políticas de esquecimento, mas também sob a perspectivas de que estamos definindo como *necropolíticas das memórias negras*, de extermínio das memórias para a consequente morte ontológica do ser negro.

Pode-se chamar de políticas da memória o conjunto de intervenções de atores públicos que objetivam produzir e impor lembranças comuns a uma dada sociedade, em favor do monopólio de instrumentos de ações públicas (comemorações oficiais, programas escolares de história, leis memoriais, panteões, etc.). A construção de uma narrativa coletiva feita pelos poderes públicos é parte integrante desse modo de ação pública. (MICHEL, 2010, p, 14).

A partir dessa definição defendemos a ideia de que a política de memória é também e necessariamente uma necropolítica da memória, isto é, por meio de um conjunto de políticas simbólicas, no qual se permitiria que os sujeitos criassem uma identificação como membros de um determinado grupo mais amplo, ao mesmo tempo em que se diferenciavam, se distanciavam, criando um outro divergente desta imagem idealizada e, portanto, excluído das narrativas oficiais e coletivas sobre a nação.

O que estamos chamando de necropolítica da memória seriam as ações do Estado, [mas não só] cujas funções seriam as de tentar produzir uma *imagem idealizada e consensual da ordem nacional*, a fim de legitimar o poder exercido, nas esferas do Estado, pelo grupo dominante que se utilizaria de seus símbolos e narrativas como uma espécie de *espelho ideologizante*, a partir do silenciamento, apagamento e extermínio das memórias dos grupos subalternizados.

O corpo negro, seus valores e projetos civilizatórios africanos e afro-brasileiros na diáspora e toda essas heranças que estão nas esquinas, nos bares, nas ruas, na construção simbólica do espaço geográfico das cidades brasileiras, nos alimentos, no português como

língua [pretoguês<sup>35</sup>], no cancionero, nas danças, nos cabelos, nas religiosidades nunca foram esquecidas, mas constantemente lembradas e historicamente negadas, excluídas, expurgadas, subalternizadas e apagada nas narrativas das memórias da nação de pretensões hegemônicas.

Defendo, a partir de demandas do presente, que o Estado brasileiro, sempre omitido como produtor e mantenedor do racismo, tem empreendido nas suas políticas de memória, especificamente as de memorialização e patrimonialização de bens relativos à escravidão, não um esquecimento das heranças africanas e afro-brasileira, ou das suas maneiras de lembrar e fazer uso desse passado, mas uma política de morte dessas memórias e heranças. A política de memória do Estado brasileiro tem sido desde a formação do Estado-nação uma *necropolítica* (MBEMBE, 2017) da memória negra e da memória sobre o negro.

O Estado brasileiro, enquanto agência colonial, se nega a assumir a raça como pressuposto que fundamenta a produção das suas políticas de memória. Ao fazê-lo, se omite, sendo reprodutor e mantenedor das violências e desigualdades seculares que procuram aprisionar as populações negras (SIMAS, 2018; MBEMBE, 2014/2018, CARNEIRO, 2005). O racismo, segundo Simas e Rufino (2018), para além de suas incontáveis faces opera de três maneiras: a) cor da pele; b) desqualificação dos bens simbólicos dos subalternizados; c) autoestima dos subalternizados, levando os a introjetarem a percepção de inferioridade. Assim, compreendemos o racismo como esse fenômeno múltiplo e atualizável, “seja nas perspectivas epistêmicas/semióticas/simbólicas”, mas sempre se vinculando com a presença e a existência negra, “o alvo é sempre uma produção negra” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.110).

A *necropolítica* da memória e a forma deliberada, organizada e planejada de apagamento e de esquecimento das memórias, das heranças e do passado negro da região portuária são também a produção da morte do ser, a morte do corpo negro que foi inserido no “pacto-projeto” da nação majoritariamente sob instauração da sua inferiorização e do seu lugar de subalterno.

Aproximo as ações sistemáticas, objetivas e pontuais da necropolítica das memórias da máxima do “fazer morrer”, entendida aqui como uma espécie de “fazer esquecer”. Se não são todas as memórias que poderiam ser esquecidas, quais podem? As memórias que estivessem atreladas ao corpo que está sob a imanência da morte, sob a lógica da moral invertida, o corpo negro herdeiro do corpo negro escravizado, que para Mbembe (2017) era aquele que vivia

---

<sup>35</sup> Definição da pensadora negra, Lélia Gonzalez, para as influências das africanas na fala de brasileira e brasileiros. “[...] aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que a marca de africanização no português falado no Brasil [...]. (GONZALEZ, 1988, p.70).

disponível para ser violentado e morto. Ao qual inserimos mais duas dimensões, de um corpo disponível para ser violentado e morto simbólica e espiritualmente.

Nos aproximamos então do conceito de genocídio do negro brasileiro que fala Abdias do Nascimento. Para o autor, o genocídio negro se daria pelo:

o uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo (NASCIMENTO, 1978, p.17).

As necropolíticas da memória negra são também o que Nascimento (1978) definiu ainda nos anos de 1970 “como instrumentos que estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria” (NASCIMENTO, 1978, p. 94).

Abdias do Nascimento argumenta ainda que a miscigenação funciona como uma forma de dizimar a raça negra no Brasil, portanto uma necropolítica da memória negra. Para o autor, “as leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas forma concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira” (NASCIMENTO, 1978, p. 71). À miscigenação deveria ser aproximada outra estratégia de genocídio do negro, e também de uma necropolítica da memória negra, o “embranquecimento cultural”, que segundo o autor é como são definidas aculturação ou assimilação cultural. Nestes processos, o negro seria “persuadido a recusar a cultura e o conhecimento dos seus ancestrais africanos e assimilar cada vez mais a cultura europeia, principalmente o idioma e a religião” (PESANHA, 2018. p.41).

Com a ideia de uma *necropolítica da memória negra* procuramos ir além do senso comum de uma oposição simplistas entre lembrar e esquecer. Recupero as distintas formas de esquecimento estabelecidas por Paul Ricoeur (2003<sup>36</sup>) em “História, memória e esquecimento”. Entendendo que o esquecimento está localizado numa área de términos e fenômenos como silêncio, evasão, apagamento, repressão e apresenta estratégias tão complexas como as de produção da memória ele sugere as seguintes distinções: I) memória impedida, que se relaciona com a ideia de inconsciente freudiano; II) memória manipulada, que se relaciona com a construção de narrativas, e que por ser necessariamente seletiva implicará num ponto de vista que silencia outros e; III) esquecimento manipulado [*oubli*

---

<sup>36</sup> Conferência foi escrita e proferida em inglês por Paul Ricoeur a 8 de Março de 2003 em Budapeste sob o título “Memory, history, oblivion”.

*manipule*], que se relaciona com as ações institucionais e as ações de anistia [do grego *amnístia*/esquecimento] (2003, p.02).

O que apontamos como uma necropolítica da memória negra pode ser relacionada ao tipo de esquecimento que Ricouer (2003) definiu como anistia, o esquecimento manipulado, podendo servir para eximir o Estado e a sociedade brasileira das barbáries e atrocidades do regime da escravidão. Necropolíticas sobre as reivindicações culturais, legais e simbólicas negras em prol da memória nacional, de herança europeia branca, e que se intensifica com a criação da política de patrimônio.

Entendo que as políticas de memórias que são institucionalmente criadas na década de 1930, são também uma memória política que não pode existir sem a produção de esquecimento. Paul Ricouer (2003) identifica no “esquecimento manipulado” [*oubli manipule*] uma ação de má fé e de “não querer saber”, identificamos nas formas de esquecimento que recaíram sobre as memórias da escravidão e das heranças africanas, ações conscientes e desejadas que podem contemplar tanto o *pacto-projeto* nação, de uma memória nacional, única, harmoniosa e de perspectiva europeia, como o que o autor chama de *não querer saber*; e somado a isso, percebe-se, um esforço em exterminar e apagar as memórias negras da escravidão.

A produção, gestação e circulação das memórias não são ações ingênuas ou sem conflitos. Essa necropolítica das memórias negras tem como um dos seus elementos, o caráter político do conceito de esquecimento e sua operacionalização pelos agentes públicos, desfazendo a categorização comum de esquecimento como o oposto de lembrar, ou como consequência, quase que natural, da incapacidade dos grupos de guardarem suas memórias.

Dentro da necropolítica das memórias negras, memória e esquecimento não estão em uma relação de oposição, onde memória significa permanência, continuidade, presença e esquecimento ruptura, perda, ausência em uma relação quase que natural dentro dos grupos e comunidades-memória. Necropolítica de memória versa sobre as tensões e disputas entre comunidades, grupos e o Estado, e que instrumentalizam a memória, podendo promover esquecimentos como forma de dominação material e simbólica.

Assim, dentro de uma perspectiva ontológica, o esquecimento não seria somente uma perda, mas “uma força ativa no jogo de encobrimento e revelação, manifestação e ocultação inerente à constituição do ser e do seu conhecimento de si e do mundo” (DIAS, 2016, p.22). O controle da memória e do esquecimento se traduz em poder, sendo a gestão do lembrar e do esquecer um dos meios possíveis de controle sobre corpos e grupo. Dentro de uma ideia de

necropoder (MBEMBE, 2017) é preciso compreender o esquecimento, como silenciamento, apagamento e extermínio.

O próprio estado joga com suas ações de esquecimento e morte da memória, muitas vezes esse silenciamento é provisório e oportuno, esperando ou agenciando o melhor tempo de “presentificar o passado”, nas palavras de Pollack (1993).

Este autor ainda nos serve quando se refere a uma memória subterrânea, que encontra a continuidade fora dos meios materiais e institucionais; por vezes, transformada em narrativa, transmitida de forma oral e intergeracional, enquanto aguarda ganhar força para vir a público e disputar seu lugar com a memória institucionalizada, o que acontece com a irrupção dos vestígios do Cais do Valongo e que iremos analisar no capítulo seguinte, e ação a qual estamos definindo como um *lembrar negro do negro*.

## **2.2 – Raça, Memória, Cidade e Patrimônio: entre becos, encruzilhadas e grandes salões.**

Antes de mais nada é preciso desnaturalizar as relações que se estabelecem entre as categorias em destaque, e para tanto, irei abordá-las em relação e não em sessões segmentadas. E, a partir daí, compreender como as experiências negras na cidade operam e agenciam as disputas pela memória.

Retomarei algumas questões do que se define como historiografia dos estudos da memória, a fim de encaminhar algumas questões presentes ao longo dos capítulos. É preciso entender que a lembrança como memória voluntária, nos diria Eclea Bosi (1992), é a recomposição do passado, na qual lembrar “não é reviver, é refazer, reconstruir as ideias do passado” (BOSI, 1992, p.55), seria, portanto, trabalho. Convocada pelos quadros sociais do presente, seria essa memória que inventa e fixa as tradições.

O ato de relembrar, de acordo com Maurice Halbwachs é uma construção, que sofre influência da pertença social de um grupo e também das pessoas que compõem o nosso dia a dia, uma vez que, através destes, os indivíduos conseguem adquirir, localizar e evocar memórias. Pois, o passado nunca nos chegaria no presente de forma objetiva, organizado, assim o passado não existiria de forma independente, um dado pronto e acabado, seriam as demandas do presente que o articulam para compreender os seus usos e leituras (HALBWACHS, 1900).

As relações entre memória e história são mais de disputa, de conflitos, do que de complementariedade. Como então encarar essa relação? Antes de mais nada, reconhecendo e

problematizando, primeiro, a proximidade que existe entre elas, a noção de presentismo, seletividade, a busca por verdade, e então, os distanciamentos.

De um modo geral, na literatura clássica, cabe a memória tornar o passado presente, garantindo a continuidade e estabilidade de um grupo social e a captura do tempo por meio de estratégias que o revivem e o comemoram, além de encenar e monumentalizar o passado, em especial um passado histórico, distante, não vivido diretamente, e que precisaria ser apreendido, aproximado e experimentado pelos grupos sociais formadores da nação. Para LeGoff (2003), trata-se da ação que se faz através de estratégias cuidadosamente implementadas por determinados atores vinculados ao campo político e intelectual, dentre os quais os historiadores e as instituições de memória e patrimônio. Já a história, caberia produzir conhecimento sobre esse tempo passado, por meio de um exercício crítico e compreensivo, operando com instrumento teórico e metodológico, violando essas memórias, buscando desnaturalizar e desmonumentalizar o passado histórico ou mítico.

A memória e a história são entendidas como duas formas de representar a experiência no tempo, como gestão do passado. Poderíamos dizer que a própria história seria um tipo de gestão do passado capaz de permitir a análise dos processos de construção da própria memória, quando, quem, como e para quem um passado foi conformado. Ou seja, a história hoje é também uma história da memória, que se dedica a explicar as interpretações dadas ao passado por um grupo em um dado momento do tempo e do espaço, e como foram se consolidando e se transformando em uma memória coletiva que integra os usos políticos do passado, em destaque o passado histórico (GONDAR, 2005; POLLACK, 2003).

Certamente elas não se confundem, mas se implicam mutuamente. Se a história faz uso e abuso da memória, violando-as, a memória também faz uso da história incorporando-a como um dos seus materiais para fabricação do passado. Assim o conhecimento histórico sobre o passado, categoria sempre redefinida e reconstruída, tem na própria produção de memórias uma de suas fontes e um de seus objetos (GONDAR, 2005).

No jogo e na luta das forças sociais pelo passado, a memória coletiva, descrita acima, é posta junto ao esquecimento como aspectos relevantes nessa disputa, em que a memória foi necessariamente inserida pelo fato de determinar formas de camuflar os fatos de acordo com a dominação. Le Goff (2003) reitera que tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e que pretendem dominar as sociedades. Para ele, os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores deste mecanismo de manipulação da memória coletiva (POLLACK, 2003).

No campo da memória social, Celso Sá (2005) diz que: “são as pessoas que se lembram, embora a forma e boa parte do conteúdo das suas memórias seja socialmente determinada pelos grupos, pelas instituições, pelos marcos mais amplos da sociedade” (2005. p. 291). A evocação dessas memórias também estaria relacionada aos interesses prevalentes do grupo. O processo cultural de convenção permite que se observe que lembrar é mais do que uma atividade de construção, é também um processo de seleção, em que certos materiais são comunicáveis e outros, excluídos (Halbwachs, 1990).

A ideia de nação seria o espaço privilegiado para a memória coletiva, segundo o sociólogo Maurice Halbwachs e Pierre Nora. Uma memória baseada, sobretudo numa concepção antropológica da cultura e da identidade como homogênea e fechada. Memória coletiva era basicamente o que procurava se definir como memória nacional.

Sendo assim, a memória coletiva se forma por fatos, aspectos julgados relevantes e que são guardados como memória oficial da sociedade. A mesma se expressa naquilo que Nora (1993) nomeou como “lugares da memória<sup>37</sup>”, que são os monumentos, arqueologia, quadros e obras literárias e artísticas que expressam a versão de pretensão sólida de um passado coletivo de uma dada sociedade.

Segundo Hampâté Bá (2008), falando das sociedades da África Ocidental, o processo das memórias africanas, no que se refere a trajetória da manutenção se efetiva no próprio homem/ser, que por meio de sua oralidade, da repetição, do prazer em falar e ouvir as histórias, do lembrar comunitariamente, faz com que o lembrar não seja uma simples recordação, mas sim práticas de trazer ao presente [que é passado] um evento passado [que é presente], dos quais todos participam, todos podem ser narradores. Para Hampâté Bá, é esse, de fato, o objeto essencial de manutenção dessa sociedade, e que tem por veículo a palavra, que é viva e sagrada.

A escolha por essa breve digressão sobre as relações da memória e da história, tem por objetivo destacar a dimensão da disputa, do conflito e da negociação que envolve as memórias da escravidão no Brasil e como que o Estado colonial, branco, racista, apaga, persegue, invisibiliza e tenta exterminar as memórias, territorialidade e comunidades negras. Ao mesmo tempo que quer agenciar, manipular, dá as formas, usos e significados da parte das memórias sobre os negros que foram escolhidas para serem lembradas.

Assim, podemos perceber que conforme pontuada por Sá (2005), a “memória humana não é uma reprodução das experiências passadas, e sim uma construção, que se faz a partir

---

<sup>37</sup> Iremos melhor trabalhar no capítulo 3

daquelas, por certo, mas em função da realidade presente e com o apoio de recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura” (2005. p. 291). Ao observarmos o Brasil, percebemos que historicamente vem sendo privilegiada a perspectiva europeia, e a memória social da África, dos africanos e dos seus descendentes seguem negligenciadas.

Após a abolição da escravatura, sistematicamente, houve uma criminalização dos corpos negros como documento da diáspora, das suas heranças africanas e afro-brasileiras, como a capoeira, o candomblé, as rodas de samba, mais que isso, ao longo do século XX o que se viu foi uma gradativa transformação da vítima em ré, fruto do racismo e do epistemicídio que tentou e tenta manter as memórias de povos e comunidades negras na diáspora, presas ao lugar da marginalização.

Assistiu-se durante todo o Século XX, a um esforço em produzir uma memória e uma seleção de bens culturais nacionais, dentro de um discurso universalizante, homogeneizador, sem cor, que não fosse a branca. Este processo somado à ideia positiva de mestiçagem como branqueamento da população e da escravidão como produto de uma necessidade econômica, e de caráter supostamente não violento, produziu um silenciamento da raça como questão estruturante. Questão já denunciada por intelectuais negras e negros como Lélia Gonzales, Beatriz do Nascimento, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, pelos movimentos sociais negros e por uma geração principalmente de historiadores que estão envolvidos num exercício de revisionismo da história e dos estudos do pós-abolição como Flávio Gomes, Hebe Mattos, Marta Abreu, Lilian Schwarcz, Sidney Chalhoub, João José Reis, Keila Grinberg, dentre outros da geração mais recente.

Retornando aos pressupostos da memória social Celso Sá (2007) nos diz que a memória e o pensamento sociais estão intrinsecamente associados e que seriam praticamente indistinguíveis, ou seja, *o que é lembrado do passado está sempre mesclado com aquilo que se sabe sobre ele*. (Sá, 2007, p. 291). Assim, concluímos que o pensamento social que julgava os africanos e seus descendentes inferiores foi fortemente calcado pelo racismo, primeiro biológico, depois científico.

A escolha do lembrar e esquecer no embate político pelo controle da memória coletiva revela os componentes ideológicos do grupo, uma vez que a ideologia do presente e o passado são inseparáveis (RICOUER, 2003). Para Paul Ricoeur, o que ocorre na construção da memória é uma hierarquização, que quanto mais próximos do posicionamento ideológico do grupo dominante, melhor posicionadas as memórias ficam. Já as memórias não tão bem classificadas nessa hierarquização, seriam esquecidas, ou podem ser esquecidas, ou não



cabem serem lembradas. Não há acidentes ou acasos em memórias apagadas: tanto as lembranças como os esquecimentos, na memória coletiva, são construídas em prol de uma unidade identitária que passa também por uma negação e um extermínio desse outro subalterno.

### **2.2.1 - As camadas de memória sobre a cidade: entre os da rua e as “modernices”.**

“Quando escrevo sobre o Rio de Janeiro, vez por outra me pego com a vontade de enfiar o plural nessa história: os Rios de Janeiro”  
(Luiz Antônio Simas)

A história de uma cidade como o Rio de Janeiro pode ser contada a partir do que podemos nela observar, daquilo que nos é revelado, mostrado e contado, e do que historicamente dela desapareceu. Os rios que formam a cidade do Rio de Janeiro por vezes se integraram, por vezes entraram em disputas e se sobrepõe uns aos outros.

As ruas, becos e encruzilhadas da cidade do Rio de Janeiro nos permitem desde a colonização e aos anos que se seguem após o fim da escravatura, operacionalizar em outras *cosmosensações/cosmopercepções* (OYEWÙMÍ, 1997) de mundo, a passagem para a república e para o que se convencionou chamar de modernidade. “Como a história é nossa história, o sentido da história é nosso sentido” (RICOUER, 1999. p.80) e sendo nosso, irei problematizá-lo a partir de uma perspectiva contracolonial, antirracista e afrodiaspórica para então observar as relações de raça, memória e cidade.

Naquilo que podemos chamar de historiografia sobre o negro no Brasil, talvez as áreas que mais cresceram em produtividade sejam as pesquisas voltadas aos estudos da passagem da escravidão para liberdade, o pós-abolição, dando centralidade para o sujeito negro, suas trajetórias, memórias e práticas culturais. Mas é preciso se deixar tomar pelas múltiplas perspectivas dos modos de sentir, fazer, pensar e das múltiplas presenças, culturas, gramáticas, ciências. É se fazer atento para o fato de que “em cada esquina em que se gargalha, se bebe e se versa um samba, haverá de se ajuremar um malando e transformar as encruzilhadas em campo de possibilidade” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.12).

Dito isso, é importante retomar a ideia de um Rio de Janeiro projetado, sobretudo, desde da transição da monarquia para a república, a partir de um confronto entre a cidade de um modelo civilizatório de recorte eurocentrado, afrancesada, dos grandes salões [a cidade planejada] e uma cidade das ruas, das esquinas, uma cidade africana de modelo civilizatório

africano, afrodiaspórico ou africano na diáspora [a cidade vivida]. Dentro desses enfrentamentos são vários os exemplos que podemos tomar como elementos emblemáticos dessa cidade como território em disputa, mas iremos nos deter às ações necropolíticas das memórias negras e as disputas em torno dos territórios, dos espaços, das memórias e da raça na zona portuária e da Pequena África.

A cidade, como palco de sociabilidades e identidade que foram se desenvolvendo, onde o corpo negro, o carnaval, os candomblés e outras comunidades ou coletividades negras estiveram e, estão presentes, nas disputas pública, entre uma rua que se pensava ideal, planejada, disciplinada, ordenada, e uma rua da boemia, cambaleante, do drible, da ginga e de encantamentos, dos desvios e da anti-disciplina.

Como entender a cidade que surge com a missão institucional de desarticular uma ocupação francesa no território português e que quando se quis grande, bela e valorizada internacionalmente, se reivindicava francesa, e assim tentava se desvencilhar de seu traço mais marcante, suas características africanas ou de herança africana? Muitos dos caminhos para se entender este fenômeno estão em compreender o que significou e como significou a cidade, a passagem da monarquia para a república, do século XIX para o XX e após 400 anos, o fim da escravidão.

Lima Barreto ao escrever, entre 1920 e 1922, sobre as reformas do Prefeito Carlos Sampaio identifica essa “cidade partida<sup>38</sup>” e diz: “vê-se bem que a principal preocupação do atual governador do Rio de Janeiro é dividi-lo em duas cidades: uma será a europeia e a outra, indígena” Em tom de crítica o cronista negro carioca rebate a institucionalização da divisão da cidade que já existia no dia-a-dia, revelando ainda os termos e valores reivindicados nessa divisão. Penso que o “indígena” ao qual Lima Barreto se refere é o complexo civilizatório *não-europeu*, definido pelas elites como bárbaro, *incivilizado*, por isso, indígena. Mas a principal referência “indígena”, nos termos do cronista, da cidade do Rio de Janeiro era a sua paisagem africana.

E essa passa a ser a grande questão, em termos gerais para o pacto-projeto nação, o problema do negro, o que fazer com o negro? Com as heranças, memórias, cidades, práticas e experiências negras? Uma das soluções encontradas passa pelo entendimento de que ao negar esse outro, ele deixa de ser um problema, era preciso fazer desaparecer a cidade negra, as memórias da escravidão. A lógica colonial/racista da nação que surge, passa a negar,

---

<sup>38</sup> O que é uma constante em sua obra, o registro das diferenças entre as cidades, a do subúrbio e a do centro.

deslegitimar, marginalizar e criminalizar a existência do inimigo, as necropolíticas de desencantamento da memória e do ser negro, antinegitude.

Dentro da literatura clássica sobre os estudos da memória se diz que o passado ressoa no presente de forma violenta, mais ou menos o que Benjamin quer dizer ao afirmar que o choque do resgate do passado seria tão destrutível às sociedades do presente (*BENJAMIN, 1900*). Desse “resgate” que o autor percebe como algo “desesperadamente destrutível”, identificamos o medo [e a negação] do ocidente, por assim dizer, de se enxergar diante das imagens criadas pelas memórias, como violento, bárbaro. E perceber que o seu apogeu histórico-cultural é, no fim, uma política violenta de extermínio de um outro gestado por ele para esse objetivo.

Assim, os silenciamento e apagamentos, as *necropolíticas das memórias negras*, funcionam como estratégias para fazer desaparecer as imagens que rivalizam com imagem idealizada desse grupo dominante de si mesmo, e assim, seria possível, a cultura branca euro-referenciada, procurar restaurar uma imagem satisfatória de si mesma. O que nos ajuda a perceber como o passado da escravidão e negro foram historicamente rememorados dentro dos limites que não poderia oferecer riscos de destruição dessa imagem idealizada de povo, nação e sociedade.

A história da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro é também uma história das diversas experiências civilizatórias, tupinambás que povoavam a costa da Baía de Guanabara, os europeus, desde as experiências iluministas dos vice-reis como o Marques do Lavradio e dos africanos, por exemplo, os *minas*, últimos a chegarem à cidade e povoarem, especialmente a região portuária.

Já a sua história urbana, também marcada por conflitos e disputas, sofre desde o século XVIII, pelo menos, iniciativas de racionalização e europeização do espaço urbano correspondente às transformações que a cidade começa a passar em busca de um projeto civilizatório eurocentrado que tentava superar os limites impostos por condições naturais e sociais até aquele momento. A conquista sobre o mar pelos aterros, o Largo da Sé, de inspirações lisboetas, um Passeio público. No século XIX, a cidade do Estado Imperial, tenta se atualizar tanto do ponto de vista funcional como estético, muitos planos não executados, mas que continuaram a povoar o imaginário da sociedade carioca e foram substratos para as radicais transformações dos primeiros anos da República.

Uma constante ao longo dos séculos de planos e reformas a fim de se construir uma capital aos moldes europeus foi o isolamento, a marginalização e o abandono da população

pobre e negra, que a mercê, se deslocava o tempo todo. Essas comunidades criam a habilidade de viver em trânsito, se esquivando, criando a vida no precário, no entre-meio do esforço da cidade francesa, “moderna” e a sobrevivência da cidade africana, “colonial”.

A construção da cidade “moderna”, francesa e civilizada, operacionalmente não dependia apenas do aceno simbólico e da execução de obras que melhorasse o transporte, as moradias e o saneamento por exemplo. O surgimento do Rio do luxo, dos grandes salões, dos costumes civilizados branco-europeu, estava necessariamente atrelado, ao desaparecimento parte da cidade negra e colonial que deveria ser arrasada e transcendida.

As necropolíticas das memórias negras que foram aplicadas no campo material e imaterial das heranças africanas no Rio de Janeiro, um apagamento que ia além das heranças materiais da cidade, mas dos costumes, práticas sociais e culturais atrelados as comunidades negras, ao ser negro. Segundo Oliva (2009), a imagem do africano no final do século XIX combinava escassas informações sobre a África e com a condição de escravizado daqueles que para cá foram sequestrados, reforçando a ideia de barbárie e bestialidade sobre esses povos.

E sobre esses diversos *fazer-desaparecer*, as necropolíticas das memórias negras que iremos nos dedicar a partir de agora, às subalternizações e precariedades de um sistema de dependência que procurava nos manter servis às políticas econômicas, de racionalidade e ideologia do ocidente europeu.

## **O cais**

Em 1840, Dom Pedro II atingiu a maioridade de forma antecipada e para reafirmar seu poder e legitimidade era preciso casar-se e que fosse com uma família que pudesse favorecer as negociações da corte brasileira no continente europeu. O que se mostrou uma tarefa difícil, tanto pelo fato da futura imperatriz aceitar vir ao Brasil e morar nos trópicos e pela péssima imagem do Brasil à época, vista ainda como um lugar arcaico. Depois de frustradas tentativas Teresa Cristina Maria de Bourbon, a princesa do Reino das Duas Sicílias, foi escolhida. Arranjado o casamento por meio de contrato assinado em Viena em 1842, os noivos casaram-se por procuração em Nápoles no ano seguinte.

Tão logo se concretizou o matrimônio iniciaram-se os preparativos para a vinda da Imperatriz ao Brasil. A sua chegada, organizada pela Secretaria de Estado dos Negócios Imperiais, se tornou um acontecimento social e político na corte, demandando atenção da

administração imperial, de modo que foi alvo de um programa específico para o seu desembarque e acompanhamento

Em um primeiro momento, o local escolhido seria o ancoradouro do Terreiro do Paço, antigo Cais, “em princípio o mais adequado [...], mas que àquela altura já estava muito comprometido com grande parte de sua estrutura assoreada, sendo necessário encontrar um novo local para seu desembarque” (LIMA, 2011, p.311). Dentre as opções foi escolhido o Cais do Valongo, antigo Cais dos Escravos, ainda em atividade, mas que já não mais recebia carregamento de africanos escravizados. Em documento encaminhado pelo Imperador Dom Pedro II, ainda no ano de 1843 à Câmara Municipal, comunicava a decisão e solicitava que fossem realizadas obras naquele local.

Segundo conta na maioria da literatura, teria sido escolhido o arquiteto francês e membro da missão artística francesa no Brasil, *Grandjean de Montigny* como responsável pelas obras. Além da obra do Cais, o projeto previa ainda a construção de uma praça, algo que trouxesse uma “glamorosa revitalização da região” (OLIVEIRA, 2012, p.46). Mas Tânia Andrade de Lima em seu texto *Em busca do Cais do Valongo (2011)* diz que apesar dos indícios não há fontes primárias que possam assegurar que o projeto executado era de Montigny.

A autora traz ainda documentações dos dias 24 e 26 de setembro de 1842 que mostram que o engenheiro militar Barão Henrique de *Beaurepaire*, Diretor de Obras Municipais [1840-1844] pode ter sido o autor do projeto do cais. O ofício encaminhado à *Beaurepaire* diz que ele deveria apresentar com toda urgência “a planta e o orçamento para a obra do Cais do Valongo”, o que também, segundo a autora, não permite cravar a autoria do projeto para o engenheiro ele como diretor de Obras poderia ser apenas o responsável pela execução. (LIMA, 2016, p.311).

Isso posto, é importante destacar que o projeto a ser executado, e isso é certo, procurava imprimir à região um ar mais nobre, europeizado e assim, supostamente civilizado. Tratava-se de uma área já bastante estigmatizada e marginalizada, tanto por conta do tráfico e do mercado de africanos escravizados, quanto pela constante presença africana e de seus descendentes negros que marcavam a região. Era preciso dar a ela uma outra feição, que necessariamente teria que ser menos negra, ou que apagasse de vez as manchas e as heranças da escravidão e dos escravizados.

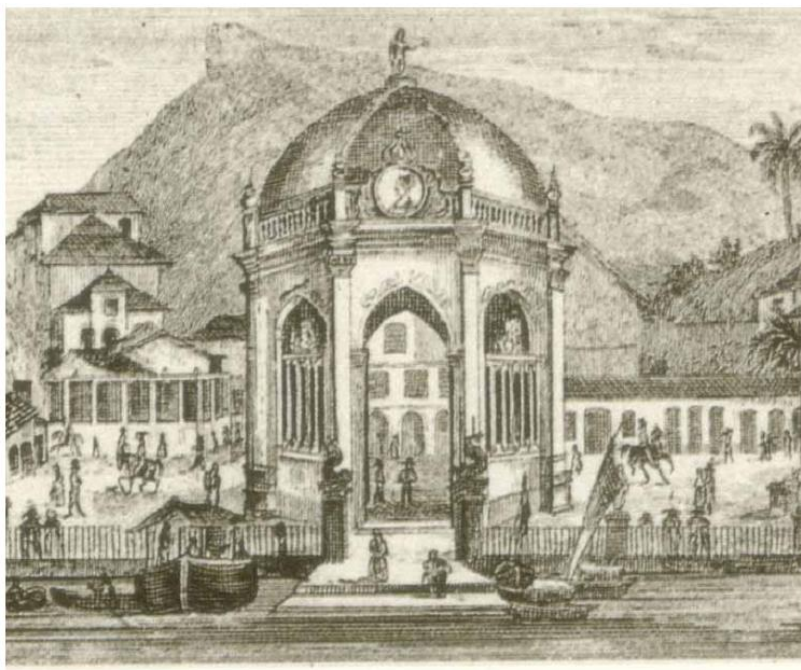


Figura 7 Cais da Imperatriz sobre o antigo Cais do Valongo litogravura de Friedrich Pustkow em 1844. Fonte: Biblioteca Estadual do Rio de Janeiro

Pela imagem acima, a gravura de Pustkow<sup>39</sup> [ainda a única encontrada da reforma], nota-se ao fundo o que seria uma grande praça, nela aparece ao centro uma construção em formato hexagonal com um teto abobadado e com a efígie da Princesa do reino da Duas Sicílias. O cais, teria sido estremado por gradis de ferro e como se observa, em primeiro plano, foram erguidos dois pilares em pedra com *um par de golfinhos de bronze* sobre eles, ornando sua entrada (LIMA, 2016, p.312; IPHAN, 2011; OLIVEIRA, 2012). As estátuas de mármore greco-romanas de Marte, Mercúrio, Minerva e Ceres começam a chegar em 1844.

Tânia Andrade Lima destaca que é possível encontrar vários processos correspondente às obras, pagamento de carroças de alvenaria para alinhamento do cais, pedras de cantaria, bem como compra de materiais como cera branca, chumbo em barra, breu, maios de cal, picões, vergalhões, pedra de mármore para letreiro, escodas para lavrar pedra, azeite de peixe, ferros e braçadeiras para lampiões, todos documentos encontrados no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro e que segundo a autora, atestam o trabalho acelerado para remodelamento da área (LIMA, 2016, p.312).

---

<sup>39</sup> Em 1955 a Prefeitura do então Distrito Federal fluminense publicou um livro de litografias onde nenhum historiador conseguiu precisar quem seria Friederich Pustkow. Em 2010 no livro *O Acervo iconográfico da Biblioteca Nacional – Estudos de Lygia da Fonseca Fernandes da Cunha Pustkow* ainda aparece como uma personagem enigmática, além das litografias nada se sabe sobre o artista que a assina. No livro organizado os autores afirmam não se tratar de uma artista de traços tão sensíveis, mas que documento de modo preciso e perfeito, os monumentos e figuras.

A obra, como parte dos esforços da coroa de demonstrar o seu poder e requinte, após finalizada foi batizada de Cais da Imperatriz, e estava “pronta” [Jornal de 04 de setembro de 1843 afirma que o cais ainda estava em obras no dia da recepção] para receber a Imperatriz Teresina Cristina, que chegou ao final do dia 03 de setembro de 1843 sob salvas de artilharia e, no dia seguinte, desembarcou da fragata brasileira Constituição em uma galeota imperial que a trouxe ao Cais recém construído e recém batizado em sua homenagem. A imperatriz saíra dali em comitiva pela então Rua da Imperatriz [antiga Rua do Valongo], seguindo pelo Campo de Aclamação até a Capela Imperial [hoje Igreja do Carmo]. As trocas dos nomes das ruas foram outras tentativas de apagamento das memórias da escravidão e do seu passado de barbárie. “A antiga imunda praia do Valongo [antigo largo ou praça do Valongo] acaba de converter-se em uma elegante praça, com a denominação de Municipal [atual Praça do Comércio], depois da construção do Cais da Imperatriz” (BEAUREPAIRE, 1843<sup>40</sup>).

Antes da chegada da Imperatriz, em 1840, o juiz de paz da freguesia de Santa Rita encaminhou requerimento ao Ministério do Império, solicitando licença para com subscrição popular, construir um chafariz considerado de utilidade pública na ainda Praça do Valongo. Segundo documentação, em 1842 as obras já haviam iniciado e seriam finalizadas no ano seguinte, mas a coroa ainda estava empenhada em fazer sumir as marcas da escravidão e perpetuar ali a memória do desembarque de Teresa Cristina. Para tanto, a Academia Imperial de Belas Artes, a partir de uma congregação de seus professores, sugeriu que fosse realizado um concurso de projetos que contemplasse os dois chafarizes, aproveitando as bases do já existente para a construção do monumento-chafariz. *Grandjean Montigny* mais uma vez aparece como responsável pelos projetos. (LIMA, 2016; IPHAN, 2012). O monumental chafariz de *Montigny* nunca chegou a ser construído, mas teve seu projeto exposto na Exposição Geral da Academia Imperial de Belas Artes e algumas peças de mármore foram encomendadas da Itália.

Outro monumento que homenageava e lembrava o desembarque da Imperatriz foi erguido anos depois, mesmo que menos grandioso e de menor qualidade. Joaquim Bethencourt da Silva projetou uma coluna circular [foto a seguir] de granito com caneluras, formada por 91 monolitos sobre pedestal também circular e de granito, elevada sob três degraus; “nessa coluna foram colocadas quatro bicas, que jorravam água em um tanque retangular; encimada por um capitel coríntio, sobre ele foi colocada uma esfera armilar com as três setas que simbolizam o martírio de São Sebastião, padroeiro do Rio de Janeiro, e que

---

<sup>40</sup> Documento acessado em LIMA, 2016, p. 314

compõem as armas da cidade” (LIMA, 2016, p.316). Esse monumento inaugurado em 1872 existe até os dias de hoje.



*Figura 8 Obelisco comemorativo ao desembarque da Imperatriz Teresina Cristina em 1904. Inicialmente um chafariz com 4 bicas na imagem já se encontra bastante alterado, sem as bicas e o tanque que o compunham originalmente.*

Como informa a própria placa afixado até hoje na sua base, o monumento-chafariz era parte do embelezamento da região. Não constava no então Cais da Imperatriz nenhuma menção ao antigo Cais do Valongo. Além desse apagamento do passado da escravidão as obras tinham por objetivo reafirmar, mesmo que simbolicamente, que a Coroa brasileira estava comprometida em atender as determinações inglesas do fim do tráfico e do comércio de cativos<sup>41</sup>. Assim a construção se deu atendendo a uma dupla motivação: receber condignamente a imperatriz e ocultar materialmente a memória do lugar de desembarque de africanos escravizados.

Tentava-se a todo modo e custo refazer a imagem do Império frente às nações europeias, que até aquele momento ainda o definiam como “o mais atrasado”, e isso passava necessariamente em soterrar as memórias da escravidão e dos escravizados e assim esconder e fazer desaparecer a negritude que marcava o Rio de Janeiro da época. (LIMA, 2016; OLIVEIRA, 2012). Um *fazer-esquecer*, desaparecer com as lembranças que também é uma

---

<sup>41</sup> No capítulo 1 desta dissertação já apontamos que mesmo com a proibição do tráfico em 1831 e o fechamento do mercado do Valongo no mesmo ano, o tráfico e comércio de africanos escravizados não só não deixou de existir como atingiu números elevadíssimos.



tentativa de reafirma o negro, o descendente do africano escravizado, como portador de uma não-humanidade, habitante da *zona do não-ser* (FANON, 2008).

Os esforços de silenciamento, esquecimento e apagamento das memórias da escravidão são partes das estratégias do *sequestro de Ajalá*, isto é, impossibilitar ao africano, ao negro afrodiaspórico e as comunidades negras poderem lembrar de si, construir suas próprias memórias sobre a escravidão e os seus agenciamentos de liberdade. Esses impedimentos vieram por destruição das heranças materiais, prédios ou qualquer edificação que remetesse à escravidão ou a vida dos escravizados, mas também foram subjetivos e ontológicos. Hoje percebemos que foi impossível sumir com as marcas e heranças da escravidão e dos agenciamentos territoriais e culturais dos cativos, livres, libertos e das comunidades negras descendentes do grande número de negras e negros escravizados.

### **O 13 de Maio**

Em 13 de Maio de 1888, em que havia ali um dia de sol e festa como relatou Machado de Assis: “houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o senado votou a lei, que a regente sancionou, e todos saímos à rua. Todos respiravam felicidade, tudo era delírio” (1893). O sol, nas palavras de Machado parece simbolizar a liberdade, como metáfora para pensar o fim do obscurantismo da escravidão. Como o autor mesmo completa, a crença daquele presente era o amanhã, “*verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembro de ter visto*”. Outro importante literato brasileiro, Lima Barreto, também negro, esteve presente nas comemorações do 13 de maio, na época com sete anos de idade completados naquele dia.

Anos depois, disse:

“Fazia sol e o dia estava claro. Jamais na minha vida, vi tanta alegria. Era geral, era total. E os dias que se seguiram, dias de folgança e satisfação, deram-me uma visão da vida inteiramente de festa e harmonia”. Houve missa campal no Campo de São Cristovão. Eu fui também com meu pai: mas pouco me recorde dela, a não ser lembrar-me que, ao assisti-la, me vinha aos olhos a “Primeira Missa” de Vitor Meireles. Era como se o Brasil tivesse sido descoberto outra vez [...] (BARRETO & RESENDE, 2017)



*Figura 9 Missa Campal em comemoração da abolição da escravidão. Fonte: Acervo Instituto Moreira Salles*

Machado também esteve presente à missa de celebração pelo fim da escravidão no Campo de São Cristóvão, sede do Palácio Imperial, naquele 17 de maio, conforme foto [acima] veiculada recentemente do acervo do Instituto Moreira Salles. Juntos estiveram outros inúmeros negros e negras livres, libertos, outros que experimentavam a liberdade há apenas quatro dias. Na foto é possível enxergar inúmeras bandeiras de irmandades negras que ali se faziam presentes, mas também nos mostra outra coisa, ou melhor, não nos mostra. Em primeiro plano, próximos a princesa regente, onde também identificamos Machado de Assis, não vemos tantas negras e negros. Onde estavam os agora libertos e libertas? Onde e como comemoravam o fim da escravidão os até então escravizados? A notada ausência dos agora libertos na foto me faz imaginar como foi o dia seguinte, como terá sido o 14 de maio de 1888 e os dias que se sucederam e nos trazem até hoje, 130 anos depois.

O Jornal “O cachoeirano”<sup>42</sup> de 14 de Maio de 1888 traz na sua capa o texto da Lei Áurea<sup>43</sup>, seus dois únicos artigos e em caixa alta, exclama “Brazil Livre!”. “Não há brasileiro que não rejubili-se com semelhante acontecimento. A liberdade de todos os filhos do Brazil é a condição preliminar de nossa existência como Pátria”. É inegável o sentimento de esperança que parecia se instaurar na corte, a Lei, a Regente e os abolicionistas eram exaltados pelo povo e as comemorações se seguiam.

---

42 Disponível em

[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_07&PagFis=12876&Pesq=14%20de%20Maio%20de%201888](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_07&PagFis=12876&Pesq=14%20de%20Maio%20de%201888)

43 Lei 3.353 do Império de 13 de Maio de 1888.

O jornal do Comércio<sup>44</sup> de 15 de Maio de 1888 reproduz telegramas recebidos das comemorações da abolição no Pará “grande regosijo pela notícia da extinção da escravidão”; Maranhão “Desde ontem a cidade em festa, aclamações à Regente, ao ministério”; Recife “Grande passeata à tarde, as festas continuam amanhã e depois”; Bahia “realizárão-se aqui hontem festas nunca vistas (...) Povo extraordinário nas ruas, sociedades e casas particulares enfeitadas e iluminadas. Vivas à Regente, à imprensa, aos abolicionistas e ao povo brasileiro”.

Por quantos dias durou o êxtase da abolição, as ilusões em torno da liberdade, as comemorações? Os jornais de maior circulação à época não deram conta especificamente das festas populares, o júbilo é todo à Princesa Regente e aos abolicionistas, os quais obviamente não eram todos negros. Hoje já sabemos da importância da participação negra para o fim da escravidão, das cada vez mais recorrentes fugas de escravizadas e escravizados, dos grupos de negros livres se juntando aos ideais e sociedades abolicionistas, do número volumoso de ações na justiça requerendo liberdade, entre inúmeras outras ações e do papel secundário da Princesa Isabel.

A república, o estandarte da nova era, do futuro que se materializava no horizonte do Brasil como nação, seria proclamada após um golpe cívico-militar em 1889, pouco mais de um ano da oficiosa abolição. Em seu hino de proclamação já existe um esforço para fazer esquecer a escravidão, sua tragédia e seus traumas:

Liberdade! Liberdade! Abre as asas sobre nós, das lutas na tempestade, dá que ouçamos a tua voz. **Nós nem cremos que escravos outrora tenha havido** em tão nobre país [...] somos todos iguais! Ao futuro saberemos unidos, levar nosso augusto estandarte que, puro, brilha, avante, da pátria no altar! (Hino da Proclamação da República – Medeiros e Alburquerque, 1890)

Há várias formas de lidar com o passado, com a memória, assim como há outras inúmeras maneiras de escrever a história. Não nos resta dúvida que tanto a corte como o governo republicano criaram suas estratégias e esforços de lembrar à sua maneira e de fazer sumir as memórias da escravidão e os testemunhos do seu horror e da sua tragédia, isto é, elementos que pudessem desvirtuar ou pôr em risco o “pacto-projeto” nação naquela época em marcha. São táticas de perpetuação do domínio de leitura do passado nos termos da dominação instituída e da negação das potencialidades de leitura e maneiras de narrar o passado sob outras óticas, conforme afirmava Edson Cardoso em depoimento para Sueli Carneiro (2005). A negação do passado aos povos e comunidades negras como estratégia para perpetuação da dominação e subjugação desses corpos, nega também a possibilidade

---

44 Disponível em [www.memória.bn.br](http://www.memória.bn.br)

epistêmica dele ser percebido e lido como um documento do tráfico e da construção das suas heranças.

Nosso esforço em recuperar o episódio do 13 de maio e da missa de celebração da abolição é revelar como esse passado foi – em vastas dimensões – negado para as e os brasileiros negros e indígenas, vítimas do colonialismo e do genocídio da escravidão, e para desnaturalizar os dias que vieram depois, o pós-abolição. Uma questão passa a ser recorrente, qual nação o Brasil pretendia ser e que nação seria formada com esses corpos negros, documentos materiais e simbólicos de um passado que precisava ser superado?

## **O porto**

Como apontado no capítulo anterior, desde os tempos do Brasil colônia e escravista que a região portuária amplamente povoada pelos povos e comunidades negras se configura como um ambiente propício para o trabalho, basta lembrar da quantidade de negros livres e libertos e *escravos de ganho* e que mesmo após a abolição continuaram a povoar o cenário do cais e da região do porto. Como vimos, o porto também é lugar de afetos e da produção e manutenção de sensibilidades.

Nesse sentido, nosso objetivo aqui é ressaltar que é preciso compreender a zona portuária, o porto e os seus arredores como um espaço de circulação e convivência, onde negros e brancos, nacionais e imigrantes e diversos trabalhadores, estavam sempre se esbarrando no dia-a-dia. Com a abolição da escravidão e com a concentração das análises históricas na mão-de-obra branca, que continuava a chegar em grande quantidade, os negros pareciam ter sumido da realidade brasileira. O que era mais um desejo do que uma constatação. Esse desaparecimento era impossível de ocorrer, eram penalizados com o silêncio e o esquecimento por trazerem marcas e heranças da escravidão. O ser negro fora do cativeiro e da propriedade de um senhor passou a ser visto como incapaz e degenerado moral e culturalmente. Deste processo implica ressaltar ainda que houve negação das possibilidades de ações autônomas das negras e negros e suas agências sobre a sua própria história e seus próprios sentidos sobre a liberdade.

A população da cidade do Rio de Janeiro entre 1901 e 1904 já era em sua maioria branca e em constante crescimento devido à chegada de imigrantes europeus, sobretudo portugueses, enquanto na região portuária pretos e pardos [e morenos 5,7%<sup>45</sup>] somavam

---

<sup>45</sup> Definição ainda utilizada naquele período.

60,2% do total o que reforça a ideia de uma histórica e forte presença negra na região, o *Porto Negro* carioca de Andréa Arantes (2005, p.24).

A grande parte desses negros e negras que continuaram vivendo a região portuária era de trabalhadores assalariados mensalistas ou diaristas sem vínculo empregatício. Moravam pelas redondezas em lugares que fossem compatíveis com os seus baixos salários. Arantes (2005), diz quem em 1903 a média de uma diária trabalhada na região do porto era de 8\$000 [réis] e um quartinho em uma das inúmeras habitações coletivas, 20\$000, o que ajudou na proliferação de cortiços, estalagens e casas de cômodos. A cidade sofria com uma grave crise habitacional e que alcança seu auge com a administração de Pereira Passos.

Após a abolição e com enorme aumento da população, assistiu-se à diminuição de casas habitáveis, resultado da política de reformas, reconfiguração urbana e os projetos de urbanização que atingiu muitas das estreitas ruas do centro, demolindo inúmeras habitações coletivas que ficavam no caminho das obras. Muitos foram despejados, expulsos e deram lugar a grandes e suntuosas avenidas e edifícios. Poucas foram as moradas coletivas que sobraram e que passaram a custar cada vez mais após as reformas, estimulando um forte e explorador mercado especulativo em torno dos imóveis da região, muito dessa mão de obra negra e pobre acabou por ocupar os Morros da Favela e do Pinto ou acabaram se mudando para áreas distantes do centro.

Esses espaços de moradia coletivas são extremamente importantes para entender a experiência do negro na região do porto e na cidade do Rio de Janeiro, onde criavam suas redes, trocavam experiências e estabeleciam laços e conflitos culturais.

Em alguns jornais da época era muito comum se deparar com crônicas sobre a região portuária carregado por uma certa desconfiança, receio e até mesmo repulsa, que eram reforçadas e reforçavam as narrativas sobre marginalidade e violência. É importante lembrar que o código penal brasileiro entendia como contravenção morar na rua, dormir nas ruas, ou estar em via pública sem ocupação.

João do Rio se referiu à Saúde como um bairro onde eram criadas *o encadeamento da miséria e do crime*. Ao narrar um crime que aconteceu na região disse que seria esse *um exemplo comum [...] do Bairro e;*

Toda essa parte da cidade, uma das mais antigas, ainda cheia de recordações coloniais, tem, a cada passo, um traço de história lúgubre. A Rua da Gamboa é escura, cheia de pó, com um cemitério entre a casaria; a da Harmonia já se chamou do Cemitério, por ter aí existido a necrópole dos escravos vindo da Costa d'África; a da Saúde, cheia de trapiches, irradiando ruelas e becos,

trepando morro acima os seus tentáculos, é o caminho do desespero; a Prainha causa, à noite, uma impressão de susto (1891, p.40).

A “má fama”, o discurso da região como um lugar de medo e violência já vinha de algum tempo, minimante desde o século XIX e se deve quase que exclusivamente a forte presença negra (ARANTES, 2005).

Nos primeiros anos da República a imagem negativa da região está associada ao corpo negro que passeia pelas ruas, as suas marcas culturais e sociais que compunham a paisagem<sup>46</sup> e as territorialidades tidas como perigosas ou como sinônimos de violência: a Cadeia do Aljube, Morro da Favela, o conhecido Cortiço Cabeça de Porco e as zonas do “baixo meretrício” da Praça da República. O código Penal de 1890, uma legislação racista, de um *racismo antinegro* (VARGAS, 2017) criminalizava a existência negra nas ruas, o que fez com que a presença policial e a repressão tivessem morada na região portuária.

Mesmo para os que lá não moravam a região central do porto era vista como um ponto de referência, espaço de sociabilidade, ponto de encontro, seja nos bares, botequins, praças, trabalho, associação e sindicatos de trabalhadores, sociedade e agremiações carnavalescas, festas de santo e batuques de terreiro. Mas para as autoridades policiais, como demonstra Erika Arantes (2005) na prisão do negro Cândido Rodrigues<sup>47</sup>, vagar por essa região em *completa ociosidade* configura uma contravenção penal; “vagava por aquela rua sem destino e em completa ociosidade, que conhece o acusado e que podia afirmar de ciência própria que ele não tem meios de subsistência por fortuna própria [...] e vaga sempre em ociosidade pelas ruas e praças públicas desta cidade” (ARANTES, 2005, p.40).

Em seu texto, “Porto Negro”, Erika Arantes (2005) diz que casos como o narrado anteriormente eram rotineiros, as prisões de portuários ou naquela região, efetuadas diariamente eram substancialmente motivadas por vadiagem e embriaguez. Em suas análises da Base de Dados da Casa de Detenção no Rio de Janeiro entre 1901 e 1910 60% dos casos encontrados se encaixam nas contravenções descritas e outro dado alarmante é que 56% das prisões eram de pretos e pardos.

O modelo de cidade e civilização foi assegurada por um aparato repressivo e racista, legitimado por teorias científicas, de vigilância, controle e disciplina para toda a população, mas sobretudo os povos negros e da diáspora. Desde o final do século XIX, com a iminência

---

<sup>46</sup> Paisagem modificada ou humanizada, diz respeito, sobretudo, ao aumento da densidade demográfica, da urbanização e industrialização, isto é, a uma série de grandes modificações da paisagem natural como a construção de edifícios, casas e indústrias.

<sup>47</sup> Preso na Rua da Saúde em 17 de Julho de 1909 às 10 horas da manhã processo disponível em AN – 10a Vara Criminal. Proc. 744, Cx. 329; Gl. B. 1909 in: ARANTES, 2005.

do fim da escravidão e após a sua confirmação, aos olhos das autoridades e ex-senhores de escravos, todo e qualquer liberto, livre, africano, indivíduo homem ou mulher de pele negra, “ocioso” ou com ofício informal, era um marginal em potencial.

Mas a marginalização do corpo e do ser negro estava para além da ocupação laboral exercida, ocioso ou não, trabalhando ou não, o corpo negro passou a ser constantemente criminalizado em sua existência, sendo elencado como a principal ameaça ao “pacto-projeto nação” nascente. Isso acabou por gerar, ou legitimar a produção de uma repressão à ociosidade, vadiagem e aos “vícios”. Um deputado republicano ao comentar o Projeto de Combate à vadiagem do Ministro Ferreira Vianna, disse que era preciso combater um vício que os negros traziam como herança da escravidão, o ócio, e que “a lei [Áurea] não pode de um momento para o outro transformar o que está na natureza” (ARANTES, 2005, p.44).

O “pacto-projeto nação” que passava por um ideal de cidadão e cidadania pressupunha uma ordem produtiva que coloca em oposição trabalho e ociosidade e que excluía o negro. Enquanto persistiu a escravidão no Brasil, trabalho, sobretudo os manuais mecânicos e não artísticos, era entendido como atividade de cativos, mas que na passagem para a república, o Brasil pós-escravidão, o trabalho, ter um ofício, um labor, passa a ser positivado, envaidecido, sinônimo de virtude, honra e liberdade.

As premissas do racismo científico procuravam ao mesmo tempo dignificar o trabalho e criar a figura do patrão sempre bem-intencionado a partir das teses de que a experiência do cativo produziu seres “degenerados”, propícios à marginalidade, fruto de uma inferioridade biológica (ARANTES, 2005, p.44).

[a]pós o 13 de maio, aquele primeiro trabalhador nacional que edificou este País com suas mãos, regou estas terras com seu sangue e seu suor, aquele ser humano sem o qual o Brasil não poderia existir, foi banido do trabalho remunerado. Banido para as favelas, para a mendicância, a prostituição, a criminalidade, as prisões e os hospícios. Banido para a destituição e a fome: esta é a herança que o negro recebeu a 13 de maio. E, a 15 de novembro, recebeu outra herança: **o rótulo de criminoso nato**. Pois a República nascente promulgou um Código Penal cujo Artigo 399 estabeleceu como infração o delito de vadiagem: isto é, crime de “não exercer profissão, ofício ou qualquer mister em que se ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo”. Era esta, exatamente, a situação na qual acabavam de atirar todos os escravos recém-libertados que não ficassem com seus antigos senhores. Ou seja: na prática, definiram como crime o fato de ser negro livre. Ainda mais: definiram como crime a capoeira, a própria expressão cultural africana. Reprimiram com toda a violência do estado

policial as religiões afro-brasileiras, cujos terreiros se viram duramente invadidos, os fiéis e sacerdotes presos, pelo crime de praticarem sua fé religiosa. (NASCIMENTO, 1983, p.12).

Após a abolição da escravatura [mas é um processo que se inicia antes] é possível identificar que houve sistematicamente uma criminalização desse corpo negro do qual fala Abdias Nascimento no trecho acima. Enquanto documento da diáspora, das suas heranças africanas e afro-brasileiras, a capoeira, o candomblé, as rodas de samba, mais que isso, a existência do corpo negro foi ao longo do século XX ganhando uma gradativa transformação de vítima da barbárie da escravidão, em ré. Isto é, fruto do racismo e do epistemicídio que tentou e tenta manter as experiências e as memórias de povos e comunidades negras na diáspora, presas ao lugar da marginalização, criminalização e subalternização, que precisava ser esquecida.

É durante esses primeiros anos e diante dessa normatividade produtivista que surge outra figura importante das ruas cariocas, uma personagem imagética, simbólica e de potência inventiva, o malandro e a malandra carioca, a ideia do corpo que vaga, que serpenteia por becos, bares e esquinas, que é visceralmente trânsito.

## **As Ruas**

A literatura aponta que o ambiente e os aspectos festivos da região portuária sempre foi algo que chamasse a atenção, uma marca da territorialidade e da experiência de mulheres e homens negros na cidade.

Muito dos escravizados provenientes da “costa dos escravos” aportaram no Rio de Janeiro já segunda metade do século XIX através do tráfico interprovincial, vindos, principalmente da Bahia. Na cidade do Rio, todos estes foram identificados como *minas* [*yorubas*; *haussás* e *nagôs*], termo que passou a ser utilizado tanto para esses africanos como para seus descendentes.

No capítulo anterior já havíamos falado do tanto que o nome é um forte signo de identificação social, cultural e ontológica. Dar aos escravizados nomes portugueses e cristãos era uma das formas de fazer morrer o ser africano, o *ser-que-era*, anterior a colonização e ao tráfico. Muitos africanos nas suas relações mais íntimas com outros negros e africanos mantiveram os seus nomes e nas relações com o “mundo do branco” continuavam a usar seus nomes cristãos (ARANTES, 2005; SCHWARTZ, 2018; FARIA, 2006).



Os ditos negros *minas* construíram uma centralidade na vida das comunidades negras da região portuária, foram responsáveis pela elaboração, entre outras coisas, ao que Líbano Soares (2012) definiu como cultura política dos escravos, principalmente a diluição das ações de resistência sem conflito direto com os agentes do Estado, isto é, por estratégias de dissimulação, mandigas e gingas agenciaram ações-resistência de cumplicidade, solidariedade e autoproteção. Estratégias de “mandiga-ação” que serão reencenadas pelas comunidades negras nas disputas pelas memórias da escravidão, usos e sentidos do Cais do Valongo após sua patrimonialização pela Unesco e que estudaremos no capítulo três.

Os *minas*, também estão envolvidos entre as principais manifestações culturais da Pequena África carioca, heranças africanas que foram duramente perseguidas, ocultadas, silenciadas e marginalizadas após a abolição. O desmantelamento desses laços e da possibilidade de um lembrar de si e assim narrar a si, isto é, de uma identificação que pudesse reconstruir o ser negro capturado pelo cativo colonial do não-ser. Ajuntamentos, instituições [irmandades, sindicatos], lugares e territórios negros sempre foram motivos de desconfiança e medo por parte das elites e das autoridades e por isso perseguidas e marginalizadas. Após a abolição essa heranças e marcas passaram a serem destruídas, soterradas, negadas ou esquecidas.

Junto às estratégias de uma necropolítica da memória negra e do negro, impunha-se transformações urbanas, esforços de fazer desaparecer os cenários da cidade. Para Sidney Chalhoub (1996) atacavam ainda à memória histórica da busca pela liberdade, “procuravam também desmontar cenárias, esvaziar significados penosamente construídos na longa luta da cidade negra contra a escravidão” (CHALHOUB, 1996, p.).

Muitos desses cenários, ou lugares de memória da escravidão na perspectiva da herança africana e afrodiáspórica do Rio de Janeiro foram soterrados ou destruídos, poderíamos organizar uma lista enorme dos que já não mais existiam desde o início do século XX e que foi aumentado até o XXI, mas muitas também foram as formas como as comunidades negras recriaram suas matrizes civilizatórias e ontológicas na diáspora.

No capítulo anterior já tínhamos adiantado uma forma de recriação ontológica dos negros e negras na diáspora que eram a criação de uma família simbólica, “parentes de nação”, identificações entre africanos como contraponto ao patricio, exemplo que perdura até os dias de hoje, os candomblés e as famílias de santo (REIS, 1996). João José Reis reforça a importância de se entender a produção do parentesco simbólico dos povos e comunidades negras como recriação de laços comunitários, de como esse é um traço marcante e definidor

nas manifestações culturais negras de herança africana e o quanto isso diz sobre o impacto da colonização e da escravidão na vida de mulheres e homens negros e o quanto é central para iorubas e bantos o culto aos ancestrais.

Cada vez mais a zona portuária se configurava como um grande território negro, essa grande comunidade. Exemplo é que as Freguesias de Santana e Santa Rita na zona portuária concentrava os principais candomblés do Rio de Janeiro na virada do século, algumas já citadas: Casa de *Ojô* na Rua das Andradas, Casa de Cipriano de *Abédé* na Rua João Caetano, Casa de Assumano Mina Brasil na Rua Visconde de Itaúna, Casa de Benzinho Bamboxê na Rua Marquês de Sapucaí e a Casa de João *Alabá* na Rua Barão de São Feliz. O jogo de búzios, o encantamento e o feitiço eram partes da cultura dessa região da cidade e das comunidades negras que lá moravam e que a praticavam, mas não a elas restritas, muitos eram os “clientes” da elite que buscavam atendimento nas casas de axé, ou terreiros, o que social e politicamente será de grande valia nos primeiros anos da república.

A República, apesar de ter no catolicismo a religião oficial do Estado, trouxe juridicamente o elemento da laicidade e uma promessa, que não se cumpriu, de liberdade de culto. Agora a repressão estava dentro da lei, passaram a ser perseguidos os ditos feiticeiros e charlatões, uma vez que a fé das negras e negros não era mais crime sua função passa a ser criminalizada sob o discurso da cientificidade da medicina e do sanitarismo. Mães, pais de santo e os rituais passam a ser enquadrados nas contravenções quando suspeitos de práticas de magia e falsa medicina.

De alguma maneira, os candomblés, ou qualquer prática religiosa e cultura que estivesse associada às comunidades negras eram perseguidas. A Pequena África, e seus personagens, como lugar fundante das trocas de experiências entre africanos e seus descendentes e os demais povos, lugar de afirmação e de recriação das antigas práticas culturais africanas na diáspora foram alvos de todo esse esforço colonial/neocolonial de subalternização dos corpos e dos sujeitos e de precarização da vida (ARANTES, 2005, p.124).

Os jornais, sobretudo, as crônicas, são narrativas que nos permitem acessar muito do olhar da época sobre os eventos que transformavam a cidade naquele período. No início do século XX, por exemplo, a Pequena África era o principal reduto do carnaval, festa que ainda era tida como *a folia de gente pobre e negra* (ARANTES, 2005, p.126). Em 1911, pela primeira vez um grupo de foliões/brincantes saiu seguindo o cortejo de um rancho carnavalesco que partindo da Rua Barão de São Felix desfilou pelas ruas do centro e tinha

como diretor e ritmista conduzindo o grupo, João Machado Guedes, o João da Baiana, o rancho era o “Kananga Japão” (ARANTES, 2005; Oliveira; 2012; GUIMARÃES, 2015).

A história de João da Baiana [que hoje dá nome ao largo da Pedra do Sal] é representativo da história de muitos sujeitos e famílias negras nos primeiros anos da república e do pós-abolição. Neto de escravos, filho de um casal de imigrantes baianos, sendo sua mãe uma das já destacada “tias baianas”, Perciliana Constança e daí a explicação do seu nome popular. João, o da baiana, foi criado nas ruas da zona portuária, tornou-se quando jovem filho de santo de João Alabá, estivador, sambista, compositor, passando a compor associações carnavalescas e se tornando uma das figuras mais emblemáticas e importante da história do samba urbano carioca (SIMAS; ARANTES, 2005).

Djonga, mais um desses ilustres nomes do samba assim disse sobre a região portuária e da Pequena África:

Lá era o quartel-general, devidamente assessorado pelo grande Hilário Jovino, lá pelos lados do depósito, da saúde [...]também na Rua do Costa, mais para o centro tinha a Alfândega, a Rua do Hospício (atual Buenos Aires) [...]Ali era tudo negro mina, era tudo africano, tudo baiano (MIS, as vozes desassombradas do museu apud ARANTES, 2005, p.130).

Para João do Rio, “o carnaval teria desaparecido se não fosse o entusiasmo dos grupos da Gamboa, saco, saúde e cidade nova”. Segundo Maria Clementina Cunha (2002) era possível encontrar no trecho das ruas Barão de São Felix, Senador Pompeu, Senador Eusébio e Visconde de Itaúna, além das casas de santo e dos cortiços mencionados anteriormente, outras “casas suspeitas”. Só nesse pedacinho da região se instalaram muitos ranchos, como o Pedra do Sal, o Rosa Branca [saía da casa da Tia Ciata], o Rei de Ouros, fundado por Hilário Jovino e, os cordões Rompe e Rasga, Teimosos Carnavalescos, Estrela da Aurora, Filhos do Inferno, Triunfo de São Lourenço, Nação Angola, Filho de Satã, entre outros (GUIMARÃES, 2015; OLIVEIRA, 2012, CUNHA, 2002).

Elói Dias, o “Mano Elói”, assim como Djonga, João da Baiana e Heitor dos Prazeres, sujeitos que têm na experiência pessoal um instigante ponto de partida ou retomada sobre as narrativas das transformações urbanas e as formas de resistir na zona portuária. Nascido no interior do Rio, migrou para a capital, para a região do porto, onde anos mais tarde se tornou um trabalhador do café, foi organizador de rancho carnavalesco e da Sociedade Brasileira dos Trabalhadores do Trapiche e do Café [hoje Sindicato dos Arrumadores]. Acabou sendo expulso da região, como inúmeros outros portuários, pelas reformas urbanas. Fixou residência

em Madureira onde fundou o Bloco Prazer da Serrinha, as escolas de Samba Deixa Malhar [Tijuca] e Portela.

O imaginário social era marcado pela marginalização e criminalização dos lugares de lazer das comunidades negras e das suas manifestações culturais, os ranchos, blocos, agremiações e o próprio carnaval. Aos olhos das autoridades policiais as agremiações e festas tornavam-se um perigo na medida em que seus frequentadores e sócios eram reconhecidos por “ladrões e vigaristas”.

A imprensa da época, principalmente os cronistas, quase sempre homens brancos letrados e se não membros da elite, almejavam o apreço da mesma, reforçavam a visão negativa dos clubes e festas de rua. Grande parte dos organizadores e brincantes desses lugares eram negras e negro, pobres, trabalhadores informais, desempregados, e que aos olhos do grande salão representavam um ameaça, além de, como relembra Leonardo de Miranda Pereira<sup>48</sup>, serem definidos de forma pejorativa em alguns momentos pelos jornais como “a fina flor da zona escura” .

As práticas culturais, as heranças africanas e as memórias negras da escravidão, ou tudo que representasse a um passado escravista deveria ser marginalizada ou esquecida em nome do progresso e do crescimento ou da evolução civilizatória da nação que engatinhava.

Os responsáveis pelas agremiações e festas souberam agenciar estratégias para sobreviver à repressão. Algumas tentavam se adequar aos padrões definidos pelas elites e autoridades que são os próprios ranchos, organizados dentro de um padrão de cordões, com percurso, alas e números de componentes e outras obrigações, além de uma forte relação com sujeitos influentes da sociedade carioca. Assim os ranchos se tornaram esse espaço de um pretense ordenamento ordem e se consolidaram como um novo padrão de brincar carnaval.

Retomar esses aspectos do porto negro, da Pequena África, das comunidades negras, seja na organização e preservação do samba, dos blocos carnavalescos e do próprio carnaval, é importante para melhor compreender as agências negras sobre a patrimonialização do Valongo e das memórias da escravidão, uma relação íntima que perdura até hoje num jogo de lá e cá.

---

<sup>48</sup> PEREIRA, Leonardo Afonso de Miranda. “E o Rio Dançou: identidades e tensões nos clubes recreativos cariocas (1912-1922)”. In: Cunha, Maria Clementina Pereira da. Carnavais e outras F(r)estas: ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, Cecult, 2002.

## A Lei da Vadiagem e a criminalização da cultura negra

Outro instrumento de *necropolítica das memórias negras* na cidade do Rio de Janeiro foi o Decreto nº 847, de 1890, que promulgava o Código Penal e que ficou conhecido como a Lei de Vadiagem. Diferente da legislação imperial que já criminalizava a vadiagem [com definições vazias do que a caracterizaria] se tem a inserção e a veiculação da capoeira e seus praticantes, e de outros elementos que podiam ser adequados na vaga descrição do que seria vadiagem, como exemplo, são muitos, mas pelo diálogo com a pesquisa cito a criminalização das expressões religiosas de origem ou herança africana e seus praticantes e um outro exemplo do que poderia ser enquadrado como vadiagem eram as rodas ou batuques de samba e seus praticantes. Recupero de forma breve o episódio da prisão de João da Baiana em 1909 sob a acusação de vadiagem, prática confirmada pela autoridade policial ao tê-lo flagrado com um pandeiro nas mãos.

O simples ato de andar com um instrumento na mão, não qualquer instrumento, mas aqueles que fossem identificados como pertencentes aos ajuntamentos e batuques dos negros era motivo para detenção e condução. No jornal *Correio da Manhã* de 9 de agosto de 1920 uma nota contava que na tarde anterior, vários desocupados teriam formado um ruidoso samba na Ruas Visconde de Niterói, ao pé do Morro da Mangueira. Acionados, o delegado e os policiais conseguiram prender parte dos batuqueiros e que a batida ainda resultou na apreensão de “cinco pandeiros e um tambor”.

O Decreto-Lei 3.688 de 1941 em seu artigo 59 repete o tipo penal de vadiagem, mantendo um histórico de previsão da vadiagem como ilícito penal que apareceu a primeira vez nas Ordenações Filipinas em seu Título LXVIII “Dos vadios” e depois em 1830 no Código Criminal do Império, conforme já foi abordado no primeiro capítulo. A marginalização e o apagamento da cultura e da memória das heranças africanas estiveram sempre atrelados à criminalização das práticas sociais e culturais dos povos negro.

Uma canção da década de 1930, especificamente de 1938, conta um pouco desse cotidiano vivenciado pelos sambistas. A letra do samba “Delegado Chico Palha” de Tio Hélio e Nilton Campolino diz assim: *Delegado Chico Palha, sem alma, sem coração, não quer samba nem curimba na sua jurisdição, Ele não prendia, Só batia*. O que se percebe é que os alvos das batidas e prisões eram quase sempre negros, sambistas, capoeiristas e praticantes de religiões e cultos afro-brasileiros.

Serafim e Azevedo (2011) são centrais para esse entendimento, nos informam que a pele negra era associada nos processos crimes por testemunhas, vítimas e autoridades policiais

como característica de delinquência. Mais do que uma característica física, a cor da pele era *um agravante na caracterização do nível de delinquência do acusado ou acusada*. (2011. p. 8). O que nos leva afirmar que a criminalização da capoeira e das religiões afro-ameríndias ocorreu menos por essas atividades serem um risco à população, e mais pela maneira como os seus praticantes, os negros, eram vistos pela sociedade: como elementos vagabundos, desordeiros e perniciosos.

Foi preciso a esse corpo que vadiava nas ruas, que fugia da polícia, que fugia da morte, que fugia dos costumes, se reinventar nas ruas da cidade negra. Recriar maneiras de combater e enfrentar o colonialismo, por meio do jogo, da ginga, a malandragem, a ladinagem. Uma agência que está entre o malandro do livro Sargento de milícias de Manuel Antônio de Almeida (1852) e a figura encantada do Seu Zé Pilintra, personagens que se fundam e fundamentam a ideia de jogo como agência. Uma cultura presente nas ruas da cidade que negocia, resiste, transita e que é extremamente dinâmica.

### **2.3 – Embranquecimento cultural:** Patrimonialização, miscigenação e mestiçagem como necropolíticas das memórias negras.

O projeto do branqueamento social ancorada na perspectiva biológica fundamentada no discurso da raça perpassava no apagamento das memórias da escravidão e nas heranças africanas. Os discursos de mestiçagem do início do século XX que preocupados em depuração da raça do brasileiro exerceram forte influência e marca na operação patrimonializadora que alcança impacto inédito com o Sphan, mas que já existia anterior a ele e fora dele.

Para iniciarmos<sup>49</sup> nossas considerações a respeito dos processos e políticas de patrimonialização que se inauguram no contexto do pós-abolição e das primeiras décadas da república, gostaria de primeiro de recorrer ao que Geny Guimarães (2015) definiu como *processo-projeto patrimonial*, que é um desdobramento daquilo que defino *pacto-projeto nação*. Isto é, pacto como um contrato ou convenção, que em um primeiro momento tinha como pactuante o Estado e Nação e depois passa a ser, Estado e a Sociedade, seria esse uma condicionante para o projeto de nação brasileira, entendido como algo planejado, sistematizado e com objetivo a ser alcançado, ou seja, para se alcançar a nação projetada é preciso que aqueles que são formadores da sociedade pactuem pela nação.

---

<sup>49</sup> Iremos fazer um debate prolongado a respeito dos processos de patrimonialização e de uma “operação patrimonializadora”, isto é, a patrimonialização como operação historiográfica, que cria um discurso sobre a memória e a história nacional, não apenas reconhecendo os valores históricos e patrimoniais dos bens culturais, mas criando-os.

Um dos elementos desse projeto nação foi o *processo-projeto patrimonial*, processo como trajetória de ações dinâmicas, de fatos que são consequentes, isto é, todas as ações, dinâmicas e acontecimentos históricos relacionados ao patrimônio cultural brasileiro. Para Guimarães (2015) é tudo que o lhe envolve, o marco legal [legislações e instituições], mas também a industrialização, a implantação da nova república, a redemocratização, e algo que era definidor desse processo, a homogeneização patrimonial.

A partir de uma perspectiva estatal e das políticas públicas de identificação, acautelamento e preservação do patrimônio podemos então afirmar que a ideia de patrimônio, ou aquilo que é dito como patrimônio é construída em relação à sociedade que o mesmo pretende representar a partir de um discurso, de uma narrativa oficial hegemônica que, ao mesmo tempo que elege bens culturais que poderiam compor a “lista” de patrimônio culturais brasileiros, produz um silêncio e um esquecimento sobre o que ficaria de fora dos padrões hegemônicos construídos.

Diante disso, se tomarmos essa definição como ponto de partida, nos é possível compreender como as comunidades negras reposicionam e resignificam os processos de patrimonialização, mas se tomarmos a ideia de patrimônio como herança, e a quem pertence a herança, nos seria possível, além de compreender os processos de disputas pelas categorias hegemônicas qual seria a própria ideia do que é patrimônio como herança para essas comunidades. Nesta pesquisa, pela limitação do escopo ficaremos com a primeira possibilidade, mas abrindo os caminhos para uma pesquisa futuro sobre as disputas em torno da herança e dos sujeitos da pertença.

De forma sucinta, poderíamos afirmar que a criação do Decreto-Lei 25 de 1937 que “organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional”, conforme epígrafe do texto original, elaborado em pleno regime do Estado Novo, é sim, o grande marco das políticas públicas, ou de Estado, para a preservação do patrimônio no Brasil. Não obstante, as práticas de preservação ou patrimonialização, pensando na ação do Estado, não se resumem ao decreto, muitas são anteriores a ele e ao seu anteprojeto produzido por Mario de Andrade e Rodrigo Melo Franco de Andrade.

Além do abandono e da perseguição produzido pela abolição, não houve nenhuma política de estruturação de meios de subsistência para os agora libertos. Isso somado ao incentivo à imigração europeia, com argumento de melhoramento da mão de obra e como seu desdobramento um melhoramento da raça, isto é, a política do Estado brasileiro era um

projeto de branqueamento racial do ponto de vista biológico fundamentado no discurso da raça.

Inúmeros intelectuais, convencidos da superioridade biológica da raça branca sugeriam que a vinda desses imigrantes europeus poderia nos fazer perder as marcas africanas e negras trazidas pela escravidão e que a mestiçagem promoveria um depuramento da raça. O que nos leva a concluir que antes mesmo de ser uma alternativa econômica, o projeto de imigração europeia era uma tentativa de branqueamento da civilização e cultura adaptado aos trópicos como preconizava Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande e Senzala*. O europeu, branco, como um agente civilizador e purificador e o negro como apenas um trabalhador bárbaro.

Sobre os impactos dessa política migratória [branca] para a região negra do porto Azevedo (2016) confirma que a região continuou, mesmo após o declínio das atividades portuárias, com uma significativa presença habitacional, sobretudo, de “populações de negros que ali labutavam desde o período imperial, principalmente na estiva e em pequenas oficinas, mas também da população de imigrantes europeus meridionais, a maioria composta de portugueses, que atuavam no pequeno comércio da região” (AZEVEDO, 2016, p. 191).

A grande política de imigração de pretensões regeneradora da raça tornou-se mais uma camada de apagamento sobre os corpos negos, sobre suas experiências, práticas e memórias. Nos primeiros anos da política de patrimônio no Brasil foram reconhecidos como bens culturais de valor patrimonial o legado de quase todas comunidades de imigrantes que se instalaram no país. Segundo Guimarães (2015), os imigrantes europeus que só passaram temporariamente “e até mesmo os ditos proletários rurais que, aparentemente, não foram bem vistos em sua chegada pela elite brasileira em geral, apesar de serem europeus, eram considerados pobres e sem cultura” (GUIMARÃES, 2015, p.165). Para ANDRADE (1993) invariavelmente da sua origem eles “haveriam de criar elites culturais de importância na orientação espiritual da nacionalidade” (p.04).

Enquanto o branco português nem como imigrante foi visto, porque era tido como o legítimo proprietário das terras brasileiras, os africanos jamais foram considerados sob uma perspectiva de migração. No Brasil imigração ficou restrita aos grupos europeus brancos que desembarcaram por aqui no século XIX. Questões importantes para pensarmos as estratégias de invisibilidade social e cultural da população negra por meio de uma violência simbólica, material e psicológica.

A preocupação a respeito do que fazer com os negros, presente desde antes do 13 de maio, mas que se intensificou após a abolição e a forte presença negra, se fez presente nos



questionamentos de como isso seria representado nos discursos de identidade e nacionalidade. A proposta de Gilberto Freyre, e essa é uma das originalidades de sua obra, foi a exaltação a *mestiçagem* como elemento civilizatório propulsor de uma cultura/sociedade diferenciada e adaptada aos trópicos e que seria, ao fim e ao cabo, herdeira da tradição lusa.

Gilberto Freyre é comumente [ e erroneamente] atrelado à criação do conceito de *democracia racial*, mas, o autor, apesar de estar em sintonia e fundamentar o surgimento do conceito, nunca chegou a usar a expressão, fez uso de conceitos próximos como *democracia étnica* ou *democracia cultural*. Mas foi criador, e não há como negar, do *lusotropicalismo*, que era um aspecto comum, segundo Freyre (1940), àquilo que ele define como “obra colonizadora de Portugal” e que teria tido no Brasil, sua expressão mais larga *e ao mesmo tempo mais feliz*. O *lusotropicalismo* (lusotropicologia) como conceito [talvez uma das expressões mais operacionais do racismo epistêmico e ontológico que o Brasil produziu], está ligado a um movimento de dois momentos, a decadência ibérica oitocentista e por conta disso, a reafirmação e o resgate de elementos da mística imperial portuguesa (JUNIOR, 2013, p.01). Procurava demonstrar entre outras questões as predisposições que eram genéticas e da gênese portuguesa ao contato com o outro, no caso específico os não europeus.

O Projeto de branqueamento e de mestiçagem, era também um projeto de desafrikanização e de branqueamento cultural do Brasil. Era preciso fazer desaparecer as fortes marcas que nos ligavam as essas tradições africanas e deixar germinar, ou melhor, florescer, o novo mundo dos trópicos, o mundo lusotropical da mestiçagem, a civilização lusotropical. Essa Teoria da mestiçagem, freyreana, que recuperava a lógica dicotômica entre “civilização” e “barbárie” estava presente em seus escritos desde da década de 1930, em *Casa Grande e Senzala*, mas ganhou novos contornos após o fim da Segunda Guerra europeia e os progressivos processos de descolonização na África e na Ásia, passando a promover uma outra homogeneização desses “outros” [não-europeus] agora sintetizados sob o conceito de *trópico*.

Se Freyre estava preocupado com o esfacelamento do império português pela ameaça do “inimigo” que era a tradição anglo-saxã, o colonialismo do Estado brasileiro na primeira metade do século XX elegeu como seu “inimigo comum”, o negro e as memórias e heranças africanas e de seus descendentes. Os conceitos e aportes postulados por Freyre foram apropriados pelo Estado Novo, com sua ciência e consentimento, muito por conta do seu prestígio como pesquisador e intelectual de reconhecimento internacional. Este reconhecimento explica parte do seu consentimento nesta apropriação.

Esse breve relato se deve ainda ao fato do pensamento de Gilberto Freyre ter se constituído elemento fundamental da vida cultural e política a partir das décadas de 1930 e que ainda hoje tem reflexos na vida social brasileira, sendo durante quase todo o século XX, por exemplo, eixo norteador das políticas de patrimônio. A bem da verdade a formulação da identidade brasileira como discurso do Estado foi uma articulação entre os campos político e intelectual. Esses últimos foram erguidos ao lugar de interpretes do Brasil, os modernistas, a chamada geração de 30, entre eles, além do já citado Freyre, estavam, Sergio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr, Mario de Andrade, Silvio Romero e muitos outros.

Neste período da história brasileira já se reconhecia a existência do Estado, mas ainda era preciso formar uma nação e as questões sobre a origem do povo brasileiro estavam no centro do debate, uma vez que a formação do povo era percebida como a raiz da nacionalidade almejada. O Estado Novo, então autoproclamado guardião dos bens culturais representativos da identidade nacional, ao mesmo tempo em que por meio do seu Serviço do patrimônio fabricava esses bens, que ao lado da intelectualidade brasileira também buscava fundamentos que pudessem dar conta dessa especificidade da nossa “brasilidade”.

Com a criação do “Serviço do patrimônio”, o SPHAN<sup>50</sup>, em 1937, foi empreendido um esforço e um longo e extenso processo de identificação, seleção e acatamento de bens culturais que seriam representativos da identidade nacional, em respeito a alguns critérios do que se entendia como a tradição artística brasileira. Esses primeiros anos e as primeiras experiências de patrimonialização do Sphan serviram para a institucionalização de critérios e valores a serem reconhecidos nos bens. Logo, os bens culturais, obras artísticas, manifestações culturais, construtivas onde não fossem encontrados esses valores estabelecidos de antemão, não seriam alçados ao panteão do patrimônio histórico e artístico nacional. Um discurso bem comum à época afirmava que a notada ausência de exemplares das culturas negras e indígenas nesta seleção se devia ao fato da não sobrevivência de testemunhos materiais dessas matrizes civilizatórias, o que hoje e, mesmo à época [se fosse a intenção] era facilmente rebatido.

Não que fosse necessário, mas o Sphan, quando recorre ao status de academia, enquanto *locus* de produção de conhecimento, cria condições institucionais de produção de um discurso sobre a nacionalidade e sobre os exemplares a serem conservados como correspondentes à memória e à história do País, o que definimos como “operação patrimoniográfica”. Não podemos analisar as políticas públicas de preservação no Brasil pensando numa separação

---

<sup>50</sup> Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional criado em 1937 pelo Decreto-Lei nº 25.

entre ciência e Estado, pois a relação entre a produção acadêmica de saberes e a construção de políticas está posta desde a formação do Estado-nação moderno.

Como já foi dito, na década de 30 do século XX, a considerada cultura mestiça é alçada ao *status* de representação oficial da nação. Cabe destacar que, não menos diferente de outras partes do mundo colonizado, aqui no Brasil os movimentos nacionalistas vieram acompanhados da criação de inúmeros esforços de produção de símbolos nacionais e é neste contexto que surge o Sphan/Iphan, o Decreto Lei-25 e a política brasileira de patrimônio cultural. Havia a necessidade da criação ou da legitimação dessa comunidade nacional homogênea e consensuada e, para tal, era imprescindível a construção de elementos essenciais como a ideia de passado e de povo, ou melhor, uma proposta/modelo almejado de passado e povo. “Elementos estes que junto a outros artefatos, como a história e tradição, iriam compor a narrativa oficial de unidade que, ao passo que era construída, suplantava todas as diversidades existentes” (CUNHA PAZ, 2017, p.97).

Isso posto, é importante perceber qual o lugar nessa narrativa e prática patrimoniográfica destinado aos bens culturais negros, da cultura afro-brasileira, do candomblé e de outros povos tradicionais de matriz não-hegemônica. E o reconhecimento dessas matrizes, que se deu tardiamente, só foi possível no Brasil, por conta de uma forma pressão externa, de comunidades organizadas, de movimentos sociais que buscavam reelaboraram os paradigmas de representação da nacionalidade fora dos discursos e da política da mestiçagem.

Essa política de mestiçagem sob os respaldos da teoria da mestiçagem de Freyre [lusotropicalismo], ou da tese da democracia racial [democracia cultural] são aquilo que definimos como ações necropolíticas das memórias negras. A segregação, subalternização e assimilação são formas políticas do colonialismo garantir seus privilégios sobre as experiências e existências dos colonizados e sua contínua prisão na *zona do não-ser*.

A dita memória nacional foi historicamente ao mesmo tempo produto e produtora de um silenciamento da raça, de um esquecimento e um apagamento tanto das memórias negras da diáspora africana. Bem como negou ao negro a possibilidade de narrar a si próprio. A construção do patrimônio cultural brasileiro como uma operação historiográfica, ou construção de uma *práxis* patrimoniográfica (CUNHA PAZ, 2017), destituiu o negro o lugar de narrador, isto é, de sujeito que lembra e narra a si e ao seu passado, destinando-o, ou aprisionando-o, a partir da perspectiva da mestiçagem no lugar de bem cultural, de objetivo a ser inserido nas narrativas nacionais.

Mesmo quando as memórias sobre o negro no Brasil foram alvo de valorização e reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro não coube aos negros e as comunidades negras os modos de lembrar e narrar suas memórias. Recupero brevemente o exemplo do maior acervo de arte sacra afro-brasileira existente dentro e fora do país, a “Coleção de Cultos Afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil”, conhecido até bem recentemente como “Museu de Magia Negra” e sob essa denominação e valoração que foi reconhecido como patrimônio nacional pelo Sphan em 1938.



*Figura 10 Placa de identificação de uma casa de culto afro-brasileira "Choupana de Tupinambá". Encantado indígena comum nas religiosidades afro-indígenas no Brasil. Acervo do Museu da Polícia Civil. Foto do autor.*

O primeiro bem cultural inscrito no Livro de Tombo<sup>51</sup> do patrimônio arqueológico, etnográfico e paisagístico é fruto de inúmeras batidas policiais, práticas sistemáticas desde, pelo menos 1890, quando a promulgação da Lei de Vadiagem, de invasão de casas de culto na cidade do Rio de Janeiro com apreensão de paramentar das divindades e encantados, instrumentos e outros objeto e a prisão das lideranças e responsáveis pelas casas. Objetos que a mais de 100 anos compõem o acervo da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro que até hoje tem a maior parte do seu acervo interdita para a visitação.

<sup>51</sup> O Decreto-Lei 25/37, que criava o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e definia como patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto de bens móveis ou imóveis por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, que por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico, também recomendava que após inscritos os bens seriam separados ou catalogados em quatro Livros de Tombo conforme os valores observados, a saber, Livro de Tombo Histórico, Belas Artes, Artes aplicadas e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico.

As políticas de patrimonialização atreladas historicamente a conceitos de excepcionalidade e monumentalidade, estão em relação com a ideia de que uma das atribuições do monumento, ou da monumentalização e patrimonialização de uma memória é o ocultamento de muitas outras. A incisiva ação do Estado brasileiro em patrimonializar e monumentalizar bens culturais de uma matriz europeia, branca conduz os eventos, marcas e heranças que devem ser esquecidas. É a redenção pelo esquecimento, o que Hussien só irá conseguir identificar nos anos de 1990, no Brasil a redenção do Estado e das elites se deu após abolição pelo esquecimento e apagamento das memórias da escravidão, enquanto para as comunidades negras essa redenção talvez só seja possível com a memória, seus usos e sentidos.

#### **2.4 – A Memória da Cidade Negra e Memória Negra da Cidade**

A memória é um território de disputa, ética, política, estética, epistêmica e ontológica. Memória é agência, mas é também conflito. Estamos entre a *memória da cidade negra*, marcada pela impossibilidade de ser, por estratégias “necropolíticas” de negação, esquecimento e apagamento dessas memórias e heranças africanas e dos seus e suas descendentes e a *memória negra da cidade*, que serpenteando entre as ruas, vielas, becos e esquinas cariocas se produzia como encantamento ludibriador igual a ginga numa roda de capoeira procurando reconstruir as existências negras fazendo da sua própria vida, das suas experiências, testemunhos, lembranças e monumentos de memória.

Abdias do Nascimento (1978) diz que a memória da escravidão é uma luta, um desafio. Que inclusive o direito a essa memória é uma disputa, uma conquista, uma luta pelo direito de acessá-la, de criar suas próprias maneiras de lembrar, expressar e de usá-las no presente.

Os movimentos sociais negros, que começam a se articular institucionalmente na década de 1970 com a criação do Movimento Negro Unificado [MNU] tinham como um dos seus objetivos na sua fundação a construção de uma crítica ao discurso asséptico, desumano e racista do planejamento urbano de influência modernista e principalmente a valorização da memória coletiva negra, de promoção e valorização da cultura e da história do negro no Brasil e do negro brasileiro.

Se antes, as malhas de capoeira, os candomblés, o samba e o carnaval carioca foram no início do século XX agências das comunidades negras para sobreviver [é sobre viver] reconstruindo laços de associação comunitária e solidária de pertencimento, a partir da década

de 1970 podemos destacar outras ações que também buscavam, ora reconstruir experiências coletivas, ora não deixarem que essas experiências antes criadas fossem esquecidas.

A cidade dedica ao seu Santo Padroeiro, São Sebastião, que nos candomblés e outras macumbas [como ciência encantada] (SIMAS,2018) é Oxóssi, tem ainda outro padroeiro, é a Cidade de Ogum, onde São Jorge é mais cultuado que o padroeiro São Sebastião. Uma das oferendas para Ogum é uma das comidas costumeira entre os cariocas, o feijão preto, que compõem a feijoada e que é umas das marcas negras da cidade do Rio.

Soma-se a ele, um movimento liderado por outros intelectuais, brancos, e urbanistas, esses ligados em sua maioria as universidades, que pensavam um urbanismo não segregacionista, mas de caráter mais contextualista [nome pelo qual ficaram conhecidos<sup>52</sup>] e de valorização da memória e da história dos diferentes grupos sociais e das cidades [do passado], principalmente a partir da preservação do patrimônio histórico e artístico nacional.

Junto a isso, e dentro dessa outra perspectiva, nasce o Projeto “Corredor Cultural<sup>53</sup>” [1979-1984] e tinha por objetivo proteger o patrimônio arquitetônico e recuperação da área do agora definido como centro histórico da cidade, Lapa-Cinelândia, Praça XV, Saara e Largo de São Francisco (IFCS-UFRJ). A característica central da dinâmica desse projeto de recuperação urbana deveria ser o respeito as referências históricas, sociais e culturais das comunidades que ali vivem, de modo a preservar a memória da cidade. Embora caiba ainda ponderações a respeito dos conceitos de histórico, monumentalidade e mesmo patrimônio, na seleção dos bens a serem preservados, e o lugar do negro nessas definições, a perspectiva de preservação [não de destruição] e de diálogo e valorização da comunidade local [e não exclusão].

---

<sup>52</sup> O contextualismo como tendência arquitetônica foi muito difundida, principalmente, nos anos de 1980. Ligado a necessidade da inserção de novas construções em cidades históricas e que não se tornassem uma ameaça aos padrões e a paisagem da cidade antiga.

<sup>53</sup> Criado efetivamente em 1983 pelo Decreto 4.141.



*Mapa 5 Mapa com destaque para as APACs da região central e portuária do Rio de Janeiro. Em verde a APAC-SAGAS [portuária], em Rosa a APAC-Cruz Vermelha, em Cinza a APAC-Corredor Cultural. Nas cores Pretas são imóveis tombados isoladamente.*

A tensão entre os interesses e os discursos de patrimonialização e os de “modernização” do centro e da zona portuária se fazia cada vez mais latente, é nesse contexto que surge o SAGAS<sup>54</sup> (1988), outra experiência de preservação do patrimônio cultural, agora, nos antigos bairros portuários, Santo Cristo, Gamboa e Saúde e que atrelava preservação ambiental e identidade cultural da área. Ainda em 1988 é criada a APA<sup>55</sup> [Áreas de Preservação Ambiental]. De iniciativa popular, foram construídos encontros entre associação de moradores, moradores, representantes do Estado, profissionais e acadêmicos, e formado o Grupo de Trabalho Comunitário e Institucional de Proteção e Valorização do Patrimônio Cultural do SAGAS. Com o objetivo de acompanhar as transformações na região e apresentar soluções para as demandas locais levantadas pela comunidade e os interesses administrativos e comerciais. Já em 1992 foram criadas as APAC’s<sup>56</sup>, Área de Proteção do Ambiente Cultural, procuravam preservar a paisagem natural e cultura, atrelando a preservação do patrimônio histórico e artístico ao planejamento urbano. Foi criada então a APAC-SAGAS.

Mas as disputas pelas memórias da cidade e as memórias negras e do negro na cidade não ficaram reclusas a uma disputa entre intelectuais, pesquisadores e o Estado. As

<sup>54</sup> Decreto nº 7.351 de 1988.

<sup>55</sup> Decreto nº 7.612 de 1988.

<sup>56</sup> Lei complementar nº 16 de 1992.

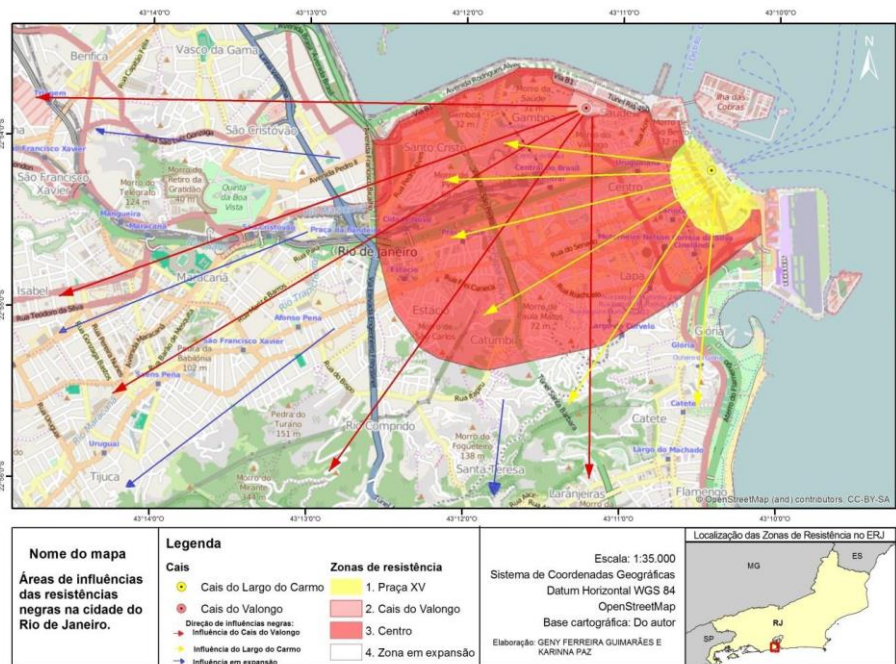
comunidades negras da Pequena África e da região portuária como um todo recriaram e reinventaram suas práticas, seus mundos e os modos de ser e estar nesse mundo-outro.

O Rio também têm sido desde a década de 1970 um protagonista no processo de retomada político, social e cultural das matrizes civilizatórias negras, seja com a criação do MNU carioca em 1979, seja com o tombamento pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural [Inepac] da Pedra do Sal, o berço do samba, ou ainda, a construção do monumento a Zumbi dos Palmares e a promulgação do 20 de Novembro [ morte de Zumbi] como Dia da Consciência Negra, ou mesmo a criação do Centro de Referência da Cultura Afro-brasileira em 1994 [onde hoje funciona o Centro Cultura José Bonifácio e o Museu da História e da Cultura Afro-brasileira]. São essas batalhas entre os esforços de esquecer e de lembrar que tratará esse capítulo.

A partir da década de 1970 temos no Brasil a consolidação de um campo de produção teórica e principalmente de luta política pelos direitos civis dos afro-brasileiros, fomentados por uma movimentação global de valorização da cultura negra, de combate ao racismo, sobretudo na América do Norte e fomentados por organizações e ações políticas como as empreendidas pela Frente Negra Brasileira [ colocada na ilegalidade pelo Estado Novo], pelo Teatro Experimental do Negro fundado por Abdias do Nascimento e pelo Movimento Negro Unificado [MNU] criado em 1978. Ideia e propostas de lutar contra o preconceito racial, por igualdade de direitos e a implementação de políticas de reparação que abarcavam a valorização da cultura africana e negra no Brasil, o direito a memória, e que sempre referenciaram a Pequena África como esse território que guarda a cultura e a memória dos povos e comunidades negras. Lugar de onde parte um cordão de memória da herança africana no Brasil.

Mapa proposto por Geny Guimarães em Rio Negro de Janeiro, com uma perspectiva de pontos de irradiações das marcas, heranças, memórias negras na cidade, o qual reproduzo abaixo:





No mapa podemos observar o que a autora chamou de áreas de influências das resistências negras na cidade. Acaba por se questionar onde foram para os negros, onde estão os negros na história e na memória oficial da cidade, ao que questionamos, onde estão as narrativas negras sobre a memória e a história da cidade do Rio de Janeiro? Ainda na esteira do que coloca Guimarães (2015) essas memórias não foram compostas por anônimos sem vozes, a região do porto possui marcas negras que permanecem até os dias de hoje, muito por conta de resistências físicas, sociais e culturais. “Para cada momento do processo histórico opressivo mencionado na geo-história carioca haverá instaurada uma ação-resistência” (Guimarães, 2015, p.255).

As memórias da escravidão serviram como bases para as articulações negras “ações-resistência” e a produção de “lugares-resistência”, todos atravessados por memórias, ancestralidades e culturas africanas. É o que se vê, sobretudo, a partir da década de 1980, quando se percebem as ações das comunidades negras locais que começam a propor uma reconstrução e um reinvenção da zona portuária a partir de uma ideia de pertencimento histórica, cultural e ontológico ao lugar. Procuram com isso travar uma batalha para combater e vencer a invisibilidade que sobre a região foi criada.

Destacamos nesta sessão apenas os exemplos das rodas de samba e blocos carnavalescos e negros que surgem nesse contexto da redemocratização e dentro de uma encruzilhada entre memória, tradição e ancestralidade, mas que a eles não se limitam.

*Os Escravos da Mauá*, Bloco Carnavalesco que surge em 1993, pretendia após anos de abandono, reverter o imaginário simbólico sobre a região a partir da defesa do Porto como matriz cultural da cidade, tendo na Pequena África o lugar de origem do que se considera os dois principais eixos da cultura carioca, o samba e malandragem. Para Caroline Couto (2016) é nessa região da cidade que está a matriz fundadora da história e da formação social do Rio de Janeiro.

Os Escravos da Mauá teriam contribuído para a recuperação e valorização da região a partir de uma veiculação desse passado com os contextos contemporâneos. Exemplo é a produção do CD-Rom “Circuito Mauá”, sobre a origem do porto e que dava destaque para os patrimônios locais a partir de uma releitura da história e da memória da zona portuária (COUTO, 2016. p.21).

O passado do porto e da região com um território negro é utilizado pelo bloco para a construção da sua narrativa de fundação e sua identidade. Os Escravos da Mauá, depois de longos anos de abandono, oportunizaram a partir dos seus ensaios abertos e das rodas de samba que a cidade do Rio de Janeiro e os turistas pudessem enxergar na região portuária uma riqueza histórica, arquitetônica e cultura que ali foi forjado pelas comunidades negras desde o século XVIII.

Mesmo tendo iniciado como uma brincadeira entre amigos, uma folia de carnaval, o bloco, foi incorporando durante os anos um engajamento político para a região e a cidade. Em samba intitulado “cidadania na Praça Mauá” isso fica evidente: “Quero alforria pros Escravos da Mauá, a esperança muda o mundo e a gente muda esse lugar”. Em depoimento dado o livro de Caroline Couto<sup>57</sup> Ricardo Costa, fundados e compositor do bloco diz: “eu acho que os Escravos tem um papel né? A gente às vezes faz as coisas, é claro que foi uma coisa de amizade, bacana, do prazer, mas eu acho que ele teve um papel de estruturação dessa região e, na própria cidade hoje conflagrada” (COUTO, 2016. p.59). Os Escravos se colocavam como uma espécie de porta-vozes unindo passado e presente com a utopia de uma transformação social do lugar.

Outro exemplo de manifestação cultural e grupo cultural que articula sua formação a uma recuperação das história e memórias da região portuária e quem tem na Pequena África, e na comunidade negra que nela vive seu mito fundador, é o *Afoxé Filhos de Gandhi – RJ*. Fundado em 1951 por trabalhadores do Cais do Porto, o bloco carioca foi inspirado e uma homenagem aos Filhos de Gandhi da cidade de Salvador na Bahia.

---

<sup>57</sup> O samba serpenteia com os Escravos da Mauá: uma nova perspectiva sobre o porto do Rio de Janeiro

Identificado com a herança negro-africana o Afoxé se reivindica como o mais antigo bloco afro da região portuária. O Gandhi carioca, além de utilizar o aparato ritualístico, performático e instrumental dos demais afoxés, fez assim como o bloco baiano, inseriu outros elementos que se tornaram marcas identitárias como o camelo de alegoria, o perfume de alfazema, as longas vestes e turbante brancos, colar nas cores azul e branco e a representação do líder indiano no desfile.

Uma característica do Afoxé Filhos de Gandhi é que o bloco nunca foi organizado unicamente por uma lógica de vizinhança, como ocorria em outras agremiações carnavalescas da cidade. Seus integrantes e brincantes pertenciam principalmente as casas de candomblé e umbanda, o denominado “povo do santo”.

As atividades do Bloco/Afoxé dividiam-se em dois períodos complementares. Um iniciado em janeiro, com o maior “agrado” do ano para Exu, que operava como rito de abertura do calendário ao inaugurar. Na atividade seguinte, diversos integrantes do bloco se concentravam para o popular Dia de Iemanjá ou Presente de Iemanjá, cortejo religioso em que várias casas de candomblé tomavam as ruas do Centro pedindo proteção de Iemanjá e das iabás. Tempos depois o afoxé desfilava na semana do Carnaval. Os integrantes do Gandhi sempre trajavam “lençóis” (como chamavam a longa veste branca), turbantes e colares nas cores azul e branco, marcas de sua identidade visual.

São revalorizações da região construídas de maneira espontânea com total e completo diálogo e respeito às memórias e a história do lugar e das suas comunidades negras que num primeiro momento não obtiveram nenhuma ajuda ou apoio do poder público. São ações que se colocam como contraponto e que rivalizam com os grandes empreendimentos de revitalização comercial da região que apontamos anteriormente.

Os Escravos da Mauá e o Afoxé Filhos de Gandhi produzem uma espécie de revalorização espontânea que reposicionaram a Pequena África no mapa cultural da cidade do Rio de Janeiro, fazendo-a sair de uma invisibilidade e de um apagamento histórico. Por dentro de suas dinâmicas, entrecruzam-se militantes dos movimentos sociais negros, assim como mobilizações de sentidos e pertencimentos religiosos e a base quilombista.

## **2.5 – Um pedaço do Rio quase extinto**

No jornal do comércio, 2º caderno de 5 de fevereiro de 1980, a Exposição de Lucílio de Albuquerque sobre a cidade do rio de Janeiro, traz na chamada a escadaria do Valongo e a ideia de um “pedaço do rio quase extinto”. O “desaparecimento” dos vestígios materiais que

foram ligados a escravidão, ao tráfico e o comércio transatlântico de escravos na região portuária do Rio de Janeiro é historicamente um esforço em fazer desaparecer, mas o que não aconteceu em sua totalidade.

Nosso objetivo neste capítulo foi apresentar a possibilidade de pensar em necropolíticas das memórias negras apresentando especificamente as questões que estão em torno da zona portuária do Rio de Janeiro, o Cais do Valongo e a Pequena África.

Essas ações de apagamento e extermínio se iniciam, possivelmente, no soterramento do cemitério dos pretos novos, depois com a construção do cais da imperatriz e atingem níveis ainda não vistos com a Lei de vadiagem que apesar de descrever inúmeras punições para a contravenção penal, não consegue pontuar o que é vadiagem.

A ideia de um possível projeto de branqueamento cultural em consequência das políticas e teorias da mestiçagem, legitimado como um discurso de recorte civilizatório, na qual era preciso disciplinar a rua e limpar a cultura brasileira das referências e heranças africanas, além de apagar as memórias da escravidão, nos traz até os dias de hoje consequências nefastas de uma lógica racista de hierarquização de experiências e práticas culturais.

Ainda sobre o branqueamento, este, “não poderia deixar de ser entendido também como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a Abolição da Escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como uma espécie de condição para se ‘integrar’ na nova ordem social” (CARONE, 2012, p.14).

A respeito de suas negativas consequências recupero o editorial do Jornal O Globo de 6 de janeiro de 1954 é exemplo disso, tendo por título “A questão negra no Brasil” traz o seguinte texto:

A princípio, foi moda e talvez ainda o seja, considerar os batuques negros como manifestação pitoresca da cultura popular a qual se levam turistas e visitantes ilustres e que era objeto de reportagem nas revistas e jornais. Bem como, romantizações literárias. Isso deu, aos batuques bárbaros e aos cultos de orixás e babalaôs, o prestígio que de outro modo não poderia ter. E o fez propagar-se das camadas menos cultas da população para a classe média e empolgar até pessoas das próprias elites. É essa **infecção negra** que queremos apontar com alarde. É essa **traição** que queremos denunciar com veemência, é preciso que se diga e que se proclame que os batuques dos sambas e a macumba de origem africana, por mais que apresentem interesses pitorescos para artistas, porque mais que seja assunto digno para sociólogos, constituem uma forma primitiva e atrasada de civilização e, a sua exteriorização e desenvolvimento são fatos desalentadores para os povos de cor que se quer culto e civilizado. Tudo isso indica a necessidade de uma campanha educativa para a diminuição desses focos de ignorância e

desequilíbrio mental com que se veem conspurcando a pureza e sublimidade do sentimento brasileiro.

As heranças africanas e de seus descendentes eram como se vê no texto e eram à época, amplamente definidas em jornais de grande circulação, livros e teses acadêmicas, isso se devia de sobremaneira a uma boa recepção de tal discurso, por um suposto caráter de infecções, desequilíbrio mental, ignorância e ausência de civilização. A hipótese de civilização e identidade nacional era tudo que fosse contrário a isso, não importando o que. São esses esforços, de branqueamento, esquecimento de si imposto ao ser negro afrodiaspórico que chamamos de necropolíticas das memórias negras.

Dentro do que Cecília Londres aponta como o “patrimônio em processo”, isto é, a trajetória da política nacional de preservação do patrimônio cultural no Brasil é preciso apontar as metamorfoses do racismo do projeto de identidade e nação brasileira que conduziram a identificação e a patrimonialização do que se definiu como memórias nacionais.

Contestação de uma configuração narrativa de memória de pretensão universal que oculta e marginaliza a memória do negro, ou a memória negra é compromisso ético, político e estético que foi assumido pelas comunidades negras desde o início do século XX e intensificado com o movimento social negro organizado a partir da década de 1970 e que hoje nos convida a um compromisso.

Sem não estar ciente de que o território do racismo desenvolve territorialidade de atuação opressiva, ou seja, as agências negras sobre a memória para a produção de um lembrar do negro do negro precisa ainda enfrentar o epistemicídio.

O colonialismo, a escravidão e o racismo se edificaram em detrimento dos saberes daquilo que ele mesmo gestou como o seu Outro, um outro sem conhecimento, bárbaro. O que o impossibilitou de perceber que o mar, aos quais foram lançados mulheres e homens africanos para um mundo sem volta, sem memórias, preenchido de esquecimento e morte, uma espécie do portal do não retorno, é para alguns povos africanos, a Kalunga, isto é, um termo que também é ligado a morte, mas principalmente morte como passagem, como espiritualidade, ancestralidade e não oposição a vida, morte como encantamento e passagem para outro mundo, dos ancestrais, o que os mantém encantado, e assim, vivos.

Se Kalunga está ligado ao mundo dos ancestrais e é lá onde está assentado a força de parte significativa das comunidades africanas e afrodiaspóricas no Brasil, logo, Kalunga não caduca. É no Brasil a morada de Iemanjá, o mar; calunga, no singular, é ainda um encantado da umbanda brasileira; calungas, no plural, é para muitos, falange de encantados; calunga é o Atlântico, *uma gigantesca encruzilhada* (SIMAS & RUFINO, 2018. P.11) de possibilidades, é

a passagem, a travessia, a possibilidade do negro escravizado reinventar a si e o mundo, e é isso que as comunidades negras fazem no Brasil, nas Américas e na Pequena África carioca, o ponto maior de nosso interesse. E como diz o ponto “não mexa com o povo da calunga”.

Diante desse cenário os africanos e africanas e seus descendentes tiveram que procurar maneiras de sobreviver e se re-existir ao colonialismo, a escravidão e ao racismo. Produziram um vasto e complexo repertório cultural e civilizatório, armaram tocaias, fingiram silêncio enquanto falavam e falavam em silêncio quando lhes era dada a oportunidade da escuta. Essa é a lógica do jogo e do ato ou efeito de jogar, seja pelo o enfrentamento direto, o combate físico, a batalha violenta das armas, mas também a ginga, a mandinga, o saber negociar. O Ato-efeito de jogar está em saber dialogar com o outro, seja esse sujeito ou território, por exemplo, os conhecimentos e saberes negro-africanos e ameríndios, do encantamento, da ladinagem e da mandingagem e da consciência do poder do passado no presente.

Na possibilidade da travessia e da sobrevivência que o corpo negro lembra para forjar sua re-existência, o seu *voltar a ser*. É o corpo que samba, é o corpo que dribla, é o corpo que ginga, é o corpo que incorpora. Mas esse *voltar a ser* não é uma volta idílica a um *ser-que-era* antes da colonização, anterior ao tráfico, mas o ser reconstruído em fuga do cativeiro ontológico que a colonização jogou o ser negro. Assim, voltar a ser é também um deixar de ser o ser-colonial, aquele que habitava a zona do não-ser (FANON, 2008).

Diante disso, a ideia nesse capítulo longe de querer reforçar as epistemologias epistemicida dos estudos sobre a memória negra, foi a de se aproximar delas de maneira provocativa e encontrar nos estudos sobre memória as pistas de que as ações de esquecimento são deliberadamente produzidas a fim de matar as memórias negras e assim manter em cativeiro o ser negro afrodiaspórico ou mesmo, fazê-lo morrer, o que definimos como necropolítica da memória negra.

Se Patricio Guzmán, no seu documentário “Nostalgia de Luz” (2010), estiver certo, não lembrar de um passado que assombra o ocidente, seus massacres e barbáries como a escravidão e a colonização por exemplo, é uma escolha por esquecer aquilo que sufoca suas existências e pelo seu desprezo e subalternização das humanidades de negros, indígenas e de suas existências.

Ainda em diálogo [e conflito] com esse documentarista chileno preocupado com a ditadura em seu país, entendo que é preciso esconjurar o esquecimento [ou os esforços de fazer sujeitos e grupos esquecerem a si mesmo] e reafirmar a importância do passado na

reconstrução do ser afrodiaspórico, porque *os que tem memória são capazes de viver no frágil tempo presente, os que não a tem, não vivem em nenhuma parte* (GUZMAN, 2010).

A memória e o passado, não aquele passado distante e morto são uma das grandes ferramentas das comunidades negras e dos corpos negros na diáspora. O presente não existe ao menos que já não seja passado, dentro da filosofia nagô o presente é sim passado, cheio dele e só assim é possível de existir.

A Pequena África é uma espécie de grande palimpsesto, onde se sucedem memórias e história, onde se sobrepõem camadas arqueológicas [geomorfológicas] e temporais, tais como as sobrevivências dos períodos pré-colonização, os sambaquis, os restos de cerâmicas, vestígios do antigo cais escravistas, dos trapiches, restos de comida, os cadáveres dos pretos novos, búzios, cachimbos, pulseiras, contas e miçangas ligadas a rituais de cura africanos que nos oferece dimensões das vidas que ali existiram e da vida daquele território.

Nos permite então, a partir da decifração dos enigmas do território, ruas, becos, casario, oralidade, jongueiros, capoeiristas, rodas de samba, blocos de carnaval, corpos que transitam, encantados que transitam as ruas e corpos ler página por página como se esse território fosse um grande livro de memórias negras.

Pista e traços que permitem a nós historiadores reunir elementos, rastrear as dispersas tradições africanas, articulando sinais de interações, mapear as práticas sociais e culturais, as redes de comunicações e interações com o espaço e com a cidade, produzidas ao longo do tempo. Aquilo que Glissant (2008) definiu como *O pensamento de rastros/resíduos* e que nos permite identificar no interior das memórias da escravidão na Pequena África os modos de ser, estar, pensar e sentir dos negros, que escapavam e que escapam aos silenciamentos e esquecimentos impostos pelas *necropolíticas das memórias*.

As práticas de lembrar das comunidades negras e suas ligações e distanciamento nos guiam pelo território na busca pela preservação da memória e pelo não esquecimento dos mortos, aquilo que o dever de memória nos impõem como um elemento necessário para uma luta antirracista. Recompôr o território, procurar a totalidade da estrutura do cais do Valongo e dos corpos do cemitério dos pretos novos é uma forma de recuperar a dignidade humana que forçadamente lhe fora arrancada pela colonização, a escravidão e o racismo pós-abolição. E estão todos confrontados com a imposição daquilo que Paul Ricoeur (2003; 2007) chama de *experiência viva da memória*, a impossibilidade dessa recuperação em sua totalidade.

Essas comunidades negras, esse corpo-memória, que é coletivo, busca sobreviver às necropolíticas das memórias negras, que busca retirar do esquecimento a escravidão, a

colonização e o sequestro do ser negro, captura a memória como uma forma de domínio do tempo e de reconquista do seu próprio passado. Este corpo-memória que é testemunha e fiador, e que ao agenciar um *lembrar negro do negro* no território da zona portuária e inscreve a si mesmo, encontra um traço de memória entre o tempo vivido ainda na escravidão e o tempo construído pelas memórias da escravidão.

São essas agências que iremos nos dedicar no próximo capítulo e perceber com essa paisagem memorial feitas de traços escondidos, recalcados, escamoteados, trauma e dramas silenciosos e retidos aos corpos negros narrados até aqui, hoje são recuperadas para a reconstrução entre outras coisas do ser negro afrodiaspórico e de sua humanidade. Nos confirma que a memória tem história e tal como o passado é objeto de disputas e conflitos e de interpretações e ainda, como fundamental para a elaboração de política.

Experiências temporais da história vivenciadas no presente vão construir diferente relações com o passado, das quais não prescindem da memória e das formas de lembrar. A forte ênfase dessas agências no passado, aliada a carga afetiva que nos obriga a reviver os horrores da escravidão e da colonização, são fatores éticos e políticos.

É a partir de um pensamento de afroperspectiva, de uma produção de conhecimento que está em relação e na relação com as filosofias africanas e afrodiaspóricas, com uma filosofia nagô no Brasil, que é possível pensar os estudos sobre o negro e sobre a memória negra no Brasil, dialogando com Fanon na perspectiva de reconstrução do negro a partir da linguagem e da desconstrução da dependência do colonizado, da superação das psicopatologias e do agenciamento de reconhecimento e reconstrução do ser negro-africano na diáspora.

A malta de capoeira, a capoeira, os terreiros de umbanda e candomblé, a roda de samba, o quilombo da Pedra do Sal e os movimentos sociais negro, são comunidades que foram sendo gestadas para reconstrução de laços comunitários de herança negro-africana. São relações comunitárias, de solidariedade e identidade, que no contexto das necropolíticas da memória e do racismo, passam a representar um espaço simbólico de libertação de *Ajalá*, e assim a possibilidade de voltar a escolher a sua cabeça, o seu *Orí* e o seu destino de forma autônoma, comunitária e soberana.



## Valongo –Salgueiro 1976

(Compositor: Djalma Sabiá – Intérpretes:  
Dinalva e Noel Rosa de Oliveira)

Lá no seio d'África vivia

Em plena selva o fim de sua monarquia.

Terminou o guerreiro

No navio negreiro,

Lugar do seu lazer (in)feliz.

Veio cativo povoar nosso país,

Seguiu do cais do Valongo,

No Rio de Janeiro,

Com suas tribos chegando.

Foi o chão cultivando

Sob o céu brasileiro.

Nações Haussá, Gegê e Nagô,

Negra Mina e Angola,

Gente escrava de Sinhô.

Foram muitas suas lutas

Para integração,

Inda hoje

Desenvolveu

Desenvolvendo esta Nação,

Sua cultura, suas músicas e danças

Reúnem aqui suas lembranças.

O negro assim alcançou

A sua libertação

E seus costumes, abraçou

Nossa civilização.

Ô-ô-ô-ô, quando o tumbeiro chegou,

Ô-ô-ô-ô, o negro se libertou.

## Capítulo 3 – Na Casa de Ajalá: A redescoberta dos vestígios, o processo de patrimonialização do Cais do Valongo e as agências das comunidades negras da Pequena África sobre o passado e a memória da escravidão.

*“Nossos ancestrais vieram sem nada nas mãos, com a roupa do corpo. Trouxeram toda a sabedoria nas cabeças, transmitidas pela vivência e pela fala. Candomblé é manter esta tradição viva. Eu costumo dizer que enquanto a gente não fizer essa leitura da história do Brasil e da história do negro brasileiro, a gente não vai conseguir se firmar como nação”*

*(Mãe Dora T’Oyá)*

### 3.1 – O que as pedras nos falam:

As palavras da Iyalorixá parecem ir ao encontro dos tamborins, cavacos, alegorias, cânticos, danças e louvações do desfile da Acadêmicos do Salgueiro em 1976, que, ao levar para avenida o enredo “Valongo”, dá centralidade ao negro africano capturado, escravizado, e que mesmo sob as estruturas escravista ao chegar, consegue caminhos de liberdade. A superação da travessia era a única possibilidade de se refazer e se reconstruir como ser. A travessia como o ponto de partida para a morte do negro-africano amnésico criado pelo ocidente. Morte pensada dentro de uma perspectiva negro-africana dos povos iorubás, como possibilidade de renascimento.

Na epígrafe citada, Mãe Dora parece ainda querer retomar de forma vivenciada o *itàn* de Ajalá, o senhor das cabeças-destinos. Ao dizer que os africanos trouxeram tudo na cabeça, que nos informa tanto sobre a memória, representada na cabeça que guarda e lembra, quanto sobre *Orí*, ancestral, o primeiro orixá, aquele ao qual esse ser negro africano estaria necessariamente ligado antes mesmo de nascer. E desses elementos ancorados em *corpos-territórios* negros *locus* de experimentação que se fez a recriação, a reinvenção do estar no mundo (RATTS, 2007; PESSANHA, CUNHA PAZ & SARAIVA, 2018; OLIVEIRA, 2007; ANTONACCI, 2013; GUIMARÃES, 2015). Cita ainda a “vivência” e a “fala” como os aportes de condução dessas memórias. “Vivência”, para o negro-africano como lugar de conhecimento atrelado, segundo Hampâtê Bá (2008) e “fala” como palavra, mas não na perspectiva ocidental de palavra falada e escrita, mas como energia, movimento, ação, agência. Como sopro que investe e inscreve o sujeito que a

manifesta e a qual ela é manifestada. Palavra/fala composto de axé e que manifesta axé, fala é agência e existência (MARTINS, 1997; ANTONACCI, 2013).

E o que nos falam as comunidades negras da Pequena África Carioca sobre os sentidos, significados, usos, apropriações e instrumentalizações políticas do Cais do Valongo?

O Valongo como lugar de existência e referências, que nos fala sobre os negro-africanos e os seus descendentes, sempre povoou o imaginário das comunidades negras que habitam desde o século XVIII aquela região.

O desfile da Salgueiro, citado anteriormente, aconteceu 133 anos após o aterramento do Cais do Valongo e do aterramento do Cais da Imperatriz, é um exemplo dessa “presença-ausência” de *rastros/resíduos* de uma memória negra (GLISSANT, 2005). O Enredo dividido em três partes: “África, travessia e Valongo” parece dialogar diretamente com a perspectiva que identificamos nas agências das comunidades negras da Pequena África, de uma memória da travessia, de um lembrar negro do negro e que tem o Valongo, tanto como ponto de chegada como de partida.

O samba da Salgueiro tem um deslize na sua construção; “terminou o guerreiro no navio negreiro, lugar de seu lazer feliz, veio cativo povoar nosso país”. Identificamos nesse pequeno trecho “lugar de seu lazer feliz” está completamente deslocado de todo o restante da letra do samba. Carnaval que trazia ainda outro ato imperdoável para a escola que sempre cantou e dançou as lutas e as personagens históricas negras como Chica da Silva, Zumbi e Chico Rei, a última alegoria trazia escravizadas acorrentadas sem nenhuma mulher negra entre as componentes. O que mostra que a memória é marcada por constantes movimentos complexos de fazer e refazer.

Luiz Antônio Simas em *“Pra tudo começar na quinta-feira: o enredo dos enredos”* (2015) define a Salgueiro, que naquele ano trazia mais um enredo afro, como um “quilombo cultural” revolucionário dos anos de 1960. Simas diz ainda, em tom de curiosidade e humor, que tamanha afronta (intencional ou não) de Djalma Sabiá [compositor do samba] e o seu “lazer feliz” num tumbeiro escravista não foi bem recebida pelas entidades afro, ironia do destino ou não, a Acadêmicos do Salgueiro amargou desde o bi-campeonato de 1974/75 e daquele ano de 1976, dezoito anos sem título do carnaval carioca.

No ano de 1989, um ano após o centenário da abolição e o carnaval histórico de 1988, a Salgueiro levou para avenida o enredo “Templo negro em tempo de consciência negra”. O templo negro seria a própria escola, que tem seu barracão consagrado ao Orixá

Xangô. O enredo fazia um histórico de todos os carnavais com a temática negra desde a fundação da escola e trazia em momentos marcantes da evolução da escola Antônio Pitanga interpretando Zumbi e o carro alegórico “Consciência Negra”, que veio após o “Valongo” [lembrando o carnaval de 1976], que mostrava Anastácia<sup>58</sup> [ a escravizada] libertando-se da mordaza.

É desta imagem-potência, de uma Anastácia liberta, que iremos mergulhar sobre as agências das comunidades negras da Pequena África carioca no Sítio do Cais do Valongo, as disputas e conflitos sobre os valores, significados, sentidos e usos do Sítio arqueológico recentemente reconhecido como patrimônio da humanidade.

Tomamos essas agências negras como aquilo que faz abrir a máscara de flandres, a máscara colocada em Anastácia, que além de uma prática de tortura pode simbolizar as formas de silenciamento do colonialismo, pois também a impedia a falar. E a fala, como dito mais acima, é para o negro-africano, devir, agência. Para *Grada Kilomba* (2010) a boca dos escravizados tinha que ser mantida fechada, e a máscara simbolizaria todo o colonialismo e as práticas sádicas de conquista e dominação, além de seus regimes brutais de silenciamentos. “Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (idem, p.174).

Assim, guiado pelo enredo salgueirense, buscamos nesta sessão e nesta pesquisa, que são atravessadas pelo vivido e pelo contado, romper com as máscaras do silenciamento das memórias e narrativas negras. E por mais que a busca seja pelas falas, pelo poder de falar/agenciar, narrar das comunidades negras, o limite temporal e metodológico do texto como dissertação de mestrado me faz narrador, condutor desse contar, um bordador de históricas que se entrecruzam.

Após a candidatura do Sítio Cais do Valongo a patrimônio da humanidade pude observar que a política internacional promovida pela Unesco com o Projeto Rota dos Escravos<sup>59</sup> e de patrimonialização de bens culturais como patrimônio da humanidade foi

---

<sup>58</sup> Hoje Santa Anastácia, é uma figura de singular presença no “catolicismo popular”, tida como uma alma milagreira por conta de todas as atrocidades sofridas em vida. Sobre Anastácia supõem-se muitas coisas, entre elas, que estaria sepultado na cidade do Rio de Janeiro, que seria uma princesa banto que escravizada em África chegou ao Brasil no século 18. Anastácia, representada como uma mulher negra com uma máscara de flandres, tortura sofrida como castigo por se recusar a ser estuprada pelo seu senhor. Ou ainda, outra versão, de porque foi pega comendo açúcar. Independente destas narrativas, hoje a Escravizada Anastácia [no “catolicismo popular” Escrava Anastácia] é símbolo de resistência e dá nome a inúmeros espaços e movimentos sociais, sobretudo, de mulheres negras.

<sup>59</sup> Segundo o site da Unesco “Desde 1994, o Projeto tem provocado um impacto significativo. Sua liderança ajudou a assegurar, em 2001, o reconhecimento oficial do tráfico de escravos como um crime contra a humanidade. “Por meio da proposta do Haiti e de países africanos, a UNESCO estabeleceu o Projeto A Rota do Escravo. Nós tomamos o cuidado de adotar uma abordagem holística e não acusatória, para reestabelecer

sendo apreendida, resignificadas e reelaboradas no contexto local da cidade do Rio de Janeiro, principalmente pelas comunidades negras da Pequena África carioca, antiga zona portuária. Assim, tanto o Sítio como o processo de sua patrimonialização podem nos servir como um espaço privilegiado para analisar as tramas políticas, históricas e culturais em torno de um bem cultural, onde conseguiríamos perceber as disputas, conflitos e as estratégias orientadas segundo os diversos sujeitos e agências envolvidas.

Nesta sessão analisamos a relevância do Sítio Histórico e Arqueológico Cais do Valongo reconhecido como patrimônio da humanidade em 2017, seus significados como um patrimônio comum a *Todos* (GLISSANT, 1997) da humanidade, sítio histórico de memória sensível e lugar de memória da escravidão. Abordaremos a partir de uma perspectiva histórica, de *desde* a travessia e filosófica, de perspectiva afrodiaspórica e contracolonial, ideias-chaves como memória, passados sensíveis, violência, dor e trauma. Mas antes apresentamos as agências das comunidades negras, disputas, conflitos, usos e sentidos sobre o Sítio Cais do Valongo, desde a sua descoberta, as questões que envolvem a exposição dos vestígios, à candidatura e à patrimonialização, e os desafios da gestão compartilhada do sítio.

E por último, fechamos a sessão problematizando e aceitando os desafios impostos pelas agências negras apresentadas, que nos forcem a pensar em outras formas de se relacionar com a memória, com o patrimônio e as escritas de si mesmo. Referimo-nos à prática de narrar a si como atribuir significado a própria existência (RICOEUR, 1997).

Após a conquista do título fica evidente o discurso oficial dos órgãos de patrimônio que tentam produzir uma narrativa de valorização da matriz civilizatória de origem africana no Brasil, afirmando não ser o Valongo nem o primeiro e nem o único bem reconhecido na lista de patrimônio mundial da humanidade marcado pela presença africana e afro-brasileira. Este posicionamento oficial acaba por produzir silenciamentos sobre as memórias negras em dois estágios: 1) Na valoração dos Sítios Históricos de Ouro Preto, Salvador e São Luís, não há centralidade valorativa na presença e nas heranças africanas e

---

o diálogo. Nós temos de entender essa tragédia que dividiu a humanidade; manter esse fato histórico envolto em silêncio constitui um obstáculo para construir a paz e a reconciliação. A UNESCO teve sucesso em inserir o tráfico de escravos na agenda internacional, ao mesmo tempo em que desenvolveu o conhecimento científico sobre a questão e promoveu a sensibilização em todo o mundo. Além de contribuir para o reconhecimento da escravidão como um crime contra a humanidade, nós ajudamos a instituir o dia 23 de agosto como Dia Internacional da Memória do Tráfico de Escravos e de sua Abolição. Nós estabelecemos Comitês Nacionais da Rota do Escravo (Cuba, Haiti, Benin, Portugal, México, Gana, etc.) e redes de instituições científicas (América Latina, Caribe, Mundo Árabe-Muçulmano, Oceano Índico, Américas, Europa etc.)”, disse Ali Moussa Iye, diretor do Projeto A Rota do Escravo.” Disponível em [http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/about-this-office/single-view/news/slave\\_route\\_project\\_lessons\\_from\\_the\\_past\\_values\\_for\\_the\\_f/](http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/about-this-office/single-view/news/slave_route_project_lessons_from_the_past_values_for_the_f/). Acessado em 15/01/2019.

afrodiaspóricas, pelo contrário, são reconhecidas como documentos históricos da colonização no Brasil e reforçam a ideia da cultura material brasileira como produto do encontro das três raças erguidas em torno da matriz civilizatória e da tradição ibérica, e da força de trabalho negro-africana escravizada, um bom exemplo de uma memória sobre o negro [e não do negro], colonial, e produzida *desde fora* (GUIMARÃES, 2015). O reconhecimento dos sítios citados como representativos da presença africana no Brasil produz por consequência uma profunda ausência dessa presença [negra/africana]. 2) Ao negar o ineditismo [entre os patrimônios mundiais] da narrativa que justifica a patrimonialização do Sítio do Cais do Valongo, que tem no tráfico, na escravidão, mas também nas presenças e nas heranças africanas a sustentação dos valores históricos, de monumentalidade e excepcionalidade, nega-se ainda, a possibilidade de uma memória narrada a partir das perspectivas das comunidades negras e que esses sujeitos historicamente subalternizados, impedidos de lembrar e narrar a si, denunciem um passado de violência e exclusão. Ao negar o ineditismo os órgãos de patrimônio e o Estado Brasileiro tentam ainda se eximir do histórico de silenciamentos, apagamentos e das necropolíticas das memórias negras.

O Valongo é o primeiro bem cultural de natureza material no Brasil reconhecido como patrimônio da humanidade que tem em sua justificativa a marca da presença, das heranças africanas e da resistência cultural e política da população negra frente a uma longa história de violência e exclusão. O que se torna mais evidente quando observamos que o seu valor, inclusive histórico, não se reduz somente ao calçamento em pedras pé-de-moleque, ou ao sofisticado sistema de drenagem das águas pluviais, ou ao volume de escravizados desembarcados, mas de todo um território e uma territorialidade negra na qual ele está cravado e sangra desde 2011.

Mesmo com todas as dimensões que narramos ao longo dos outros dois capítulos, as narrativas sobre a escravidão e as memórias da escravidão tem ganhado cada vez mais destaque atualmente. Alguns autores atribuem essa escolha a uma sempre constante procura pelas origens ou de reconhecimento de si, que no caso das comunidades negras da Pequena África passa pela fuga do cativo de agências que lhe negaram humanidade, passado e memória. E a possibilidade de reconstruir a si mesmo e, enfim, poder ser (HUYSSSEN, 2014; ARAÚJO, 2015).

Sobre o Cais do Valongo estão sendo disputadas inúmeras narrativas históricas, sobre o sítio, sobre o território onde ele ressurgiu, sobre os sujeitos que a ele estão diretamente ligados. Narrativa histórica entendida aqui como: “[...] estrutura temporal que organiza a

dispersão de nossas experiências – é intensamente mobilizada nas políticas de identidade e de diferença por meio de dispositivos variados que acionam memórias, produzem silêncios, lembranças e esquecimentos” (GABRIEL, 2015, p.39).

Haviam, até as obras que o revelaram com precisão, inúmeras narrativas a respeito da localização do antigo Cais do Escravos. O Valongo sempre se fez presente nas narrativas orais, nas músicas de capoeira, nos sambas-enredos e nas rodas de samba, nos desfiles de blocos, ranchos e escolas carnavalescas, a exemplo da Salgueiro que abre esse capítulo. Trata-se, portanto, de uma história de silenciamentos, mas também de presenças em disputas em vários setores dos mundos da memória e das linguagens. Ao longo do tempo o Cais do Valongo foi submetido a um processo de soterramento material e simbólico, às necropolíticas das memórias negras sobre a escravidão e das heranças e marcas africanas.

O que nos leva a crer que além das comunidades negras e outros agentes, as evidências materiais no cais do Valongo; os *otás*, cachimbos ritualísticos, fios de conta, patuás e outros elementos mágico-religiosos podem ser identificadas como um caminho narrativo que lança novas informações e problematizações sobre as memórias da escravidão.

Mônica Lima (2018) nos diz que podemos considerar toda região da Pequena África, tomando o Cais como seu núcleo central, e o sítio arqueológico como evidência material, um símbolo vivo de toda essa história. Prefiro a definição das comunidades negras que a todo instante insistem que sozinho o Sítio Cais do Valongo não seria nada mais que apenas ruínas, e que para além da escravidão e da dureza do cativo, há, nesse espaço da cidade, no entorno do cais, as marcas da sobrevivência, da resistência e da afirmação desses africanos e africanas e seus descendentes, que ajudaram a criar e recriar elementos de uma matriz civilizatória negra urbana na diáspora (LIMA, 2018). Isto é, estes sujeitos mobilizam a territorialidade enquanto memória viva da qual integram, interagem, fazem parte e documentam.

Diante disso, nos questionamos como as comunidades negras da Pequena África carioca lidam com tais dimensões, de (re)conhecer e promover o valor desse patrimônio material [mesmo imaterial<sup>60</sup>] e desenvolver narrativas que possam dar conta das trajetórias de sofrimento e de afirmação de si próprios e dos seus antepassados, sem que isso acabe

---

<sup>60</sup> Para usar termos comumente utilizados pelas instituições de políticas de preservação do patrimônio cultural, por mais que seja impossível, e as práticas culturais negras da Pequena África nos dizem isso, separar de forma tão estanque as dimensões da materialidade e da imaterialidade. Nas experiências dessas comunidades o que dá sentido a materialidade é sua imaterialidade imanente e que aspectos imateriais também possuem ao mesmo tempo, mesmo que de forma transitória, dimensões materiais.

por naturalizar a dor e a barbárie por trás das violências da colonização, ou romantizar as experiências e existências negras dentro de um lugar que as aprisionam entre a vítima absoluta e o resistente. Nos interessa perceber o que é produzido entre, no encruzo desse falso dualismo, vítima e resistente.

Essa é nossa hipótese, que as agências de lembrar e narrar das comunidades negras da Pequena África carioca, sobre os usos, sentidos, apropriações e instrumentalizações, é gerador de disputas e conflitos entre os diversos agentes envolvidos, inclusive entre as próprias comunidades negras. Sendo produzido exatamente nesse encruzo, na travessia, no entre lugar desse dualismo vazio, entre a vítima e o combatente/resistente. É produzida sob uma perspectiva do marafo, da encruzilhada, do jogo, da mandinga, da negociação, do enfrentamento, das exigências e das concessões, do visível e do invisível.

A partir das considerações acima procuro analisar o processo de patrimonialização do Cais, concentrando-me em dois eixos: a) os principais atores envolvidos na sua patrimonialização e as tensões que os atravessam e atravessam o processo e b) especificamente as agências negras no Cais e sobre as memórias da escravidão, seus usos e significados e instrumentalização da memória como elemento de produção de um lembrar negro do negro.

Traço a hipótese, mas não para ser resolvida neste texto, de que essas agências podem ser analisadas a partir de uma perspectiva africana e afrodiaspórica de produção de uma lembrar negro do negro, na qual a memória possibilita a reconstrução do ser negro marcado pelas consequências da colonização, escravidão e o racismo do mito republicano da democracia racial e da mestiçagem. Podemos considerar que as práticas de lembrar das comunidades negras são também práticas culturais de produção do eu, de escritas de si, mas na perspectiva das *escrevivências* de Conceição Evaristo (2011). Ou seja, da escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra no Brasil. O que pode evidenciar de forma mais latente a dimensão subjetiva presente nas narrativas memórias dos atores históricos negros, o caráter confessional da lembrança e do narrar com que encerramos esta sessão.

Interessa-nos problematizar como o presente será mobilizado nessas narrativas sobre o passado, e qual o futuro desse passado, se pensarmos na construção de uma nação antirracista. Daí, “lembrar, é, por isso mesmo, exercício de rebeldia; de não deixar passar e de ficar para contar” (SCHWARCZ & GOMES, 2018, p.17). E mais que isso, para as comunidades negras afrodiaspóricas, lembrar e esquecer são partes ontológicas do ser, sem



as quais ele não é, não consegue se desfazer enquanto não-ser do tráfico e da escravidão e nem se reconstruir como o ser negro.

Por mais de um século, memórias da escravidão e heranças africanas foram silenciadas, negadas ou apropriadas por narrativas de pretensão oficial sobre a história do Brasil. Partimos da ideia de Wava de Carvalho que o Cais do Valongo *sangra da terra*<sup>61</sup> para retomar o seu lugar na história do Brasil e dos negros no Brasil.

Para a construção do capítulo foram observados documentos e matérias de jornais vinculadas ao Projeto Porto Maravilha, Revista Porto Maravilha, Companhia de Desenvolvimento Urbano - CDURP, IPHAN, material audiovisual disponível na internet, entre vídeos institucionais e produções independentes. Além de dois trabalhos de campo, visitas técnicas ao sítio do cais do Valongo, entre as quais por meio de observações, tanto acompanhando atividades de visitas guiadas ao Circuito da Herança Africana, quanto acompanhando visitas autônomas, grupos que faziam o percurso sem guias. Sentado nas escadarias ficava a observar os gestos, comentários e reações ao que era narrado sobre o cais, a história da zona portuária, das memórias da escravidão e heranças africanas.

Muito dos aspectos centrais do Projeto Porto Maravilha e das orientações que a Prefeitura e Governo do Estado buscavam dar a ele, em específico as de progresso e modernização é possível de ser encontrado na *Revista Porto Maravilha* [editada pela CDURP empresa do consórcio responsável pelas obras]. Nos documentos observados e ao que tudo indica, não era objetivo do projeto a identificação da localização dos vestígios arqueológicos e históricos do antigo Cais da Imperatriz, tão pouco do Cais do Valongo. Dentro do planejamento das obras de saneamento e escoamento de água isso deu como um infortúnio.

O que torna importante perceber como as ditas comunidades negras do presente, os povos de terreiro, quilombolas e movimentos sociais negros, tem agenciado maneiras de lembrar, narrar e fazer uso desse passado. E de como esses grupos lançam diferentes e, por vezes, divergentes demandas a respeito dos sentidos, significados e usos do Cais do Valongo e da Pequena África carioca, e dos processos de memorialização e patrimonialização das memórias da escravidão negra. Disputando, inclusive, maneiras próprias de utilizar a memória como ferramenta na luta pela garantia dos seus direitos culturais, direito à memória e nas lutas pela reparação, reconstrução e autonomia existencial do ser.

---

<sup>61</sup> Ideia extraída do Documentário dirigido por Wava de Carvalho, *Cais do Valongo sangra da terra*

### **3.2 – Redescoberta e Patrimonialização do Sítio Histórico e Arqueológico do Cais do Valongo**

Conforme apontamos em capítulo anterior a este, ainda nos anos de 1980 a região portuária foi lugar de implementações de inúmeros projetos que casavam proteção ambiental e cultural e que procuravam promover discursos de valorização cultural e patrimonial da região, uma espécie de conversão simbólica da zona portuária em “sítio histórico”.

O Projeto Porto Maravilha, iniciado em 2009, por meio de uma parceria público-privada, englobava transporte viário, investimentos em saneamento, telecomunicações, reforma de algumas edificações e construções de espaços museais, o principal entre eles o Museu do amanhã, é melhor compreendido se inserido como uma consequência dessa política de revitalização ou reformulação urbana que a região portuária passa principalmente a partir dos anos de 1970. Concordamos ainda com Hanna Cavalcanti (2016) de que “todo esse processo, que se encontra em curso, não pode ser descolado de uma perspectiva global, já que, como vimos anteriormente, um dos fenômenos recentes relacionados a globalização é uma nova produção social do espaço ligada as ideias de renovação ou revitalização” (*Idem*, p.61).

A Revista Porto Maravilha, publicação oficial de divulgação dos objetivos e dos andamentos das obras e dos projetos de revitalização, informa como são valorizadas e propagandeadas imagens do futuro para a cidade do Rio de Janeiro e, especialmente para a região portuária, como a previsão de novas áreas de lazer, novos museus, a construção de prédios modernos de 50 andares e os novos sistemas de transportes (Abril, 2011, nº04). A expectativa anunciada era a da importância de agregar valor cultural à região através da criação de um polo gastronômico e musical como parte integrante do projeto de revitalização, voltados para o público de classe média, novos habitantes previstos para a região e para um futuro turismo internacional.

Trata-se da criação de espaços de “renovação”, cada vez mais homogêneos, por que são projetados e construídos a partir de valores e hábitos de consumo de espaço em escalas mundo, gerando novas formas de inclusão ou de exclusão de grupos sociais, inseridos dentro de uma perspectiva de retórica modernizante, em oposição à uma suposta situação de “obsolescência”, “degradação” dos espaços alvo de renovação.

Salvo as diversificações de implementação e consequência dos projetos de “revitalização” os modelos aplicados em Barcelona [sobretudo, o catalão], Montevideú, Buenos Aires foram inspirações para o Projeto Porto Maravilha. O projeto de revitalização ainda compreende um eixo cultural, sendo previsto o incentivo à prática de negócios e a produção de emprego relacionados à cultura. Isto está relacionado à recuperação e valorização do patrimônio material, à preservação da memória da região e ao incentivo de expressões artísticas e culturais, algo que será completamente implodido com o ressurgimento das pedras do Valongo.

A Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro [CDURP] foi criada pela Lei complementar 101/2009 para conduzir esse processo, e cuja missão além de ser responsável pelas relações entre Estado e empresas, é conduzir os passos da cidade rumo à modernidade em contato com os grupos sociais da área diretamente atingida. A lei que instituiu também a Operação Consorciada e criou os CEPACS (Certificado Adicional de Potencial de Construção), certificação que investidores poderiam adquirir para realizar empreendimentos imobiliários acima do padrão urbanístico determinado. Quem arrematou todos os CEPACS da AEIU (Área de Especial Interesse Urbanístico) da zona portuária foi a Caixa Econômica Federal para revender a investidores privados.

Esse é um tema importante no emaranhado de interesses envolvidos na recuperação da zona portuária e a respeito da gestão do Cais do Valongo e das memórias e heranças africanas da região portuária. As CEPACS, conforme estabelecido por lei, deveriam destinar 3% do valor adquirido na venda para investimento em políticas e ações de cultura e patrimônio. Retornaremos a elas mais a frente deste capítulo, pois se constituiu em elemento de tensão e de disputas.

Importante ressaltar, portanto, que o Projeto Porto Maravilha se alinha a inúmeras outras políticas públicas<sup>62</sup> implementadas pela municipalidade, pelo Governo do Estado e pelo Governo Federal, obras de reestruturação da cidade em função dos megaeventos, Copa do Mundo e Olimpíadas.

Em 2010, quando a Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro iniciou as obras de intervenção para implementação do Porto Maravilha<sup>63</sup> na área da antiga zona portuária, especificamente as obras de saneamento que chegavam à Praça Jornal do Comércio, o

---

<sup>62</sup> Entre elas a das Unidades de Polícia Pacificadoras – UPP, que iniciaram na região centro-sul/zona norte e que com sutil ironia eram no início executadas junto ao Projeto “Rio+Social” coordenado pelo Instituto Pereira Passos.

<sup>63</sup> Documento Disponível em [portomaravilha.com.br/revista](http://portomaravilha.com.br/revista)

IPHAN, em cumprimento da legislação vigente, e diante de suspeitas levantadas sobre a localização do antigo cais dos escravos por pesquisadores, uma vez que o potencial arqueológico da região já era de bastante conhecimento dos órgãos de gestão do patrimônio cultural, solicitou à Prefeitura a realização de projeto de pesquisa<sup>64</sup> arqueológica para primeiro, poder confirmar a localização do antigo Cais do Valongo, e segundo, posterior conhecimento do grau de conservação dos seus possíveis vestígios.

A comunidade local compartilha uma memória a respeito da região ter sido no passado por muito tempo o local de desembarque de escravizados e de uma longa e forte presença africana, sempre confirmada com as lembranças da Pedra do Sal, do samba e da Comunidade Quilombola da Pedra do Sal e reforçadas com o ressurgimento dos cadáveres dos Cemitério dos Pretos Novos. A pesquisa arqueológica, confirmando a suspeita, encontrou os vestígios do que seriam os antigos Cais do Valongo e da Imperatriz.

Durante as pesquisas foram escavados “110 setores e 6 trincheiras, e realizado o monitoramento em toda a extensão da Praça do Jornal do Comércio” (IPHAN, 2012, p.44). As pesquisas revelaram uma grande estrutura em pedras calçadas em pé de moleque ligadas ao Cais do Valongo e pedra lavradas, costaneiras, ligadas ao Cais da Imperatriz. Além disso, foram encontrados milhares de objetos/artefatos (botões feitos com ossos, colares, amuletos, anéis e pulseiras em piaçava de extrema delicadeza, búzios africanos e outras peças usadas em rituais religiosos) de grupos sociais distintos e de temporalidades diferentes. Mas nem tudo foi mera consequência das aberturas de trincheiras, havia um direcionamento nas escavações como apontado do Dossiê de Candidatura do Valongo:

A arqueóloga coordenadora ressalta que não se trataria de sobrepor um momento histórico em detrimento de outro. Como a classe dominante já havia se feito lembrar com a colocação do monumento em homenagem à chegada da Imperatriz, o projeto ora realizado tinha por principal objetivo trazer a luz os vestígios oriundos daqueles que ainda não haviam tido a chance de se fazer lembrar: os africanos escravizados (IPHAN, 2012, p.44).

Essas escolhas foram fundamentais para condução da pesquisa. O dossiê separa os achados em superartefatos [as estruturas de cada Cais] e os artefatos. A coleção

---

<sup>64</sup> Coordenada pela Professora Tânia Andrade Lima, arqueóloga do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – MN/UFRJ. Em entrevista publicada na Revista de História da Biblioteca Nacional a arqueólogo diz que aproveitamento a exigência legal de acompanhamento arqueológico de obras no porte da que estava sendo executada na Praça Jornal do Comércio, a equipe de arqueólogos do Museu Nacional entrou com solicitação junto ao IPHAN com o objetivo de “resgatar o Valongo”.

arqueológica coletada nessa etapa totaliza 1200.000 peças<sup>65</sup> (IPHAN, 2012, p.67). Seu excepcional valor se deve ao fato da grande concentração e quantidade de materiais associados à diáspora africana e por oportunizar acesso a costumes, aspectos da vida cotidiana, ao simbolismo religioso e à resistência dos africanos escravizados.



Figura 11 Material arqueológico coletado durante as escavações do Sítio Arqueológico do Valongo. Fonte: [www.portomaravilha.com.br](http://www.portomaravilha.com.br)

Poucos meses depois das primeiras descobertas, por iniciativa do movimento negro organizado, entidades ligadas à memória e cultura negra na região, foram organizadas audiências públicas realizadas pelo Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro – COMDEDINE. Nestas audiências, a prefeitura foi pressionada a envolver a sociedade civil na gestão da zona portuária e do Valongo, o que viria acontecer posteriormente, com a criação do Grupo de Trabalho Curatorial do Sítio arqueológico do Cais do Valongo, através do decreto municipal 34.803 de 2011. Considerada uma vitória política do movimento negro organizado e da sociedade civil.

Neste mesmo decreto também foi criado o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana com grande protagonismo do IRPH (Instituto Rio Patrimônio da Humanidade). O GT curatorial, em julho de 2012, após debater em profundidade as questões relativas à presença dos afro-descendentes na região,

<sup>65</sup> As peças hoje estão sob guarda do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade por meio do Laboratório Aberto de Arqueologia Urbana do Rio de Janeiro – LAAU-RJ.

encaminhou ao prefeito um documento intitulado “Recomendações do Valongo” listando uma série de propostas e reivindicações até hoje na maioria não atendidas.

O primeiro passo do poder público para a construção da candidatura do Cais do Valongo no âmbito do Projeto Rota dos Escravos da Unesco foi dado com a realização do *Seminário Internacional Herança, Identidade e Cultura: gestão dos sítio e lugares de memória ligados ao tráfico negreiro e a escravidão* em 2012 proposto, pelo Projeto Rota dos Escravos da UNESCO e a fundação Cultural Palmares. Ano em que o sítio passa a ficar aberto para a visitação pública completando os lugares listados no Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, que estabelece marcos da cultura afro-brasileira na Região Portuária, ao lado do Jardim Suspenso do Valongo, Largo do Depósito, Pedra do Sal, Centro Cultural José Bonifácio e Cemitério dos Pretos Novos.

Neste mesmo período, os vestígios são registrados no Cadastro Nacional de Arqueologia, e assim passam a ficar acautelados como bens materiais de valor arqueológico pela Lei 3.924 de 1961 (a Lei da arqueologia) e reconhecidos como parte do patrimônio cultural brasileiro pela Constituição Federal de 1988 no seu artigo 216.

### **3.3 – Escavações e Pesquisa Arqueológica: “o cais sangra da terra”**

Iniciada ainda no mês de janeiro de 2011, a pesquisa arqueológica aconteceu em toda a extensão da Praça do Comércio, área em rosa na figura 14, somada a área da rua Barão de Tefé logo ao lado, o correspondente a 2545, 98 m<sup>2</sup>, durante um ano e nove meses de trabalho de campo.

Como resultado, foram encontradas as evidências dos vestígios do Cais do Valongo, além de outros que desenredam partes significativas do contexto de ocupação da área, do cais da imperatriz e a praça que testemunhamos nos dias de hoje. Diante do volume de material encontrado merece destaque “a expressiva ocorrência de vestígios arqueológicos representativos, sobretudo, da ocupação e apropriação daquele espaço pela população afrodescendente através dos séculos” (IPHAN, 2016. p.27).

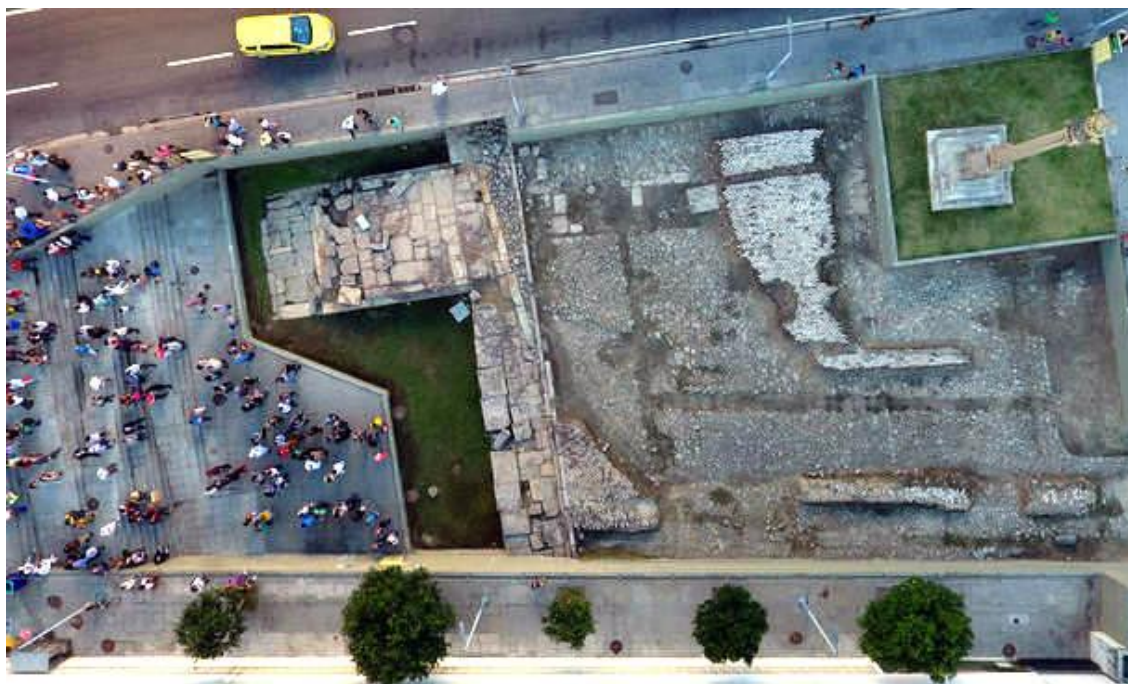


Figura 12 Foto aérea Cais do Valongo. Fonte: Jornal Estadão, foto de Fábio Motta, 2017.

Dos vestígios que são possíveis de serem observados na fração exposta do sítio arqueológico, a considerada “porção testemunho” do Cais do Valongo, vê-se uma primeira camada mais profunda, um calçamento<sup>66</sup> de pedras talhadas de modo irregular [pé de moleque] assentadas diretamente em solo arenoso (IPHAN, 2016). Já os grandes blocos de pedra lavrados [pedras costaneiras] de tamanhos variados e ao que parece originalmente revestidos por paralelepípedos, formam uma rampa inferior *situada a 2,80m de profundidade em relação ao nível da rua*, e mais três degraus e uma rampa superior, conjunto que pertenceu ao Cais da Imperatriz. (IPHAN, 2016. p.34). Os poucos vestígios do calçamento [pequenas ilhas] também vinculados ao cais de 1843 foram muitos desgastados durante os anos e bastante danificadas com as reformas estruturais do século XX.

Nos relatórios apresentados pela equipe de pesquisa além do destaque dado ao Valongo e o seu valor como testemunho histórico de um período relevante da história do país e do mundo, há ainda a valoração do destacado trabalho de engenharia.

### 3.3.1 – Artefatos: “as pedras estão vivas”

<sup>66</sup> Segundo consta em relatório preliminar das escavações que esses calçamentos variam entre 1,20m e 1,80m, confirmando o seu declive para o mar.

Segundo o relatório das pesquisas arqueológicas<sup>67</sup> foi encontrada uma vasta cultura material, tanto das classes dominantes quanto de africanos escravizados que por ali passaram e que ali ficaram. Após análise do material ele foi dividido pela equipe em dois grupos: objetos de “uso doméstico” e objetos de “uso religioso”.

Muitos foram os objetos de “uso religioso” encontrados; miçangas, pedras, estatuetas, amuletos, patuás, búzios e outros. Em uma ação importante a equipe de pesquisa reconhecendo sua limitação<sup>68</sup> quanto aos significados desses objetos, supostamente mágicos, convidou representantes de religiões de matriz africana para ajudar na identificação. “Como não temos qualquer familiaridade com esse domínio mágico-religioso dos africanos escravizados, como nós não temos qualquer familiaridade com o candomblé, nós convidamos iyalorixás que estão nos ajudando a interpretar este material”, justifica a arqueóloga que liderava a equipe em depoimento no documentário *Cais do Valongo Sangra na Terra – 2011*<sup>69</sup>.

Após a visita dessas/es religiosas/os às reservas técnicas dos artefatos encontrados, teriam sido identificados entre as peças, um otá<sup>70</sup>, um assentamento de orixá. Mãe Celina de Xangô<sup>71</sup>, convidada para acompanhamento dos objetos disse ao segurar a pedra encontrada: “peguei uma pedra e disse que estava viva”. “A pesquisadora achou nas escavações uma imagem de Bara, que é o orixá Exu. Como ela é católica, ficou até com medo de pegar, achando que era uma coisa ruim. Expliquei que ele é um orixá mensageiro, que tem a ver com virilidade e poder, por isso foi demonizado” continua Mãe Celina. Ela confirma que outras Mães de Santo também foram observar as peças religiosas encontradas. Podemos destacar essas como as primeiras agências negras sobre os sentidos e usos do Cais do Valongo e das heranças africanas que a ele estão vinculadas aqui neste trabalho. Esse reconhecimento está sujeito a um complexo de símbolos e significados que somente a quem experiência o universo das religiões brasileiras de matriz africana seria possível identificar.

Iyá Celina destaca que mesmo sendo criada em São Gonçalo, onde fica seu terreiro, se mudou para a Rua Sacadura Cabral, na Zona Portuária, dizendo que “não quer mais tirar os olhos do campo sagrado de suas descobertas”: “Se sou Celina de Xangô (Iyadobá),

---

<sup>67</sup> Relatório “Cais do Valongo/Cais da Imperatriz” de janeiro de 2013 depositado na Superintendência do IPHAN no Rio de Janeiro.

<sup>68</sup> Em 2012 Tania reconhecida ainda que essa limitação advinha de na equipe todos serem cristãos. Fala feita no Seminário Internacional organizado pela Fundação Palmares e Unesco, realizado em Brasília.

<sup>69</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=KJ8HGd5H\\_x8](https://www.youtube.com/watch?v=KJ8HGd5H_x8)

<sup>70</sup> Dentro de algumas tradições de matriz africana no Brasil o otá [pedra] é uma das formas dos assentamentos dos orixás e materialização desses encantados.

<sup>71</sup> Depoimento no Jornal das Questões Negras (s/d) acessado em Carneiro, Sandra de Sá. Cais do Valongo:



agradeço aos ancestrais. Não fecharei meus olhos a isso. Minha raiz está toda enterrada aqui”.

A “pedra viva” a que se refere a iyalorixá nos leva a pensar em outras relações espaciais e temporais que se relaciona com o corpo, o conhecimento de si, da comunidade e de ancestralidade. O assentamento de orixá [ancestral] compõem a parte metafísica e a parte física que o circunda, a natureza. No qual o mundo físico é em si a própria divindade, o *otá/a* pedra encontrada agora passa a ser experiência física da ancestralidade nesse mundo outro. Dentro de perspectiva africana-iorubana, a semelhança universal ente os seres [físicos e não físicos] o que Mudimbe define como *Ntu*, é “a sua presença nos seres dá-lhes vida e confirma o seu valor individual [...]” (MUDIMBE, 2013, p. 186). O *otá* para as iyalorixás envolvidas no caso parecem indicar a permissão da presença ancestral no interior da comunidade, esta que se faz a partir do momento que se completa na relação com seres humanos, seres vivos, mortos e encantados.

## Objetos encontrados no Valongo

☆☆☆



Figura 13 Artefatos localizados nas escavações do Sítio do Cais do Valongo - Dossiê IPHAN

Muito do material encontrado refuta a ideia de que pouco ou quase nada de cultura material fora trazidos por africanas e africanos escravizados. Na imagem acima o cachimbo com a máscara africana é um modo de fazer que remete a um saber-fazer e um ofício possivelmente. Além de outros elementos ligados a religiosidades e práticas de cura, como as miçangas e anéis de piaçava. Tânia Andrade Lima assim e referia aos artefatos dos quais identificava valores históricos, simbólicos e mágicos: “É um dos episódios mais

dramáticos da história do Brasil, estamos lidando com ele com profundo respeito e um enorme sentimento”<sup>72</sup>.

### 3.3.2 – O Sítio Arqueológico Cais do Valongo

Como já fora aqui assinalado, o sítio Arqueológico é composto dos vestígios dos antigos cais de pedra do Valongo erguido em 1811 e daquele construído em 1843, o Cais da imperatriz. Sua conformação em 2011, correspondia à área da Praça Jornal do Comércio e está delimitada pela Avenida Barão de Tefé, Rua Sacadura Cabral, Hospital dos Servidores do Estado, conforme mapa.



Figura 5 - Vista aérea do Sítio Arqueológico Cais do Valongo  
Foto: João Maurício Bragança

Figura 14 Vista aérea do antiga Praça Jornal do Comércio, hoje Sítio Arqueológico Cais do Valongo. Fonte: Dossiê de Candidatura - IPHAN.

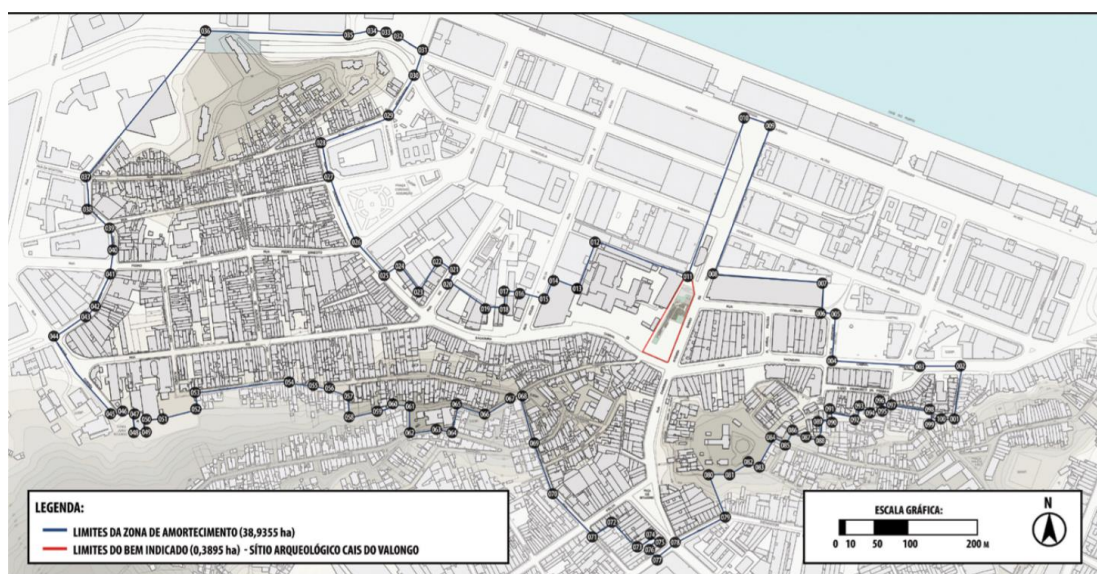
Sua configuração inicial, trabalhada ao longo dos capítulos 1 e 2, localizava-se numa pequena enseada na desembocadura entre os morros do Valongo e do Livramento, onde entre 1774 e 1831 funcionou o maior complexo mercadológico escravagista das Américas. Geograficamente protegida essa região foi onde funcionou o Cais, o mercado de escravos, onde ficavam os armazéns, lazaretos e o Cemitério de Pretos Novos.

Em respeito a essa configuração que se inicia no século XVIII, onde o Cais do Valongo era uma peça central, e não um elemento isolado de um complexo sistema de

---

<sup>72</sup> Depoimento no Documentário Cais do Valongo sangra da Terra.

compra e venda de africanos escravizados, foi proposta a zona de amortecimento [entorno] do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo.



Mapa 6 Zona de Amortecimento - Sítio Arqueológico Cais do Valongo. Fonte: Dossiê Candidatura - IPHAN pag.23.

Conforme observamos no Mapa apresentado pelo IPHAN no Dossiê de candidatura à UNESCO, a zona de amortecimento foi delimitada procurando incorporar na área de proteção do entorno do Sítio todos os elementos do nefasto sistema de recepção de africanos escravizados [mercado, cemitério e lazareto] e aspectos da conformação espacial da região, os morros da Conceição, Saúde e Livramento que é o entorno de uma área de conservação ou proteção, no caso em questão uma área de proteção e conservação patrimonial.

A zona de amortecimento como proteção do entorno do Sítio tem por objetivo a valorização do bem patrimonializado, podendo ser parte do seu significado. Entorno e monumento possuiriam então uma relação simbólica de complementariedade<sup>73</sup>. Desse modo, o conjunto edificado da zona de amortecimento, sua volumetria, os arruamentos, são necessários e por isso precisam ser protegidos, para uma melhor compreensão da ocupação e formação do cais e das transformações que a região passou ao longo de dois séculos e hoje representam um trecho característico de alto valor histórico do centro do Rio de Janeiro (IPHAN, 2016).

Antes de seguir com as definições do sítio é importante recuperar o momento imediato após a redescoberta dos vestígios. O Cais logo ganhou bastante visibilidade na

<sup>73</sup> Conforme Declaração de Xi-a, 2005.

mídia, em meio as comunidades locais, pesquisadores e instituições governamentais de preservação do patrimônio cultural sendo alvo de disputas.

Após as escavações, que deixaram a céu aberto o testemunho material da barbárie da escravidão, através de uma “janela” de 1.444 m<sup>2</sup>, movimentos sociais negros, pesquisadores da escravidão e da cultura de herança africana no Brasil, comunidades negras da região da zona portuária e Pequena África passaram a pressionar a Prefeitura do Rio de Janeiro para que os vestígios, o Sítio Arqueológico do Cais do Valongo fosse deixado a Céu aberto.

O ressurgimento do Valongo e o reconhecimento dos seus potenciais em suscitar memórias, narrativas, imagens, daria aos povos negros a oportunidade de, em pleno século XXI, exigir do Estado o direito de agenciamentos. Noutras palavras, isso significaria dizer que pesquisas que versam sobre conhecimentos africanos e afrodiaspóricos poderiam ser acionadas e apropriadas para tentar dar conta destas demandas de interpretação e de gestão de memórias. Esta pesquisa de mestrado se insere na consciência de que a universidade hoje precisa aprofundar um diálogo maior sobre o reconhecimento das pluralidades epistêmicas e dos seus usos na produção do conhecimento universitário.

### **3.4 – Cais do Valongo:** Comunidades negras, memória, patrimônio e reparação.

*O canto do cais do Valongo ôôôôôô! Que veio de Angola, Benin e do  
Congo tem semba, capoeira e oração.  
(Samba-enredo – Portela<sup>74</sup>)*

Um dos primeiros embates e conflitos em torno dos usos e sentidos do Cais se dá nas explicações pela escolha pelo o sítio a céu aberto. IPHAN e Prefeitura aparecem na narrativa oficial como os responsáveis em deixar o sítio exposto para visitação e contemplação, sob o argumento de ao apresentar através daquele espaço “o momento mais trágico da nossa história”, ele pudesse não ser esquecido. O Presidente da CDURP diz que a patrimonialização Valongo é um exemplo de como a cidade “ao se renovar pode também se reencontrar, com sua alma, com sua história, com suas vergonhas” (Unidiversidade, 2016<sup>75</sup>).

Já o Movimento Negro Unificado (MNU), entidade voltada à valorização da contribuição do negro na construção da sociedade brasileira, defende que o Sítio fosse

---

<sup>74</sup> Samba-enredo do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela no ano de 2014, composição de Toninho Nascimento, Luis Carlos Máximo, Waguinho, Edson Alves e J.Amaral.

<sup>75</sup> Disponível em [www.youtube.com.br/watch?v=G17rVFpuvHU](http://www.youtube.com.br/watch?v=G17rVFpuvHU). Acesso em 20/02/2019.

colocado à exposição e a visita pública, e participa, juntamente com outras entidades, da mobilização<sup>76</sup> para a criação de um memorial afro-brasileiro. Um memorial das memórias da escravidão. Para o MNU, o principal agente de preservação, além das comunidades negras da Pequena África, da população de afrodescendentes, seriam especificamente os povos de santo ou terreiro devido a grande ligação religiosa entre suas tradições e as peças encontradas. Ponto que iremos melhor explorar a partir de agora.

Tornou-se emblemática a declaração do então prefeito do Rio, Eduardo Paes, de que o cais do Valongo são as nossas “ruínas romanas”. “Fui lá vistoriar as obras e, quando vi aquilo, fiquei chocado. Vou fazer uma praça como em Roma. Ali estão nossas ruínas romanas”<sup>77</sup>. Prometeu ainda a criação de um centro de referência para o material coletado. Na fala do prefeito observa-se mais um esforço de apagamento das heranças africanas e afro-brasileiras, o que vai ser tensionado pelos movimentos sociais negros logo após também tomarem conhecimento do resultado das escavações.

Cavalcanti (2016) diz parecer haver uma continuidade do imaginário civilizatório europeu como referência cultural, tanto para gestores de meados do século XIX ao início do século XXI. Aproximação feita recorrentemente entre Pereira Passos e Eduardo Paes. Ainda que pareça anacrônica ou absurda qualquer comparação desde estilo, ela se fez no imaginário de muitos, “inclusive primeiramente ao que parece, no do próprio prefeito, como explicitou a matéria que foi lançada pelo Globo em 2012. “Em campanha, Paes tenta vincular sua imagem às transformações feitas por Pereira Passos” (CAVALCANTI, 2016, p.101-102).

Ao que tudo indica na inauguração da primeira fase das obras do Porto Maravilha, em que um ator representou Pereira Passos, a intenção inicial era do próprio Paes se fantasiar no antigo prefeito. Esse evento que marca também a abertura do Circuito de Celebração das Heranças africana é assim descrito por Cláudio Honorato:

Muito embora o espetáculo contasse com encenações de samba e capoeira, tudo lembrava a Imperatriz, os artistas todos brancos só falaram da Imperatriz e retrataram as músicas favoritas dela, “uma festa de brancos para brancos em que a presença do negro foi minimizada”. Em seguida as atenções se voltam para o Jardim Suspenso do Valongo, já neste espaço a figura homenageada foi o prefeito Pereira Passos, responsável pela grande transformação da cidade que de uma forma

---

<sup>76</sup> Disponível em <http://mnurio.blogspot.com.br/p/cais-do-vagongo.html>. Acesso em 20/02/2019.

<sup>77</sup> Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/escavacoes-de-obra-de-drenagem-da-zona-portuaria-encontram-restos-dos-cais-da-imperatriz-do-2816387>

simbólica transmitia seu legado ao atual prefeito [Eduardo Paes]”. (Cláudio Honorato, 2018<sup>78</sup>).

Se toda lembrança implica em seletividade, o que observamos na descrição de Cláudio Honorato, e se existem diferentes abordagens na afirmação das memórias sociais, as lideranças dos movimentos sociais negros, em parceria com representantes das comunidades negras da região, afroreligiosos e os quilombolas da Pedra Sal, assumem o compromisso de preservação e valorização dessa herança, “um legado não só aos afrodescendentes, mas a toda sociedade brasileira”<sup>79</sup>.

Em depoimento ao documentário de Wava Carvalho o também cineasta Zózimo Bulbul considera “redescoberta” uma palavra “complicada”, já que “o cais sempre esteve lá, sempre escondido, tapado para a gente não saber da nossa história, de onde chegamos. E assim que essas entidades, coletivos e comunidades pressionam a prefeitura do Rio sobre o que fazer com o Valongo, não se aceitava a hipótese de ele ser novamente soterrado.

Ainda em julho de 2011, Washington Fajardo (Subsecretário do Patrimônio Cultural, Intervenção Urbana, Arquitetura e Design) se reuniria com conselheiros do COMDEDINE e logo após uma reunião com membros dos órgãos Superintendência de Promoção da Igualdade Racial (SUPIR), a Coordenadoria Especial de Políticas Pró-Igualdade Racial (CEPIR), a Fundação Palmares e o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Negro (CEDINE).

O Decreto Municipal 34.803, de 29 de novembro de 2011 cria o “Grupo de Trabalho Curatorial do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana na Região Portuária do Rio de Janeiro” constituído por: Washington Fajardo, Alberto Silva, Amaury Silva, Dulce Vasconcellos, Amaury Mendes Pereira, Tania de Andrade Lima, Giovanni Harvey, Joselina Silva, Vailson Silva, Rubem Confete, Alberto da Costa e Silva, Mãe Beata de Iemanjá e Daniel Pereira. A partir daí foram realizadas reuniões deste grupo por sete meses, “câmaras de consulta” na câmara municipal do Rio, e na última reunião já em 2012, foi concluída uma carta chamada de “Recomendações do Valongo” que foi apresentada em junho de 2012 em uma audiência pública realizada no espaço Docas Pedro II, na Gamboa.

---

78 Em entrevista realizada com o autor em visita técnica desta pesquisa.

79 Mãe Edelzuita em entrevista para o Jornal o Globo. <https://oglobo.globo.com/rio/lavagem-do-cais-do-valongo-marcara-um-ano-de-conquista-de-titulo-de-patrimonio-mundial-pela-unesco-22859577>



*Figura 15 Placa da Unesco afixada em 2013 reconhecendo o Sítio Cais do Valongo com um dos lugares de história e patrimônio dentro do Projeto Rota dos Escravos. E a Placa da Prefeitura do Rio que informa que o Sítio é patrimônio cultural carioca*

As placas [imagem acima] foram afixadas em 20 de novembro de 2013 em comemorações ao dia da Consciência Negra e aproveitando a presença dos membros do Comitê Científico da Unesco - Projeto Rota dos Escravos que se reuniam na cidade financiados pela Prefeitura e outras parcerias. O descerramento da placa se deu em uma cerimônia emblemática, totalmente controlada pelos representantes governamentais e não divulgada, o que inviabilizou aos integrantes movimento negro presentes de conseguirem entregar a “Carta de recomendações do Valongo”, que haviam redigido (VASSALO, 2015, p. 27).

Na carta, os integrantes do GT curatorial se propuseram a construir coletivamente estratégias de valorização da memória e proteção do Sítio, e que ele nos “fornece um fio condutor da construção das desigualdades do país e recomendam que o projeto urbanístico destinado à exposição pública do Cais do Valongo intervenha o mínimo possível no sítio arqueológico” (VASSOLO, 2012, p.22).

Esse é mais um dos obstáculos identificados durante o percurso de patrimonialização à plena participação das comunidades negras e lideranças dos movimentos sociais negros, que se somam a uma narrativa propagada, sobretudo por meio de vídeos oficiais que contam a história do Valongo e da Pequena África. Um exemplo é o vídeo “Cais do

Valongo: Porto Maravilha traz a história do Rio de volta à superfície<sup>80</sup>” lançado no Canal do Youtube *Rio Cidade Olímpica* que traz entrevistas com Washington Fajardo [prefeitura], Tânia Andrade Lima [arqueóloga – UFRJ] e Cláudio Honorato [historiador – IPN] e parece estar em alinhamento e respeito a tudo que vinha sendo discutido, inclusive junto às comunidades negras, mas o título nos informa uma agência que sugere ao Projeto e ao Consórcio Porto Maravilha mérito em tudo que poderia significar o ressurgimento Valongo.

Havia uma tensão a respeito do projeto arquitetônico para visitação pública do Sítio do Cais do Valongo, os conselheiros do COMDEDINE reclamavam de não terem seu acesso ao projeto facultado pela prefeitura, na Subsecretária de Patrimônio Cultural, junto as comunidades e movimentos sociais cogitaram vetar o projeto, mesmo que isso pudesse acarretar em um novo soterramento.

É fundamental pensarmos nas possíveis estratégias de controle que podem tentar neutralizar o significado de patrimônios e memórias em disputa, para concretizar propostas que através da aparente produção de consensos, encobrem negociações decisivas para os agentes envolvidos e toda a população.

Daí a importância de destacar que diante dos vestígios do Cais e do volume de artefatos encontrados segundo os relatórios oficiais “a maior coleção de cultura material dos africanos já encontradas” (IPHAN, 2012, p.44), o movimento negro começa a exigir a construção de um memorial dedicado a “cultura negra”. Proposta essa que em algum momento foi reproduzida pelo então Prefeito do Rio Eduardo Paes. Muitos debates foram produzidos a respeito do valor, do significado do Sítio e dos artefatos para a cidade do Rio de Janeiro, para o Brasil, para o mundo, e principalmente [a proposta do MNU] para as comunidades negras que habitam a região portuária e da pequena África.

Na Revista Porto Maravilha Giovanni Harvey diretor da Incubadora Afro-Brasileira e componente do COMDEDINE [Conselho Municipal de Defesa dos Direitos dos Negros], diz que logo após a descoberta a prefeitura já pensava em transformar o Cais num monumento, um memorial a céu aberto, reconhecendo a demanda levada pelo Movimento Negro<sup>81</sup>. Mas no lugar do memorial foi construído um “circuito memorial”, o Circuito

---

<sup>80</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=czguVPF FAA>. Acesso em 01/03/2019

<sup>81</sup> Informativo produzido pela Assessoria de Imprensa do Porto Maravilha disponível em [www.portomaravilha.com.br/imprensa](http://www.portomaravilha.com.br/imprensa)



Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança africana<sup>82</sup>. O documento traz as seguintes justificativas

Celebração Africana em função de vários fatores: a) da importância histórica e cultural dos objetos remanescentes revelados pelas pesquisas arqueológicas executadas na região Portuária do Rio de Janeiro; b) a necessidade de socializar os diversos sítios arqueológicos existentes na região, associando o Cais do Valongo ao Cemitério dos Pretos Novos; c) a necessidade, portanto, de criar uma ordem urbana que redefina o sítio arqueológico do Cais do Valongo, através da sua vinculação aos diversos sítios arqueológicos da “Diáspora Africana e à Cultura Afro-Brasileira”; e) levando em conta que o ano de 2011 foi eleito pela ONU com “Ano Internacional dos Afrodescendentes”.

Distanciando-se bastante daquilo que buscava articular o movimento negro e comunidades negras junto à Prefeitura, pareciam ir, senão na contramão, em um lado diametralmente oposto. No Editorial da Revista com o título “Encontro de história, memória, ousadia e orgulho”, o prefeito diz sobre desafio da elaboração e criação do Circuito da Celebração Africana: “As obras do Porto Maravilha revelaram sítios arqueológicos que retratam a Diáspora Africana, verdadeiros marcos da cultura afro-brasileira que serão preservados” (PORTO MARAVILHA, 2011, p.2). Sandra de Sá Carneiro (2017) entende que esse caminho descrito pelo prefeito poderia levar a algo que está implícito na descrição acima, a exclusão na descrição da referência direta à “cultura afro-brasileira” dos seus aspectos de religiosidades negra de matriz africana.

Os diferentes agentes, grupos organizados ou não, movimentos sociais negros ou que se relacionam com bandeiras históricas das comunidades negras, quilombolas e povos de matriz africana especialmente e órgãos públicos, motivou um intenso debate incentivado pelo IRPH, sobre o qual se fundamentou a criação, pela Prefeitura do Rio de Janeiro, do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança africana, primeiro do gênero no Brasil.

Dulce Vasconcellos<sup>83</sup> do COMDEDINE diz que para a convocatória de audiência pública sobre a criação do Circuito da Herança Africana foi importante a mobilização e a participação de organizações dos movimentos sociais negros e instituições públicas ligadas tanto a promoção da igualdade racial, quanto de valorização e promoção da cultura negra [Fundação Cultural Palmares – FCP; Superintendência de Igualdade Racial do Governo do

---

<sup>82</sup> Decreto nº 34.803/11.

<sup>83</sup> Entrevista dada a Márcia Leitão Pinheiro, disponível em PINHEIRO, Márcia Leitão. Revitalização urbana e patrimônio e memórias no Rio de Janeiro: Usos e apropriações do Cais do Valongo, 2016.

Estado– SUPIR, Conselho Estadual do Negro – CEDINE; Coordenação Especial de Promoção da Igualdade Racial – CEPPIR e Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro.

O COMDEDINE<sup>84</sup> foi o principal veículo de diálogo com a Prefeitura do Rio, na figura de Washington Farjado, subsecretário de patrimônio cultural, intervenção urbana e arquitetura (SUBPC), o propósito dessa aproximação era a construção de uma “política do legado africano”. Nesse contexto, de cobrança social das comunidades negras locais, movimentos sociais negros e de aproximação entre esses agentes público foi criado o Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico do Circuito da Herança Africana.

Alguns pontos condensados entre agentes públicos e comunidades negras dentro do GT curatorial do Circuito foram que entre os direitos fundamentais da pessoa humana está o direito à memória. Ter direito à memória significa não apenas poder recordar e afirmar livremente sua própria história como obter seu reconhecimento social. A memória era referenciada como matéria-prima para a constituição da identidade social e respeitá-la seria, portanto, garantir a integridade do ser humano que nela alicerça o sentido de sua própria existência e de sua comunidade.

O GT, segundo imagem em anexo era composto por representantes do poder público [CDURP, COMDEDINE, Prefeitura] Iyalorixás e moradores da região portuária do entorno do Valongo [quilombolas e representantes de entidades culturais e memórias negras].

Dos trabalhos do grupo surgiu o Decreto nº 3.480 de 29 de dezembro de 2011 que cria o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e antes mesmo da publicação a Prefeitura anunciou ainda em 16 de novembro do mesmo o início das obras no Centro Cultural José Bonifácio um dos locais que compõem o Circuito.

---

<sup>84</sup> Conselho criado no ano de 1988 por meio da Lei nº 1370/88 com a missão de assessora a Prefeitura do Rio no desenvolvimento de políticas de combate ao racismo.



Mapa 7 Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana. Fonte [www.portomaravilha.com.br](http://www.portomaravilha.com.br)

Os locais destacados no mapa, seis ao todo, Cais do Valongo, Jardins do Valongo, Pedra do Sal, Largo do Depósito e o Instituto Pretos Novos são locais marcantes para a memória da cultura afro-brasileira. Nas palavras de Paulo Vidal, diretor do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural – INEPAC, o objetivo da Prefeitura era “ao criar o circuito, o que se quer é informar de maneira única e organizada. Nenhum pedaço dessa história pode ser perdido”<sup>85</sup>. A prefeitura pretendia criar assim uma narrativa que destacasse os supostos marcos históricos da memória da África na cidade, do “legado africano”.

Giovany Harvey, membro da Incubadora afro-brasileira e COMDEDINE, fala sobre a demora do poder público em inaugurar o Circuito, o Casarão José Bonifácio e da necessidade da sua patrimonialização dentro do conjunto de sítio patrimônio da humanidade atrelados ao tráfico e a escravidão:

Todas as vezes em que passava por aqui eu tinha o sentimento de vergonha por pisar na história de um País e de uma população. Se os postos de saída dos navios negreiros em Dakar e Cabo Verde são reconhecidos como Patrimônios da Humanidade, o Cais do Valongo certamente preenche todas as condições para ser reconhecido.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Informativo produzido pela Assessoria de Imprensa do Porto Maravilha disponível em [www.portomaravilha.com.br/imprensa](http://www.portomaravilha.com.br/imprensa)

<sup>86</sup> Informativo produzido pela Assessoria de Imprensa do Porto Maravilha disponível em [www.portomaravilha.com.br/imprensa](http://www.portomaravilha.com.br/imprensa)

O envolvimento da comunidade, das associações e instituições cultural e políticas da área, era sempre pontuado como essencial para a reconstrução desses espaços. “Sozinho, esse palacete é apenas um prédio, a cultura de um povo não vale nada sem a sua memória preservada” diz Émili Kalil que na ocasião do lançamento das obras do Casarão José Bonifácio representava ao Prefeito Eduardo Paes (VASSALO, 2015).

Elói Ferreira, então Presidente da Fundação Palmares, disse na abertura do Seminário Internacional “Herança, Identidade, Educação e Cultura: gestão dos sítios históricos ligados ao tráfico negreiro e à escravidão” que a criação do Circuito e as obras do Casarão estavam inseridas dentro de uma agenda de combate ao racismo e à discriminação.

Mas mesmo com a participação de entidades negras, lideranças religiosas e moradores da região, a organização do circuito não contemplou a todos, assim como as escolhas não deixaram de serem debatidas e contestadas. Exemplo é a escolha do Jardins Suspensos do Valongo. Quilombolas e movimento social negro definem o jardim como um elemento de apagamento das memórias e do passado da escravidão e das heranças africanas.

Dentro das articulações que envolvem a construção do Circuito da Herança Africana, é notável que grande presença das agências do Estado na construção do roteiro e na perspectiva da narrativa que se busca construir com ele. Porque mais que um passeio guiado não posso interferir ou garantir em sua totalidade a interpretação do visitante diante dos sítios e das memórias da escravidão, ele a conduz a uma leitura e um entendimento.

Diante disso, a prefeitura aceitando a construção do Circuito, tenta articular uma proximidade do Rio antigo, histórico do passado, ao Rio contemporâneo, moderno. Compõem a narrativa do passeio os ditos “marcos históricos” e as das obras de revitalização do Cais do Porto, o que de alguma maneira tenta levar a uma quase naturalização histórica da formação do espaço tal qual ele hoje é encontrado. De alguma maneira é para nós um retorno à divisão que se inicia no XX entre o Rio modernizado, europeu-branco e a cidade colonial, antiga, africana. Para tanto, dentro do passeio “caminhada cultural” que compõem o CHA [Circuito da Herança Africana], o ponto de partida e a chegada é no espaço meu Porto Maravilha, onde o visitante é levado a através de painéis conhecer a história da zona portuária, tendo o porto como elemento central.

Espaço localizado nas proximidades do Boulevard Olímpico entre o Mar e MAM. O passeio é oferecido pelo CDURP e a concessionário Porto Novo e MAR.<sup>87</sup>

Podemos identificar uma ação deliberada da prefeitura e do consórcio responsável pelo Porto de agenciar uma apropriação das “heranças africanas” e das memórias da escravidão da região portuária e da pequena África. Com o objetivo de instrumentalmente atrelá-las a uma ideia de “bem de consumo” e serviços ou comércio, que se somam a outros bens de consumo do rio que se queria produzir para os grandes eventos. Essa ideia retorna dentro do dossiê de candidatura da Unesco como justificativa de reconhecimento e patrimonialização do sítio, devido ao seu alto potencial de um turismo de memória, voltado principalmente para uma classe média branca e também negra que ganhou algum espaço no Brasil dos últimos anos. Mas, sobretudo, nos Estados Unidos, a quem se acredita ser o principal público de um turismo de memória de bens culturais e patrimoniais ligados a escravidão negra.

Reconhecendo essa tentativa de comercialização das memórias da escravidão e das heranças negras da região, as comunidades negras iniciam uma disputa pela percepção que se tem do lugar. Passam a oferecer outros passeios e outros lugares de memória para compor o Circuito da Herança Africana que não apenas os seis estabelecidos pelo decreto municipal. O Memorial dos Pretos Novos e guias autônomos organizam passeios pelo circuito nos quais a história da região é contada tendo o samba e outras heranças negras como fio condutor de referência.

---

<sup>87</sup> Disponível em Revista Porto Maravilha e no site portomaravilha.com.br



Mapa 8 Mapa Pequena África. Fonte: [www.passadospresentes.com.br](http://www.passadospresentes.com.br)

Na imagem acima o número de locais de memória da escravidão e das heranças africanas triplicam em comparação com os seis estabelecidos pelo circuito oficial. Dentro do território da Pequena África surgem instituições importantes e que produzem outras leituras do circuito, são elas: o Centro Cultural Pequena África de Rubens Confete e a Casa de Tia Ciata, dirigida pela sua bisneta, Gracy Mary Moreira.

Em entrevista recente Gracy Mary diz que:

“Nós estamos realmente resgatando isso, porque não é uma coisa simbólica, é algo concreto o que chamamos de 'Pequena África'. É histórico! Tem a Pedra do Sal - que é tombada; o Cais do Valongo, que é um porto onde desembarcavam os escravos africanos; o Memorial dos Pretos Novos, tudo fazendo parte desse contexto. Isso daqui é um circuito de herança africana. Então, não tem como não dizer que isso aqui não é a 'Pequena África’”<sup>88</sup>

A Casa de Tia Ciata oferece ainda o passeio “Caminhos de Ciata”, que é uma das leituras possíveis da Pequena África como um território-memória e como eixo estruturante de suas interpretações históricas na figura dos africanos que aqui desembarcaram, dos remanescentes de quilombo e no samba como uma produção decorrente desse complexo civilizatório negro-brasileiro.

<sup>88</sup> Veja mais em [www.bol.uol.com.br/entreterimento/2016/11/22/bisneta-de-tia-ciata-mantem-legado-historico-do-samba-carioca-na-pequena-africa.htm](http://www.bol.uol.com.br/entreterimento/2016/11/22/bisneta-de-tia-ciata-mantem-legado-historico-do-samba-carioca-na-pequena-africa.htm)

Os movimentos sociais negros recuperam ainda com a inserção desses outros lugares de memória no circuito, uma narrativa da região como um histórico polo de resistência populares frente aos projetos do governo de revitalização da região portuária que remontam ao final do século XIX e XX. O emblemático Cortiço do Cabeça de Porco, as Barricadas da Saúde, que marcaram o imaginário social e político da cidade, mais conhecidas como Revolta da Vacina, onde populares questionavam as ordens higienistas implementadas pelo uso da força pelo governo republicano (SEVCENKO, 2003; CHALHOUB, 1996).

No início da república e das reformas urbanas e sociais, o foco da resistência foi a região portuária e a Pequena África. Trabalhando com a tática da mandingagem, da malandragem, ou como diz Claudio Honorato no vídeo 4º Roda do Cais do Valongo<sup>89</sup> “a tática [o **jogo/mandingagem**]<sup>90</sup> é a arma do fraco que se desenvolve na luta”. Os revoltosos entrecruzaram o que Simas e Rufino definem como campo de batalha e campo de mandinga, sendo esse a poética e campo de batalha política (2018, p.107).

Dizem as memórias e a oralidade da região que durante a Revolta da Vacina, os revoltosos, massivamente capoeiras, montaram barricadas com sucatas de ferro ou armas velhas, ou armas de argila cobertas com uma espécie de um papel laminado, e se posicionaram em posição de conflito. Diante do suposto arsenal em domínio dos revoltosos e capoeiras as autoridades resolveram por bem enviar a marinha para o conflito e o Navio Teodoro, um navio de guerra, foi ancorado na Baía de Guanabara

Em 2014, por exemplo, aconteceu a realização da segunda edição do evento “Herança Africana – Intervenções Urbanas no Caminho do Porto”, na “Semana da Herança Africana”, no mês de maio, promovido pelo Centro Afro Carioca de Cinema e o Prêmio Porto Maravilha Cultural. Criado por Zózimo Bulbul, em 2012, o tema daquele ano foi “Herança Africana: Reverência a todos os Africanos que por aqui passaram”. Esse evento, que já teve pelo menos três edições, faz parte do calendário da agenda afro-carioca. O encontro, que homenageia personalidades negras brasileiras que se destacam em várias áreas, é composto por gastronomia, música, encenação de culto religioso, dança e cortejo que sai do Largo da Prainha (perto da Pedra do Sal) para o Cais do Valongo.

Cabe lembrar ainda, que a força da candidatura do Valongo à patrimônio da humanidade está na sua dimensão simbólica. Elementos que documentam a diáspora africana e ganha ainda mais legitimidade por sua localização dentro de uma região da

---

<sup>89</sup> Disponível em [www.youtube.com/beguekabula](http://www.youtube.com/beguekabula). 2012.

<sup>90</sup> Grifo nosso.

cidade de tradicional e ininterrupta presença africana como testemunham os vestígios do Cemitério dos Pretos Novos, que denuncia o passado, e o quilombo pedra do sal, trazendo a luta pela reparação até os nossos dias. A isso, se soma o fato de o cais ter diante de si o prédio Docas Pedro II [Docas André Rebouças], a primeira grande obra civil construída no império sem utilização de mão de obra escrava, e também por ter sido realizada sob direção do primeiro engenheiro negro formado pela escola politécnica, André Rebouças.

A força simbólica dessa vizinhança, onde o cais representa a tragédia e o prédio Docas Pedro II materializa a superação dessa tragédia em parte contribui de forma expressiva para dar ainda mais transcendência ao bem candidato. A candidatura para garantir o valor simbólico do bem, foi estruturada a partir de um tripé; o próprio cais do Valongo, o Instituto dos Pretos Novos, e o Quilombo Pedra do Sal. Com isso, nós referenciamos o passado, e enfatizamos a disposição, a presença e a luta por reparação até os nossos dias.

As disputas pelos sentidos, pelo nome, e por representatividade do Prédio das Docas Pedro II ou Docas André Rebouças demonstra como o Sítio do Cais do Valongo, o Circuito da Herança Africana e a própria Pequena África tem seus sentidos e usos alargados pelas agências negras que produziram um calendário cultural, político e religioso.

Em junho de 2011, por exemplo, foi realizada no Cais do Valongo uma cerimônia (veiculada na internet) pelos sete dias da morte do intelectual, ex-senador e ativista negro Abdias Nascimento, autor de livros importantes sobre a questão do negro e do racismo no Brasil, como O Quilombismo, O Genocídio do Negro Brasileiro, dentre outros. Um ano depois, em março de 2012, aconteceria uma segunda cerimônia chamada de “1 ano no Orum de Abdias Nascimento”, também registrada em vídeos, fotografias e textos divulgados na internet, quando Elisa Larkin Nascimento, viúva de Abdias, pronunciou um discurso em sua homenagem diante das pedras do cais.

O que essas agências negras nos querem fazer ou podem nos fazer enxergar é que mesmo diante das presenças, a lógica do colonialismo ainda é a da ausência na presença. Isto é, a presença de um discurso de valorização de uma herança africana, agenciado pelo poder público a partir de uma perspectiva hegemônica externa às experiências das comunidades negras, contém um forte discurso de silenciamento e apagamento de lugares, espaços e memórias da escravidão. Em alguns momentos a centralidade dada ao Cais do Valongo que por sua monumentalidade, em termos técnicos ocidentalizados, joga uma outra camada de encobrimento e silenciamentos sobre os outros bens culturais que



integram o circuito da herança africana ou os outros marcos histórico e de memória da região da Pequena África.

É possível perceber isso antes e depois da montagem da proposta de candidatura do Sítio do Cais do Valongo a patrimônio da humanidade, onde a equipe técnica reconhece a possibilidade da patrimonialização a nível mundial dentro de um conjunto de bens materiais ligados a escravidão negra no mundo. Tal afirmativa é recorrente diante das afirmações de ser o Valongo o maior vestígio da escravidão negra fora do continente africano, tanto em dimensões físicas, de extensão da área, de conservação dos vestígios, quanto de uma justificativa simbólica, de excepcionalidade como produto dessa monumentalidade física. Na nossa percepção, isso pode produzir um encobrimento de outras memórias da escravidão a partir de uma excessiva e não atoa centralidade dada ao sítio. Preocupação que também identifica nos discursos e denúncias dos movimentos sociais negros e demais entidades negras de cultura e memória da região da pequena África nas audiências públicas sobre o Valongo e região portuária.

A respeito desses novos encobrimentos e de outras demandas históricas da Comunidade Quilombola da Pedra do Sal, Damião Braga, então Presidente do Conselho Diretor do Quilombo Pedra do Sal diz da importância de valoração para além do complexo escravista do Valongo, mas do território da pequena África que incluem os quilombolas da pedra do sal e o Cemitério dos Pretos Novos, base indispensável para o processo de candidatura a patrimônio da humanidade:

[...] O Cais do Valongo não avança sozinho nesse processo, existe um tripé que encaminha essa candidatura. É o Cais do Valongo, propriamente dito, o Quilombo Pedra do Sal e o Cemitério Pretos Novos. Mesmo a gente sendo importante para que o Estado brasileiro avançasse no processo dessa candidatura junto à Unesco, mas nos viram as costas [...] <sup>91</sup>.

Em audiência pública no ano de 2018, Milton Guran, antropólogo e um dos membros do Comitê Científico do Projeto Rota dos Escravos/UNESCO, reforça a importância do trabalho junto às comunidades e aos movimentos sociais negros, grupo que ele se refere como base da candidatura. E que esse grupo foi um dos mais ativos e importante na garantia que essa memória não fosse novamente soterrada, informação que consta na Carta do Valongo de 2011. O que suplanta por vez a ideia de que se deve à Prefeitura do Rio a iniciativa de não recobrir o sítio encontrado.

---

<sup>91</sup> Audiência pública da Comissão Permanente de Cultura da Câmara de Vereadores da Cidade do Rio de Janeiro realizada em 11/08/2017 com o tema “Área portuária, Pequena África e políticas culturais”.

Segundo Damião, o referido “abandono” das comunidades negras pelo poder público se intensificou após o reconhecimento como patrimônio da humanidade do Sítio Cais do Valongo;

Então, avançamos no processo da candidatura. Hoje nós temos o sítio arqueológico, no caso, do Valongo, reconhecido como patrimônio mundial na condição que já foi citada pelo Presidente da Comissão de Cultura, mas ainda continuamos à mercê do setor imobiliário, que explora nossa região, e do próprio Poder Executivo, tanto Municipal, Estadual como Federal, que dá as costas para a nossa comunidade<sup>92</sup>.

Além do descaso histórico com os quilombolas da Pedra do Sal, Damião estava na ocasião fazendo uma denúncia desse “dar as costas” do poder público em relação do compromisso assumido pela Lei nº 5.781 que cria a Área de Especial Interesse Cultural (AIC) do Quilombo Pedra do Sal. Dizia que após o reconhecimento do Valongo não seria razoável imaginar que as famílias quilombolas, tidas como herdeiras diretas dos negros escravizados, fugidos, alforriados “não sejam reconhecidas pelo município [...] e que garantam a sua presença no espaço da Cidade com dignidade, respeito e, sobretudo, proteção à sua herança histórica e cultural”<sup>93</sup>.

A partir dessas denúncias e da inexistência de políticas públicas específicas para as comunidades negras e quilombolas o projeto de Lei que cria a AIC Quilombo Pedra do Sal passou de esperança para inoperante, do ponto de vista prático, isto é, que pudesse contribuir para garantir a principal demanda dessa comunidade, o seu território.

O processo de reconhecimento do Quilombo Pedra do Sal é de 2005, nas palavras de Damião “o único contingente humano dentro da zona portuária reconhecido como patrimônio afro-brasileiro”. Mas que mesmo assim eles vivem dentro de uma zona do esquecimento produzido em muitas instâncias pela negligência do poder público. A comunidade quilombola composta de 25 família possui apenas três famílias morando no território reivindicado e reconhecido.

Damião entende que a tramitação e aprovação naquele momento da Área de Interesse Cultural do Quilombo Pedra do Sal foi uma estratégia do então Prefeito Eduardo Paes de blindar o seu governo das críticas e denúncias de racismo na resolução das demandas dos quilombolas. O que nos leva a imaginar que a aprovação da lei é uma espécie de acordo que pudesse diminuir as denúncias e assim não comprometer a candidatura do governo brasileiro junto a Unesco do Sítio cais do Valongo como patrimônio da humanidade.

---

<sup>92</sup> Idem.

<sup>93</sup> Texto da Lei nº 5.781 de 2014.

Na mesma ocasião Merced Guimarães, do Instituto dos Pretos Novos (IPN) diz reforçando a ideia do quão importante é a luta pela memória e que ela se entristece quando percebe que está diante de um Estado que:

Tenta apagar para sempre a memória de uma época nefasta como a escravidão africana e, principalmente, tentar encerrar cada vez mais a história de um povo que chegou aqui, ao Rio de Janeiro, ganhando a denominação de pretos novos; ou seja, mulheres, crianças e adolescentes<sup>94</sup>.

Merced destacava ainda o fato de que existe uma disputa entre as instituições e que cada vez mais cada um tem pensado “em si”, quer dizer, nas suas instituições esquecendo de como essas memórias se relacionam e de como uma ação conjunta de todas as instituições poderia gerar benefícios partilhados. Merced informa que hoje o IPN funciona sem ajuda do poder público e que a memória do país “está sendo avassalada por questões políticas e por má gestão” e que é dever do Estado promover a preservação de sítio como o dos Pretos Novos.

A Vereadora Marielle Franco<sup>95</sup>, na audiência, destacou a importância do direito à memória para uma sociedade verdadeiramente democrática e se juntou às falas que a antecederam combatendo a ideia de uma hierarquização das memórias, onde as memórias negras são subalternizadas ou secundarizadas diante de outras memórias de pretensão hegemônicas, brancas ou memórias de eventos ou personagens negros, mas produzidas numa perspectiva hegemônica. Encerra reforçando o quanto momentos como o da audiência e as mobilizações das comunidades negras ali presentes são importantes para a condução das lutas pela garantia do direito de celebrar a ancestralidade e a diáspora africana.

Marcelo Dias que na audiência representava o Movimento Negro Unificado, inicia destacando os valores gastos para o que ele chama de “espaços administrados pela branquitude” da cidade do Rio de Janeiro; questionando quanto irá ser gasto na preservação da memória dos africanos no Brasil, no estado e na cidade. Ele afirma que diante disso é importante fazer o debate da reparação histórica para o povo negro, que em suas palavras seria o mesmo que “a ocupação dos nossos espaços”.

---

<sup>94</sup> Audiência pública da Comissão Permanente de Cultura da Câmara de Vereadores da Cidade do Rio de Janeiro realizada em 11/08/2017 com o tema “Área portuária, Pequena África e políticas culturais”.

<sup>95</sup> Marielle Franco, socióloga e feminista negra, eleita vereadora em 2016 e assassinada em 14 de março de 2018. Vítima de uma sociedade e um Estado que criam, preservam e promovem um ambiente para uma política de morte da população negra, inclusive os impedindo de poder lembrar a si e de produzirem e celebrarem as suas memórias da escravidão e as heranças africanas.

Passa então a defender sobre a necessidade de o povo negro retomar o prédio Docas Pedro II, aquele que seria “o espaço mais importante para o povo negro nesta cidade”. Recupera a construção do documento *Recomendações do Valongo*, um acordo coletivo das comunidades negras e do poder público pela proteção e valorização do Sítio Cais do Valongo, já apresentado anteriormente e que em relação ao Prédio Docas Pedro II traziam algumas reivindicações, entre elas a troca do nome para Docas André Rebouças; o encaminhamento do pedido de tombamento do prédio e de sua pedra fundamental ao IPHAN<sup>96</sup>. Além da construção de um centro/memorial de referência da herança africana no local. “Não simplesmente um museu, mas queremos ali uma biblioteca, porque os livros de Abdias do Nascimento, o livro de nossas escritoras negras, os livros dos nossos escritores negros têm que estar naquele espaço”.

O prédio das Docas é ocupado irregularmente há dezoito anos pela organização da sociedade civil, Ação da Cidadania, cedido pelo Ministério Público Federal [MPF]. Segundo os próprios administradores da Ação da Cidadania apenas 10% do prédio é ocupado com as instalações da organização. O movimento negro articula a desocupação do prédio, que passa agora a ser cedido ao IPHAN e passaria a abrir uma memória do Valongo e da herança africana e abrigaria o Centro Nacional de Folclore e o Museu Edison Carneiro. Isso foi tema durante a 84ª Reunião do Conselho Consultivo do IPHAN que decidiu por tombar o Prédio Docas Pedro II, segundo a Presidenta Kátia Bogéa, “A ideia também que vimos construindo junto aos movimentos negros é ter esse contraponto: local de chegada da escravidão e, em frente, a superação. O exemplo de superação do próprio Rebouças”.

Marcelo Dias encerra sua participação na audiência da Câmara de Vereadores retomando o abusivo gasto previsto para a construção do Museu do Amanhã enquanto o IPN e o Quilombo Pedra do Sal estariam abandonados. “Tudo para a branquitude nada para a negritude”. E diz que a luta contra o racismo não é um problema do negro, porque o racismo não é um problema somente do povo negro, mas de toda a sociedade brasileira, e que os esforços políticos e financeiros para preservação e manutenção dos lugares e espaços de memória da escravidão e das heranças africanas são ações de combate ao racismo.

Visitar as memórias da escravidão a partir de uma perspectiva negra é também um processo de revisitar o colonialismo, o racismo, os silenciamentos e apagamentos que

---

<sup>96</sup> Conforme identificado em Ata do Conselho Consultivo do IPHAN de 24 de novembro de 2016 na 84ª Reunião ordinária. O Processo de Tombamento nº 1661-T-2012 foi

historicamente essas comunidades foram alvos e a partir daí construir estratégias de não apenas sobreviver, mas de se reconstruir. Buscar existências que foram soterradas e que estão subterrâneas dentro de um discurso de nacionalidade homogênea que por meio da promoção da miscigenação exerce uma política de morte da memória negra.

Em 2012, houve um pedido de tombamento<sup>97</sup> apresentado pelo COMDEDINE e CEDINE ao IPHAN sob a justificativa das recentes “redescobertas” dos vestígios do antigo cais do Valongo e outros traços importantes da presença e da herança africana na região portuária tendo como marcos o antigo cais do Valongo e o prédio docas Pedro II.

Considerando aquilo que definimos como *necropolíticas das memórias negras*, podemos identificar ações de apagamento, silenciamento e morte da memória mesmo dentro de ações do Estado brasileiro que são de identificação, reconhecimento e preservação do patrimônio cultural. Um dos pareceres apresentados durante o desenrolar do processo, mas que logo foi abandonado, como elemento de argumentação, dizia que “a não utilização no desenvolvimento do projeto por André Rebouças da mão de obra escrava não indica uma proposta especificamente abolicionista”, sob argumento dessa ser uma exigência legal do Império para concessão de subsídios (IPHAN, 2016, p.33).

O parecerista<sup>98</sup>, homem branco, especialista em história das armas e das fortificações no Brasil, passa a construir a tese de que a ligação entre o prédio das Docas e a movimento antiescravista era muito fraca, ao ponto de não se sustentar. E que o valor do bem alvo daquele parecer se ampliaria caso não ficasse limitada a escravidão e aos aspectos de negritude de André Rebouças, mas que fossem ressaltados o papel de Rebouças e das Docas na questão portuária e de modernização da cidade do rio de janeiro. Um esforço deliberado de produzir um valor patrimonial ao bem cultural que silenciasse e desaparecesse o elemento racial tanto do engenheiro responsável pela obra, como da simbologia do não uso de mão de obra escrava, uma vez que Rebouças era abolicionista. Sugere uma alteração de justificativa, que sai da relação das Docas com o Valongo e o fim do regime da escravidão para uma perspectiva “cuja linha conceptual é a atividade portuária” (*Ata 84 Reunião, p.33, 2016*)

Perspectiva logo abandonada, e que reflete o racismo institucional, epistêmico e de negação do direito à memória de uma parcela significativa da população brasileira. Em

---

<sup>97</sup> O prédio foi tombado em caráter emergencial ainda em 2012 conforme Diário Oficial de 27 de agosto de 2012.

<sup>98</sup> Pesquisador especialista em história das armas e das fortificações no Brasil, membro do conselho de Curadores do Museu Militar, é de família tradicional e militar do Rio de Ja

seguida os pareceres técnicos voltam a corroborar a justificativa apresentada pelos solicitantes de:

[...] “afirmação de sua identidade... [e da] equidade de direitos e oportunidades”, o que viria ao encontro do disposto no art. 216 da Constituição Federal sobre constituir patrimônio cultural brasileiro bens de natureza material e imaterial referentes à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade, e constituir-se o prédio remanescente da atuação profissional de André Rebouças na área portuária da cidade. Sugere assim que o tombamento se faça, respectivamente, pelo valor etnográfico [...] Ressalte-se, por tais motivos, a relevância da área para a identidade negra (Ata Conselho Consultivo do IPHAN 24/11/2016, p.34-)

No fragmento citado acima, a figura de André Rebouças volta a ser aproximada de uma memória ligada a um dos “diferentes grupos formadores da sociedade” e a relevância da área para as identidades negras. É preciso destacar ainda a indicação da inscrição do bem tombado para o livro do Tombo “Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico”, pelo seu reconhecido valor etnográfico. Ação de valoração e valorização que também identificamos como produto de uma hierarquização de memórias a partir de uma perspectiva de valores pretensamente hegemônicos. Não necessariamente a indicação para o livro de Tombo Etnográfico, mas o fato de que não houve a indicação de inscrição das Docas, aquele que é a primeira obra de arquitetura de modernização do Porto da cidade do Rio de Janeiro para o Livro Histórico. Historicamente esse “valor etnográfico” atribuído ao livro de Tombo do IPHAN foi construído na procura de um Outro diante do “nós nacional”, de uma memória eurocentrada. Bens que “personificam as representações do Outro<sup>99</sup> nacional do IPHAN” (PAIVA, 2012, p.35)

No parecer final Arno Wehling<sup>100</sup>, historiador e membro do conselho consultivo do IPHAN, sugere o tombamento e a inscrição no livro do tomo histórico e etnográfico destacando a relevância histórica do prédio diante de um esforço de modernização da cidade, mas retoma “figura emblemática da resistência à escravidão, André Rebouças (p.43). E a relevância da área para a identidade negra.

Durante a reunião do conselho foi destacado ainda pela presidenta do IPHAN, a relação que a instituição tem feito com os movimentos negros a respeito do uso e ocupação do prédio e que existe um entendimento entre eles de que não se pode pensar num sítio como esse, que poderia se tornar patrimônio da humanidade, sem um museu ou um memorial próximo ao sítio para que o visitante pudesse ter a oportunidade de compreensão

---

<sup>99</sup> Cultura popular, cultura negra, por exemplo.

<sup>100</sup> É desde 1996 Presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB

da complexidade do empreendimento colonial da escravidão e da diáspora africana como possibilidade de reconstrução dos negros no Brasil.

A pertinência de se pensar a respeito das narrativas produzidas pelas instituições de memória sobre as memórias da escravidão se dá, como já apontado no capítulo dois, do entendimento que a patrimonialização [ou prática patrimoniográfica] é uma prática historiográfica (CAVALCANTE, 2016) que tem sido historicamente produzida a partir de uma perspectiva hegemônica, branca, colonialista de tempo, valoração e integração de bens culturais da herança africana a uma grande narrativa nacional, universalista e que secundariza, quando não elimina, as memórias negras.

A partir da ideia da patrimonialização como escrita da história, olhamos as agências das comunidades negra na busca de compreender o reposicionamento que elas produzem na memória sobre o negro, a memória colonial produzida a partir de uma perspectiva que é exterior às experiências dos corpos e sujeitos negros, para uma memória contracolonial, negra, que é produzida pelas experiências dos corpos e sujeitos negros e negros.

A reivindicação e a participação desses diversos atores na patrimonialização do Sítio Cais do Valongo e principalmente suas leituras acerca desse patrimônio e de outros da região da Pequena África deixam interpretações em aberto. Escolhemos focar em três deles, afroreligiosos ou povos de santo; quilombolas; e movimentos sociais negros, que geralmente são diversos em sua composição, agendas, demandas, ainda que muitos sujeitos transitem em todos eles ou entendem que todos integram os movimentos sociais negros brasileiros. Poderíamos inclusive aceitar que afroreligiosos e quilombolas estariam representados dentro da categoria movimentos sociais negros, mas a pesquisa nos mostrou que eles possuem distintos usos, sentidos, apropriações e instrumentalizações do bem patrimonializado e de outras memórias da escravidão, e por isso identifica-las como interdependentes, mas autônomas entre si.

O Circuito Histórico de Celebração da Herança Africana atravessado por esses três sujeitos possui uma conotação política, estando entre as agências por legitimação e combate ao racismo e a discriminação, e as agências de *atração*, que acabam por folclorizar e domesticar as existências e práticas culturais negras dentro de uma narrativa universalizante de alteridade. Assim, os próprios legados africanos são objeto de disputa, seja política, econômica, cultural ou ontológica. A região portuária da Pequena África pode não ser o epicentro das disputas pelas memórias da escravidão e das heranças africanas, mas concentra grande parte desses elementos, seja de conflitos, apropriações e

instrumentalizações dessas memórias. Ainda o é, desde o século XIX, espaço de tensão e de disputa.

Um novo percurso dentro do mesmo do Circuito da Herança Africana, constitui tanto uma contra narrativa, como um contra uso, um contra passeio. São questões de “uso social” e político que perpassam os bens patrimonializados, os diferentes atores interessados de diferentes maneiras ética, estéticas e políticas no passado, não ficando restrita ao interesse dos especialistas (CANCLINI, 1997, p.203).

Dentro desses outros usos ou *contra-usos* destacamos: 1) “Os Ancestrais do Valongo - Centenário de Abdias do Nascimento, evento [foto abaixo] realizado em 14 de março de 2014, organizado pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros [IPEAFRO<sup>101</sup>], que reuniu em torno de sua programação, Luiaz Bairros, Sueli Carneiro, *Kabenguele Munanga*, *Wande Abimbola* [ex-reitor da universidade *Obafemi Awoloko – Ilé Ifé/Nigéria*] Lilian Thuram [ex-jogador, da *Fondation Lilian Thuram d’Education contre le racisme*] Leda Maria Martins, Nei Lopes, Mãe Beata, Mãe Edelzuíta e Mãe Celina. A atividade contava com apresentações musicais, palestras e mesas-redondas, encenações teatrais e exposição de obras de Abdias Nascimento. O evento era parte das comemorações dos 20 anos do Projeto Rota dos Escravos e da Década Internacional dos Povos Afrodescendentes da ONU.



Figura 16 Folder do evento "Os Ancestrais do Valongo - 100 anos de Abdias do Nascimento. Fonte: Página do Ipeafro no Facebook. [www.facebook.com/ipeafro1](http://www.facebook.com/ipeafro1)

<sup>101</sup> Fundado por Abdias do Nascimento em 1981.



Conforme narra Márcia Leitão Pinheiro (2018), ao final da tarde um cortejo “Rito do nascimento” saiu do prédio Docas Pedro II em direção ao Valongo, com personagens que remetiam ao Teatro Experimental do Negro<sup>102</sup>; à Revolta da Chibata; e aos cultos afro-brasileiros. Todos esses elementos passaram a compor a rua e as escadarias do Sítio Cais do Valongo. As três Iyalorixás passaram a conduzir uma parte da cerimônia inter-religiosa [candomblecistas, católicos, protestantes e povos ciganos<sup>103</sup>] de dentro do Sítio, pisando as pedras do Valongo, cantaram, rezaram e fizeram oferendas aos ancestrais e aos orixás. É relevante destacar que outras partes da cerimônia religiosa aconteceram dentro da área de proteção do Sítio Arqueológico, mas respeitando os limites das pedras do Cais, sobre as quais permaneceram apenas as Iyalorixás, assim como acontece na Lavagem do Cais do Valongo<sup>104</sup>.

Abdias Nascimento recebia assim as homenagens e comemorações do seu centenário sobre as pedras do Cais do Valongo, passando simbolicamente a “comer” junto com os orixás e ancestrais

2) O Evento “Herança Africana – Intervenções Urbanas no Caminho do Porto”, iniciou no ano de 2012, logo após a descoberta dos vestígios do Valongo. Retoma a ideia de um evento também realizado por ele em 1978 em celebração pelos 90 anos da abolição idealizado por Zózimo BulBul, homenageado *in memoriam*. O cartaz de divulgação traz uma frase de BulBul “herança africana, reverência a todos os africanos que por aqui passaram”, além de outros elementos que reforçam o que foi a obra do cineasta negro, uma reflexão sobre a presença do negro no País e na cidade do Rio de Janeiro.

Antes de seu falecimento Zózimo BulBul falou sobre o Valongo:

O Cais do Valongo tem uma importância muito grande para nós afro-brasileiros. Foi por ali que chegamos aqui. [...] E nós temos que participar, olhar com calma e sabedoria para o africano presente neste continente. A simbologia de estar nestes espaços nos leva à mudança de hábitos, conceitos e subjetividades. Temos que mergulhar de forma consciente em nossa história, em nossas memórias.

Nessa entrevista ele já alerta para a necessidade de um mergulho em nossa memória e de como isso nos levaria a mudanças, de conceitos e subjetividades. Zózimo parecia

---

<sup>102</sup> Abdias do Nascimento foi um dos fundadores do Teatro Experimental do Negro em 1944, com o objetivo de valorização social do negro no Brasil, através da educação, arte e cultura. Além de denunciar os equívocos alienantes dos ditos estudos afro-brasileiros e de fazer que o negro tomasse consciência objetiva da sua condição social.

<sup>103</sup> A parte do culto religioso que não era de matriz africana aconteceu dentro em área fora das pedras do cais do Valongo

<sup>104</sup> Nosso terceiro exemplo de agências negras e contra-usos, está explorado ainda na página

também sentir necessidade de um outro cabedal conceitual para melhor compreender as relações das comunidades negras com o sítio, seus usos e significados, para além dos pressupostos hegemônicos tão desgastados nos estudos da memória. Mas essa mudança é também na experiência negra na cidade do Rio e no seu fazer o mundo. O Cais é para ele lugar de experiência e de referências.



*Figura 17 Evento Herança Africana - Largo da Prainha. Fonte : GUIMARÃES 2015, p.318.*

No evento “Herança Africana – Intervenções Urbanas no Caminho do Porto” houve também um cortejo que saiu já à noite da área do Largo da Prainha, Pedra do Sal e dirigiu-se para o Cais do Valongo, num percurso de cerca de 1 quilometro, sendo conduzido por sacerdotisas do candomblé que incensavam o caminho, e por candomblecistas que tocavam e dançavam.

A Projeto Cultne<sup>105</sup> documentou a celebração e entrevistou o bailarino Rubens Barbot que disse:

Eu acho que em realidade este ritual, que nós estamos fazendo hoje, ele já existia com o Zózimo Bulbul, com Abdias do Nascimento, com Mercedes Baptista e outros tantos que vieram antes da gente e ensinaram a gente a teimar, persistir com a nossa cultura negra [...] Porque para a gente o que nos falta é memória. O negro brasileiro tem muito pouca memória. A gente procura livros para saber dos nossos ancestrais e a gente não

---

<sup>105</sup> Projeto de documentação que se propõem a ser o maior acervo digital da cultura negra brasileira. Já são 35 anos montando um valioso acervo sobre a história do negro no Brasil. Mais informações em <http://www.cultne.com.br/>

encontra. Então, eu espero que a partir daqui esta história seja escrita a respeito da nossa existência hoje não só no Rio de Janeiro como no Brasil inteiro.

O entrevistado ressalta a ausência das memórias negras nas narrativas hegemônicas sobre a história do Brasil. Enfatizou ainda a importância de práticas de memória em espaço público como condição de composição e visibilidade de uma memória, que, para ele, tem sido ignorada e silenciada, por isso, ausente nos livros.

3) A Lavagem do Cais do Valongo que se iniciou em 2012, após a abertura do Sítio à visitação pública, teve sua origem após as Iyalorixás convidadas pela equipe de arqueologia para contribuir na identificação dos artefatos encontrados identificaram nos objetos retirados na escavação uma carga espiritual muito grande e que era preciso realizar algo para aliviar o fardo de dor e medo que marcava o local.

Inspirada na tradicional lavagem do Bomfim em Salvador propuseram assim um ritual de limpeza e purificação e de homenagem aos espíritos dos ancestrais que cruzaram como cativos “essa porta de entrada às Américas”, segundo Mãe Celina de Xangô. Junto com Mãe Edelzuita de Oxaguiã e Mãe Beata de Imenjá e em consulta aos ancestrais, receberam a orientação de ainda em 2012 iniciaram as atividades, quando já haviam sido abandonadas as expectativas da construção do memorial da escravidão e da cultura afro-brasileira articulado dentro do GT Curatorial.

Essa dimensão sagrada reconhecida no Cais do Valongo e no cemitério dos Pretos Novos pelos povos de terreiro se dá pela crença da Pequena África como esse portal de chegada e partida para a reconstrução do ser negro. Para Mãe Edelzuita<sup>106</sup> na região do Valongo está a raiz de toda a ancestralidade afro-brasileira. Narra que a presença da força de Xangô, o orixá vivo, responsável por cada homem, mulher, osso e pedra, e símbolo da justiça está assentado nas pedras do Valongo e em toda a “Pequena África”, como terra e o terreiro de Xangô.

Após o ressurgimento do Cais do Valongo foi realizada pelo menos em três anos consecutivos a lavagem do valongo. Cabe destacar que a primeira lavagem aconteceu em julho de 2012, na ocasião da inauguração da primeira fase das obras e em 2014 o Decreto 5.820 de dezembro de 2014 que dispõe sobre o dia do Rio de Janeiro como patrimônio da humanidade, 1º de julho, inseriu no calendário festivo da cidade a Lavagem do Cais do Valongo.

---

<sup>106</sup> Fala em Audiência Pública na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro.



Figura 18 Cartaz da 5ª Lavagem do Cais do Valongo. Fonte: [www.portomaravilha.com.br](http://www.portomaravilha.com.br)

Durante a Lavagem, que acontece regularmente uma vez por ano, as Iyalorixás e os adeptos das religiões de matriz africana vestem trajes litúrgicos e de festa, e alguns trazem consigo, paramentas, instrumentos musicais religiosos, atabques, agogo e agbês. A festa conta ainda com a presença de populares, tutistas, afroreligiosos em geral e diversos setores e componentes dos movimentos sociais negros para realizam o ato simbólico-mágico da lavagem das pedras do cais do valongo e da imperatriz.

A Praça Jornal do Comércio é completamente tomada, em média são mais de 100 pessoas de público para acompanhar a cerimônia. Marcham em cortejo cantado e dançado da Praça do Comércio ou de outros lugares de referência para a história e à memória do negro na cidade, guiados até as escadarias do Valongo pelas Iyalorixás e pelo afoxé filho de gandhi.



Figura 19 III Lavagem do Cais do Valongo, 2014. Fonte: GUIMARÃES, 2015, p.318.

Após a finalização do Cortejo são cantados e entoados orikis e preces aos orixás pelas lideranças e religiosos de matiz africana e por último os populares. Uma certa estrutura, como barracas, aparelho de som e uma festa que se dividia em três momentos, cortejo, ritual religioso, de reza e agradecimentos e apresentações musicais e teatrais. Flores brancas e água de cheiro são jogadas sobre as pedras do valongo. Mãe Edelzuita ressalta as saudações aos ancestrais como ponto central do evento.

Nas atuações dessas iyalorixás, existe um reforço dos vínculos entre os antepassados que capturados desembarcaram no cais, os que foram enterrados nos Pretos Novos, e os seus descendentes que estão vivos.

Para Mãe Celina de Xangô, “o Cais do Valongo veio toda a minha história. [...] História tanto ancestral familiar, quanto ancestral espiritual. A gente tá contando toda uma história que nos foi escondida, que nos foi negada” (ONU Brasil 2014). Segundo ela, o reconhecimento deste marco histórico deve ser dado em “respeito e reparação com a escravidão, respeito e reparação com o culto ancestral, com a mãe de todos que é a Mãe África” (idem).

Para Sílvia Mendonça Iyá Egbé do Ilê Ogum Mejeje Axé Baru Lepe de Mãe Regina de Iemanjá em Belford Roxo “na história de preservação do Cais do Valongo e de nossas

histórias, vamos invocar do passado nossos ancestrais para que eles venham ao nosso socorro, venham nos ajudar [...] axé”<sup>107</sup>.

Ekedi Maria Moura, narra um episódio em que estando no seu terreiro foi surpreendida com a chegada de um trio elétrico que parado na porta do ilê ficou a esbravejar ofensas e afrontas aos candomblecistas. E que numa conversa com Ogum [orixá] escutou que não tivesse medo porque “no pessoal de terreiro corria nas veias o sangue dos negros que aqui, na pedra do sal, chegaram trazendo sua história, sua religião”<sup>108</sup>. Ela retoma ainda uma narrativa a quem ela atribui autoria “os antigos”, de que naquele tempo o vapor que trazia as pessoas da Bahia para o Rio de Janeiro [Bahia que nas palavras de Ekedi Maria Moura aparece como o primeiro reino unido ] traziam um lençol branco suspenso. Para afrorreligiosa isso era um pedido de licença as nações que aqui já se encontravam. “Eu digo que os donos da pedra do sal são os bantos que ali chegaram. Xangô, Kao cabecile. Esses são os donos da pedra do sal”.

Sobre os sentidos e usos do cais Ekedi Maria Moura é incisiva quando diz que a “*nossa história é oriunda do terreiro, o samba é oriundo do terreiro, o bloco afro é oriundo do terreiro*”. E que para a religiosa é impossível entender as memórias da escavidão e as heranças africanas, assim a produção do território da Pequena África e do Quilombo Pedra do Sal sem a condução narrativa dos terreiros/roças/casas de candomblé.

A lavagem e outras agências dos povos de terreiro reforça a necessidade de justiça que se impõe às ações do passado e do presente. O Valongo e os Pretos Novos, sobretudo, são memórias expostas que fazem a mediação entre gerações, temporalidades, os vivos, os mortos e as dimensões da espiritualidade, da ancestralidade. Também reconhecemos ter nesse contexto uma forte dimensão política, pois o sofrimento dos antepassados e o dos que se pensam como seus descendentes atuais torna-se um só e justifica e legitima as lutas do presente contra a discriminação racial.

Diante dessa busca por reparação histórica, social e ontológica as iyalorixás escolheram Xangô como símbolo do Circuito Histórico de Celebração da Herança África. Enviaram aos integrantes do Grupo de Trabalho Curatorial, na pessoa de Mãe Edelzuita, uma imagem do orixá Xangô utilizada na África, para que ela fosse usada como a identificação visual do circuito. A prefeitura, na pessoa de Washington Fajardo respondeu

---

<sup>107</sup> Audiência pública da Comissão Permanente de Cultura da Câmara de Vereadores da Cidade do Rio de Janeiro realizada em 11/08/2017 com o tema “Área portuária, Pequena África e políticas culturais”.

<sup>108</sup> Audiência pública da Comissão Permanente de Cultura da Câmara de Vereadores da Cidade do Rio de Janeiro realizada em 11/08/2017 com o tema “Área portuária, Pequena África e políticas culturais”.

“aos participantes do GT que, por motivos técnicos, a imagem escolhida por Mãe Edelzuita não poderia ser utilizada e que, no lugar, colocariam uma do martelo [osé/oxê] de Xangô” (VASSALO, 2015, 252). O que nos serve para compreender os estágios das tensões e das disputas entre representantes do poder público municipal e das comunidades negras sobre os sentidos, significados e usos do processo de patrimonialização.

Se o Cais do Valongo é o elo com o mundo atlântico, como dito no primeiro capítulo, a Lavagem do Cais do Valongo, organizada pelas comunidades de matriz africana, faz dessa região como um lugar de ancestralidade agenciado pelas matriarcas dos candomblés que guardam as memórias e as tradições da travessia. A lavagem como um ritual sagrado para os povos de terreiro que tem seus modos de vida orientados, em parte, por valores herdados das sociedades africanas, o que nos coloca diante de outras formas de pensar a relação tempo e espaço, memória e passado, outra forma de se relacionar com as temporalidades, passado, presente e futuro e assim, outra forma de se relacionar com as lembranças e os esquecimentos.

A lavagem, assim como as homenagens a personalidades das culturas e das histórias negras são estratégias que os povos negros sempre tiveram de manter, de ressignificar e tomar de assalto as possibilidades de gestão de suas memórias, conhecimentos, noções de pertença à revelia de projetos necropolíticos de sociedade que perseguem, buscam anular ou se apropriar de suas dimensões culturais e civilizacionais.

A ação combinada desses grupos de atores, construiu-se progressivamente um consenso em torno da importância fundamental do Cais do Valongo e da Pequena África para a memória da diáspora africana e da necessidade da sua valorização pública.

### **3.5 – Cais do Valongo: Local de Turismo, Patrimônio da Humanidade e Sítio de Memória Sensível**

No ano de 2013, por conta de sua reunião estatutária, o Conselho Científico Internacional do Projeto Rota do Escravo: Resistência, Liberdade e Herança, da UNESCO, realizada no Rio de Janeiro, reconheceu a relevância do *Sítio Arqueológico do Cais do Valongo como lugar de memória da Diáspora Africana nas Américas*. Pela ocasião acabou por afixar, em 20 de novembro [Dia Nacional da Consciência Negra] no Cais, uma placa expressando esse reconhecimento, a primeira do gênero afixada na América Latina, inserindo assim o Brasil na rota dos lugares de memória da escravidão.

Já a inscrição do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo na Lista de Patrimônio mundial da Unesco se deu no ano de 2017 está sob alguns critérios e valores, entre eles os “Critério III; VI<sup>109</sup>”, o fato do Cais “apresentar um testemunho único ou pelo menos excepcional de uma tradição cultural ou civilização desaparecida [Cais do tráfico negro]; e estar direta ou materialmente associados a acontecimentos e tradições vivas, ideias ou crenças, obras artísticas e literárias de significação universal e excepcional [a escravidão negra e lugar de memória da diáspora]” (p.12). Estes critérios são o que garantiriam ou confirmariam a excepcionalidade do Sítio do Valongo.

Valor este que ainda está assegurado no fato do Cais ter sido o destino do maior contingente de africanos escravizados entre o sec. XVI e XIX, o que fez do RJ o maior porto escravista. Além do sua dimensão e magnitude em termos de preservação material dos vestígios, o mais destacado vestígio do tráfico negro no continente americano o que reforça outros valores como integridade e autenticidade.

Para Milton Guran, antropólogo e membro do Comitê Científico Internacional Rota dos Escravos, a candidatura do Cais do Valongo a Patrimônio da Humanidade significava mais uma tentativa do Estado Brasileiro de comunicar ao mundo seu empenho na valorização das heranças africanas e da cultura afro-brasileira, somadas a outras políticas e públicas e em plano internacional a ação mais contundente depois do pedido de desculpas pela escravidão negra feito pelo Presidente Luís Inácio Lula da Silva na ilha de Goré – Senegal em 2005:

A candidatura do Cais do Valongo à patrimônio mundial sinalizou a intenção do Estado brasileiro de dar seguimento a uma política de reconhecimento da importância do aporte dos africanos e de seus descendentes na constituição da nação brasileira. E de conseqüentemente de prosseguir na implementação de políticas de inclusão social e de reparação. No Plano Externo, a candidatura tinha ainda o objetivo de dar protagonismo de primeira grandeza, ao Brasil, nos debates inerentes à “Década Internacional dos Afrodescendentes” estabelecida pela Onu para 2015-2024 na sua condição de segunda maior população negra do planeta. (Pronunciamento em Audiência Pública na ALERJ – 2018).

O Estado brasileiro, seja por meio do governo federal ou da prefeitura do Rio enxergaram essa possibilidade principalmente de poder inserir o bem patrimonializado dentro de um circuito de revalorização cultural, social e espacial da região portuária

---

<sup>109</sup> A inscrição na Lista para Patrimônio Mundial da Unesco segue orientação gerais estabelecidas pela Unesco nas Orientações Técnicas para Aplicação da Convenção do Patrimônio Mundial onde a justificativa do valor de excepcionalidade do bem e a demonstração dos critérios são fundamentais.



[Projeto Porto Maravilha] e de incremento de uma política de turismo. Isso fica evidente no financiamento da reunião do Comitê Científico na cidade do rio de janeiro.

O discurso em torno dos Valores culturais e patrimoniais do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo são construídos em cima do argumento de que assim como só foi identificado até agora no continente africano, o Cais do Valongo materializaria a dor e sofrimento causados pelo tráfico de africanos, hoje considerado crime contra humanidade. Essa característica fez com que o Comitê do Patrimônio Mundial [UNESCO] inscreve-se o Valongo como um sítio de memória sensível, ou seja, “um local que representa dor extrema de uma situação que a humanidade não aceita que torne a se repetir” nas palavras de Milton Guran<sup>110</sup>.

Mas o que é o patrimônio da humanidade, o que é e quem é essa humanidade a quem pertence essas heranças patrimonializadas?

Como breve comentário, a noção de “patrimônio da humanidade” foi empregada se não pela primeira vez, mas nas formas como chegam a nós nos dias de hoje, na Convenção do patrimônio cultural e natural da humanidade, realizada pela UNESCO em 1972. O documento produzido nesse encontro [tratado internacional] dispõe sobre a proteção de bens considerados de extraordinário valor para “o conjunto da humanidade”, um legado a ser conservado e transmitido.

A Convenção dizia que Patrimônio da Humanidade compreende:

- a) Os monumentos. – Obras arquitetônicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de caráter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;
- b) Os conjuntos. – Grupos de construções isoladas ou reunidos que, em virtude da sua arquitetura, unidade ou integração na paisagem, têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;
- c) Os locais de interesse. – Obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico (UNESCO, 1972).

A noção de patrimônio mundial surgia assim relacionada a conceitos como o de: excepcionalidade, arte erudita e monumentalidade. Com o passar dos anos e após

---

<sup>110</sup> Audiência pública “Cultura afro-brasileira na região portuária” realizada pela Comissão de Cultura da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro/ALERJ em 16/08/2018.

alterações no entendimento do que é cultura, que passava a expressar pluralidade nas criações de ordem material e imaterial favoreceram a ampliação do sentido. A preocupação da UNESCO passou a ser a de que o patrimônio não somente apregoasse os valores de uma suposta “civilização”, ou da cultura erudita, mas sim “da universalidade da cultura, através do respeito pelas culturas específicas”.

Humanidade assim seria considerada como relativa ao gênero humano no sentido amplo, ou seja, compreende todos os homens. A humanidade não seria uma abstração social nem jurídica, mas a existência de todos os seres humanos de “carne e osso”. E pensando a partir de uma humanidade compartilhada, seria o patrimônio da humanidade, aquele bem cultural ou patrimônio, comum à humanidade. Que seria pertencente a toda a humanidade, do interesse de todas as nações, sem discriminações e que não poderia ser objeto de apropriação.

Desde os anos de 1980, após as convenções internacionais, temos uma aproximação entre memória e direitos humanos, ao passo que a cultura da memória e a política da memória “tornaram-se verdadeiramente transnacionais, se não globais” (HUYSSSEN, 2014, p.139). As então consideradas memórias transnacionais, tornaram obsoleto o paradigma nacional dos estudos de memória. Muitos dos debates públicos sobre a memória seguiram o modelo dos estudos sobre o holocausto, gerando o surgimento de comissões da verdade no mundo inteiro, influenciando as políticas nacionais e processos jurídicos. Mesmo antes do ressurgimento do Valongo, o Estado brasileiro sofria internamente, pelo menos de forma mais sistemática desde os anos de 1970, uma pressão para enfrentar sua história de violência e barbárie produzidas pela colonização, a escravidão e o racismo genocida após 1888.

O próprio Sítio do Cais do Valongo e as heranças e memórias da escravidão que estão presentes no território da pequena África parecem impor um limite para a noção de “humano” que acompanha a patrimonialização do sítio e o valor cultural dado ao sítio de patrimônio mundial da humanidade, que atrela globalização e universalização ao mesmo tempo.

Humanidade consolida-se conceitualmente, na medida em que contribui para sustentar o modo como os europeus conhecem a si mesmos (SODRÉ, 2017, p.13). Europeus como os humanos plenamente humanos, sendo os outros não tão plenos, ou nem mesmo humanos como os negros assim foram considerados durante a colonização e a escravidão. A humanidade que é produzida de dentro para fora, na qual esse Outro, negado, sem plenitude racional ou mesmo sem razão, seria ontologicamente inferior o humano

ocidental, europeu, branco. O que *na prática, abre caminho para a justificação das mais inomináveis violências* (p.14). Essa lógica, humanista, é capaz de dar abrigo à discriminação do Outro, tornando de alguma maneira, humanista, todo o racismo.

Dentro dessa perspectiva de humanidade, de um humano que é sujeito de si, a humanidade do ser negro é negada, o sequestro de Ajalá que apontamos em capítulo anterior. A negação da humanidade do ser negro na colonização vem da produção de um sujeito que não é sujeito de si, ou mesmo, nem sujeito é, mas sujeitado, subalternizado pela colonização e a escravidão, e assim passa a ser objeto. Essa é uma das bases do colonialismo nos diz Fanon (2008).

Nos diz ainda que o europeu ao definir o que é o ser humano só consegue falar de si próprio, só consegue ver a ele como ser humano, isso a partir de uma separação ficcional ente razão e emoção, corpo e alma, espírito e carne e que opera com a distinção, o corpo relativo a natureza e razão ligado àquilo que é da humanidade`. A razão é a expressão humana, de uma humanidade provinciana, limitada a Europa. E dentro dessa lógica, ao pensar o ser humano, racional, o negro não está inserido. O negro é o corpo, o corpo-máquina, o homem-máquina, o homem-coisa de Mbembe (2014), o sujeito solúvel e substituível.

Esse humanismo como miragem, que abstrai a Europa como expressão universal, estaria chegando ao fim, segundo Mbembe (2017). As recentes “políticas de inimizades” demonstrariam que a ideia de se perceber no outro acabou, ou estaria em vias de acabar. Essa suposta perda do humanismo, Fanon também diz ser possível identificar no colonizado, que em seus movimentos de identidade atrelam uma percepção de não reconhecer o outro, gerando um embate, onde tudo que não reconheço precisa ser combatido. A ideia de uma diferença que existe para além de si [indivíduo ou grupo], este é o humanismo que se refere Fanon, e sua ausência poderia ser geradora de uma fragmentação sem volta. A complexidade do pensamento fanoneano está inclusive em perceber que ele ao mostrar essa preocupação com exacerbada fragmentação em nenhum momento flerta com a ideia de uma unidade cega as diferenças, pelo contrário, essa só faz sentido se ela reconhece as diferenças [que não se encerram em si] (FANON, 2008, MBEMBE, 2017).

O Cemitério dos Pretos Novos, hoje Instituto dos Pretos Novos, é mais uma dessas agências [fala/performance] que talvez seja o melhor lugar para esse diálogo sobre os limites da ideia de humanidade e de memórias transacionais comum a todo o mundo e todos.

As ossadas como testemunho do “holocausto negro” brasileiro, maneira como se refere Merced Guimarães, Diretora do IPN, à tragédia da escravidão, é o seu cotidiano, ela ainda divide com o Instituto seu local de domicílio. Em 1996, durante reformas estruturais na sua casa, número 32/34 da hoje Rua Pedro Hernesto, funcionários encontraram ossadas humanas que em um primeiro momento acharam ser de animais domésticos. Com a continuação das obras “eu fui catando nos entulhos mais ossadas, fragmentos de ossos. Eu fui pegando uma quantidade de entulho nas mãos e em uma dessas veio uma arcada pequena, de uma criança”, narra Merced em entrevista ao site National Geographic<sup>111</sup>. Após levar as autoridades pesquisas foram iniciadas e revelaram que eram ossadas do antigo cemitério de escravos, o cemitério dos pretos novos. Em 2005 foi fundado o Instituto Memorial Pretos Novos.



Figura 20 Fachada do Instituto Pretos Novos. Um dos pontos do Circuito da Herança Africana e hoje no trajeto do VLT que liga o centro do Rio ao Aeroporto Santos Dumont. Fonte: Foto do autor. 2018.

Até o IPN, em grande parte dos espaços museais e memoriais, o escravizado, “simultaneamente esterco e lama da história” (MBEMBE, 2018, p.226), era uma figura indesejável, sua ausência era presença e sua presença quando se dava limitava-se a um apêndice de outras histórias. Dentro dos espaços de memória a exposição das humanidades submissas sempre pareceu obedecer uma regra de violação, culto a diferença, hierarquia e desigualdade, reforçavam a lógica racista colonialista da escravidão. Para Mbembe (2017),

<sup>111</sup> Disponível em <http://pretosnovos.com.br/memorial/bakhita-na-national-geographic/>

essas humanidades eram logo excluídas do direito ao mesmo tratamento das humanidades conquistadoras.

Estima-se que cerca de 30 mil corpos ou fragmentos desses, foram despejados no Cemitério dos Pretos Novos. A prática era de descarte e não de sepultamento como apontado no capítulo um dessa dissertação e que justificaria o uso pela população do lugar como um “lixão”. Dentre os restos mortais identificados pelas pesquisas arqueológicas são apontados corpos de mulheres e de homens jovens e em sua maioria, crianças.

Em sua dissertação de mestrado Reinaldo Bernardo Tavares realizou “uma série de poços-testes” (Tavares, 2012, p. 97), “poços de sondagem”, cotejamento de mapas e fontes históricas concluindo que o terreno deveria ter cerca de 4.235 m<sup>2</sup> e não os supostos 690m<sup>2</sup>, as supostas 50 braças em quadra citado no capítulo um. O mesmo autor não nega que o espaço era pequeno para tantos sepultamentos em tão pouco tempo, já que o enterro era realizado, na sua totalidade, em valas comuns, que eram necessariamente retrabalhadas para receberem mais corpos. O processo de destruição dos ossos mostrou-se extremamente violento, pois foram encontrados ossos queimados, calcinados e quebrados espalhados pela superfície da área do cemitério. Acredita-se que era necessário reduzir ao máximo o volume dos remanescentes ósseos para que novos corpos pudessem, em tão pouco tempo, dar entrada na sepultura coletiva (PEREIRA, 2014, p.339).



*Figura 21 Bhatika, a ossada feminina quase completa encontrada na antiga região do Cemitério dos Pretos Novos hoje exposta em janelas arqueológicas do Instituto dos Pretos Novos. Fonte: Foto do autor. 2018.*

A imagem acima é uma cena rara para quem visita o Instituto Memória Pretos Novos, as janelas arqueológicas mostram, comprovam o que Tavares (2012) apontava, que os ossos dos escravos estavam deixados sem nenhuma organização espacial, torcidos, queimados em diferentes graus de exposição ao fogo [cremados, carbonizados e calcinados], quebrados, lascados, soltos no solo sem nenhuma conexão anatômica. “Tudo isso à mostra em um pequeno espaço, uma janela arqueológica de 1,0 m<sup>2</sup> (sondagem 03) que nos leva diretamente ao passado, dando-nos o poder de observar em loco as atrocidades cometidas durante a escravidão” (PEREIRA, 2014, p.341). Os indícios nos levam a crer que os ossos curtos foram quebrados após a “descarnação” e em meio a outros artefatos no mesmo nível do solo, restos de animais e detritos urbanos.

A ossada quase completa [foto acima] foi batizada [não sem controvérsias] de Josefina Bakhita a primeira mulher africana reconhecida pela igreja católica como santa. Bakhita não se chama Bakihta, aliás, pouco se sabe sobre essa mulher africana, sequestrada, capturada, traficada e morta pela colonização. Estima-se que ela tenha chegado no início do século XIX, com uma idade entre 19 e 25 anos e como muito comum à época deve ser da Costa Ocidental africana.

Se os museus e espaços memoriais quando tratam da escravidão e da imagem do escravizado tendem a ser um espaço, diz Mbembe, historicamente de “domesticação e neutralização” (MBEMBE, 2017), no IPN a narrativa procura inserir o visitante num contexto histórico onde a experiência da dor se mostre “mais realista”, talvez mais próximo da experiência de um “antimuseu” (idem, 2017) ou de um antimonumento (SELIGMANN, s/d), isto é, uma forma de lidar com a violência do Estado no que tange a escravidão, quebrando com a tradição de monumento em seu sentido heroico, deslocando seu significado para um local de lembrança de violência, da dor e de homenagem aos mortos.

O sítio do Cais do Valongo, O cemitério dos Pretos Novos, a imagem da Bathika e outras memórias são reivindicadas nas narrativas de seguimentos dos movimentos sociais negros e dos quilombolas da pedra do sal com o objetivo de denunciar um contínuo na forma do Estado brasileiro tratar as comunidades negras, para isso, aproximam essas memórias da violência e barbárie da escravidão ao genocídio da população negra e outras necropolíticas recentes (MBEMBE, 2017) como as ações de reintegração de posse da Venerável Ordem Terceira de São Francisco e o conseqüente despejo de 30 famílias quilombolas do Quilombo Pedra do Sal, o que nos leva a refletir a respeito do que seria um impasse do humanismo diante de um Sítio de Memória Sensível. Iniciado 2002 o projeto social de “aluguéis sociais” e outras iniciativas que envolvia a retomada judicial dos

imóveis e o despejo das famílias foi batizado de “humanização do Bairro” e contava com apoios filantrópicos obtidos no exterior.

Diante desses limites do que seria humano, como pensar num sítio/monumento de memória sensível que internacionalmente reconhecido teria por função comunicar a todos de um período de catástrofes e traumas desumanizadores, de aspectos de dor, violação de direitos humanos e luta pela sobrevivência, “fazendo lembrar à humanidade sobre as consequências da negação da dignidade humana” (IPHAN, 2012, p.138) para que isso não volte a acontecer?

Como sensibilizar uma comunidade global onde os negros fazem parte do passado do Ocidente, apenas enquanto medo, negação e desaparecimento? A “questão negra” e sua relação com a ideia de humanidade, como já abordado anteriormente pode ser definida entre não repudiar a ideia ocidental de “homem”. Assim a questão negra viria como possibilidade de melhora, desmitificando as suas pretensões universalistas, por exemplo, e rejeitar o postulado humanista de partida, uma vez que a sua afirmação é necessariamente a possibilidade de negação desse status a um outro sujeito. Citando o afro-futurismo, Mbembe (2017) afirma que a ideia de humanidade é posta em xeque pela experiência negra, a escravidão, das quais esses vestígios são memória, fizeram do negro um torna-se coisa e “ao fazê-lo, carregaria em si o túmulo do humano” (p.215).

Nossas experiências enquanto negras e negros após a abolição, diz Vilma da Piedade (2017) são ainda uma sucessiva sequência de violências que nos atingem diariamente, física e simbolicamente. Isto é, dentre as experiências compartilhadas por negras e negros na diáspora uma das definidoras do elo é a experiência da dor e das memórias das dores daquelas e daqueles que vieram antes, inclusive dos nossos pais e avós.

Falar em passado ou memória sensível, toca, comove, sensibiliza, mas não basta para falarmos dos horrores e da tragédia da escravidão. Além da memória da tragédia empreendida pela conjunção colonização-tráfico-escravidão, as memórias negras sobre si e sobre a escravidão são um lugar marcado pela ausência, o lugar do lembrar e do narrar do negro é o “lugar-ausência” designado pelo racismo (PIEIDADE, 2017, p.17).

A dor dessas memórias que vivem deslizantes de sentidos, ora são objetos de pesquisa, ora são locais de turismo, ora testemunhos de horror e tragédia. São tensões e ambiguidades de ações que tanto objetifica quanto procura humanizar as memórias. A dor cunhada pela escravidão, diz Vilma, e que deixou a nós negros marcas profundas que ainda vivenciamos no cotidiano e que nos rouba a possibilidade de saber sobre nós mesmos. Ora,

quais potências no presente podem essas memórias agenciar sentidos de lutas dos povos negros?

Vou retomar o que disse a feminista branca Schuma Schumacher em seu texto *Branquitude, para além do incômodo*, título do qual retiro a provocação de que é preciso de uma memória que além de sensível seja antirracista, e para além do incômodo. Porque é o que diz Schuma, o incômodo causado pelo escancaramento do racismo gestado por uma suposta supremacia branca não é o suficiente para que pessoas brancas se livrem do privilégio de serem brancas. Aqui, esse ‘Outro’ ainda o é representado por aquilo do que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, o violento, bárbaro, sem humanidade.

Não podemos correr o risco de esquecer o que Fanon alertava, de que não é com o sujeito negro que estamos lidando, mas com as fantasias brancas sobre o que é ou o que deveria ser esse corpo e esse ser negro. Aquilo que Grada Kilomba diz ser “o medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito Negro” (177). Esse medo de se estar diante de si mesmo produz Processos de silenciamentos e soterramento de memórias “desagradáveis”:

Contudo, enquanto enterradas no inconsciente como segredos, elas permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento. A máscara vedando a boca do sujeito Negro impede-o(a) de revelar as verdades das quais o mestre branco quer “se desviar”, “manter à distância” nas margens, invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, este método protege o sujeito branco de reconhecer o conhecimento do ‘Outro’ (idem,177).

Quando a imposição do silêncio é quebrada essa fala que rompe a realidade é deslegitimada, o projeto de silenciamento, as necropolíticas da memória negra controlam a possibilidade dos subalternizados poderem ser ouvidos. As memórias sensíveis nesse contexto podem representar uma articulação entre culpa e vergonha e reconhecimento. Reconhecimento do privilégio em nascer branco num mundo de branco e do racismo que ele se alimenta mesmo que não alimente, a partir disso poderiam iniciar um processo de desmanche do racismo.

Uma memória marcada pelo histórico de violência, colonização, escravidão e genocídio. Essa espécie de memória traumática ganhou força com as agências dos sujeitos negras e negros, com o espaço conquistado para seus testemunhos e narrativas e a conseqüente criação e produção de diversos tipos e formas de espaços memoriais dedicados a um passado de violência e barbárie.



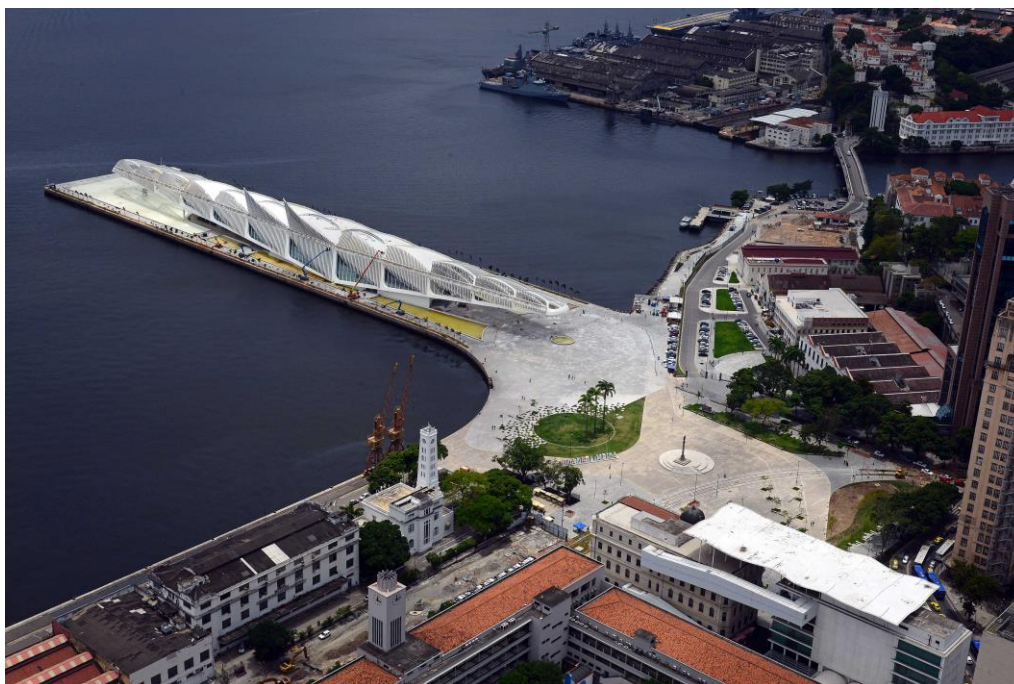
Mas as práticas de celebração da memória, tomando sua fragilidade como ponto de partida, podem produzir seu esquecimento. Huyssen (2014) citando Robert Musil diz que nada é mais invisível no meio urbano do que um monumento. O Sítio do Cais do Valongo, como patrimônio da Humanidade, pretensamente tem por função manter viva a lembrança e visível o passado na trama urbana, mas atualmente parece existir um esforço de fazê-lo desaparecer como previa Musil. Não há em toda a região portuária, principalmente próximo aos pontos de maiores visitas como MAR, MAM, Pôr Mauá, Praça Mauá Boulevard Olímpico nenhuma sinalização que nas proximidades está o único patrimônio mundial de memória sensível do Brasil.

Hoje o Valongo está distante e mal sinalizado e assim, permanece invisibilizadas de alguma maneira por outros equipamentos culturais e memórias e que não se relacionam com as memórias da escravidão. Outra questão que se relaciona com esse suposto enfraquecimento das memórias celebradas em monumentos, além da invisibilidade na cidade, são as questões a respeito do vandalismo e das depredações. Nada que signifique um discurso contrário à produção de memórias sobre as memórias traumáticas da escravidão negro-africana no Brasil.

Ciente do significado e do potencial simbólico de um local arqueológico como o Sítio Arqueológico Cais do Valongo e seu entorno é fundamental pensar nas formas pelas quais lugares com características semelhantes, conceitualmente se constituíram como patrimônio e se consagraram como espaços de turismo de memória.

O ressurgimento dos vestígios do Cais do Valongo e os inúmeros desdobramentos que a isso aconteceram, se deu dentro de um processo de “revitalização” urbana, de perspectiva econômica, social, turística, cultural, como é o modelo hegemônico vigente de gentrificação das cidades. Somado a isso, observa-se hoje o que Huyssen aponta, da criação de cenários urbanos, espaços virtuais que produzem novos sentidos para a memória histórica, e que as memórias traumáticas têm um papel chave na atual transformação das percepções sobre tempo e espaço.

No “Porto Maravilha” as atividades turísticas e culturais foram privilegiadas como forma de atração de recursos em moeda forte, dinamização da economia local e fortalecimento da imagem da cidade. Desta maneira, a Zona Portuária requalificada contemplaria o turismo cultural, o histórico e o de negócios. A consciência coletiva dos dirigentes e das elites compreende o turismo como um processo inexorável para a inserção competitiva no mercado globalizado de cidades.



*Figura 22 Museu do Amanhã<sup>112</sup>, ao fundo a Baía de Guanabara, abaixo e à direita o Prédio do MAR e o histórico Edifício Joseph Gire, "A noite", o maior arranha céu da América Latina em 1920 quando foi erguido e o edifício mais alto do mundo construído em concreto armado. Assim, temos no mesmo largo três marcos da arquitetura nacional. Fonte: [www.portomaravilha.com.br](http://www.portomaravilha.com.br).*

Nesta perspectiva, dentre as medidas indicadas pela Prefeitura para a requalificação do local, destaca-se a construção dos projetos de grande impacto cultural<sup>113</sup>: o Museu do Amanhã, no Píer Mauá, e o Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR) na Praça Mauá, ambos em parceria com a Fundação Roberto Marinho. Ainda se destacando a restauração<sup>114</sup> dos Galpões da Gamboa que após 40 anos desativados passa a oferecer uma estrutura para grandes eventos; restauração da Igreja São Francisco da Prainha localizada na Saúde foi construída em 1696 e a restauração do Prédio em estilo renascentista da antiga Escola José Bonifácio [Primária Freguesia de Santa Rita<sup>115</sup>] na Gamboa, construída a mando do Imperador Dom Pedro II em 1877, hoje abriga o Centro Cultural José Bonifácio<sup>116</sup>

O projeto assinado pelo renomado arquiteto espanhol Santiago Calatrava possui uma arquitetura que pretendia se tornar ícone mundial. A proposta é que o Museu do Amanhã

<sup>112</sup> (...) Seguindo parâmetros de uma construção favorável ao meio ambiente, a arquitetura do Museu do Amanhã se utiliza de recursos naturais do local, como água da baía para diminuir a temperatura do interior e aproveitamento da ventilação natural. Estruturas dinâmicas que se movimentam e servem para oferecer sombra e formar bases para placas de captação de energia solar, assim como um espelho d'água ao redor do prédio, complementam o projeto sustentável.

<sup>113</sup> Esses são os principais Equipamentos Culturais listado pelo Projeto Porto Maravilha. Disponível em [www.portomaravilha.com.br/](http://www.portomaravilha.com.br/)

<sup>114</sup> Obras financiadas com

<sup>115</sup> Ao que consta a primeira Escola Primária da América Latina.

<sup>116</sup> Criado em 1986.

finalizasse uma espécie de circuito de museus que se inicia no Museu de Arte Moderna (MAM) passando pelos Museus de Belas Artes, Centro Cultural Banco do Brasil e Museu de Arte do Rio (MAR).



*Figura 23 O MAR será instalado na Praça Mauá, em dois prédios de perfis heterogêneos e interligados: o Palacete Dom João VI, tombado e eclético, e o edifício vizinho, de estilo modernista - originalmente um terminal rodoviário. O Palacete foi inaugurado no segundo semestre de 2012 e abrigar as salas de exposição do museu. Fonte: [www.portomaravilha.com.br](http://www.portomaravilha.com.br).*

Além da construção dos museus, o “Porto Maravilha” também faz menção à recuperação de edifícios históricos na região; programação de visitas ao Morro da Conceição com seu casario centenário e suas ruelas coloniais sinuosas; criação de parques públicos às margens da Baía de Guanabara com bares/ restaurantes; e a ocupação de alguns armazéns com programações culturais e artísticas.

Com as perspectivas futuras de incremento das atividades portuárias de carga e do turismo marítimo, o ponto de atracação dos navios de turismo seria transferido para novo local e sua capacidade de recepção de passageiros seria grandemente ampliada com a construção de quatro novos diques.

A UNESCO estava empenhada em impulsionar o turismo cultural e o projeto Rota dos Escravos – que por três anos consecutivos viria a apoiar formalmente a candidatura – viu aí uma oportunidade de realçar o papel do cais no campo do turismo de memória ligada a diáspora africana. Existe uma relação bem próxima entre o processo de patrimonialização

do Cais do Valongo e uma turismização da região, iniciadas antes mesmo do ressurgimento dos vestígios, porque é uma das principais metas do projeto de revitalização Porto Maravilha.

Tratam-se de intervenções urbanas associadas ao espaço público que podem ser potencializadas como atração turística. Essas intervenções funcionam como processo relevante de implicações na infraestrutura da cidade e na formatação de espaços enobrecidos. Assim, o projeto de urbanização passa por uma reinvenção do passado. O patrimônio seria esse catalizador das funções turísticas.

Nesta perspectiva, a ideia de patrimônio, está associada às múltiplas mobilizações de sentidos, usos e apropriações como disputas e conflitos. Patrimônio como luta material ou simbólica, disputas, reformulações e conflitos, como diz Canclini (1997, p.195). Considerando a relação entre economia e cultura, podemos entender que na ideologia de “revitalização”, que prevalece no discurso do governo, a política de patrimônio está menos voltada para a ideia de identidade étnico-racial e mais implicada com ações voltadas para a obtenção de recursos a partir da formação e uso do patrimônio, que passa a ser concebido como “mercadoria cultural” (LEITE, 2007: 65 apud CAVALCANTI, 2016, p.80).

É importante que se destaque os espaços memoriais de eventos traumáticos suscitem questões sobre o turismo, a representação desses eventos e, a inserção dessas memórias dentro de uma lógica comercial que poderiam esvaziar os sentidos da dor e da violência. Considera-se que o turismo no Cais do Valongo deve ser o fenômeno conciliador entre diferentes atores (poder público, iniciativa privada e movimentos sociais negros), cujo protagonista é o grupo que reivindica sua memória, os afrodescendentes.

Há de se ponderar, todavia, que o projeto da prefeitura, no entendimento de Carneiro e Pinheiro (2015), exclui a cultura africana como religião do Circuito da Herança Africana e, além disso, consideram as autoras que “a política de patrimônio está menos voltada para a ideia de identidade étnico-racial e mais implicada com ações voltadas para a obtenção de recursos a partir da formação e uso do patrimônio”, tornando-se apenas um produto “folclórico” a ser consumido pelo turismo (PINHEIRO; CARNEIRO, 2016, p. 74). Para os autores, urge discutir o “uso social” de um patrimônio, em especial nesse caso, em que o Circuito promovido pela prefeitura poderia contribuir efetivamente para o combate ao racismo e para as lutas por legitimação da cultura negra.

A coexistência de diferentes tempos e modelos de cidade nas megacidades revela uma tensão complexa a ser dissolvida, que é agravada quando o patrimônio representa

disputas entre os grupos e as classes sociais que compõem a cidade. O turismo surge como mais um dos lados dessa disputa.

Um dos projetos de turismo mais populares hoje é o “Revelando o Brasil – Free Walking Tour” que oferece um roteiro turístico denominado “Raízes Africanas”, bastante semelhante ao promovido pelo Porto Maravilha com o Circuito da Herança Africana. Este último ocorre mensalmente, no terceiro sábado do mês, e é solicitado uma contribuição voluntária, que é voltada para o financiamento do projeto, bem como destinada ao Instituto Pretos Novos. O roteiro circula pela região conhecida como Pequena África - os locais visitados são: Largo de Santa Rita, Igreja São Francisco da Prainha, Pedro de Sal, Cais do Valongo, Jardim suspenso do Valongo e Instituto Pretos Novos

O Cais do Valongo, dessa maneira, aparece conjugado a outros lugares relacionados à história africana no Brasil, e não em posição de destaque. Existe o planejamento do poder público, que vislumbra a construção de um museu sobre a cultura africana nos próximos anos. A construção de um museu em homenagem à cultura africana e afro-brasileira, contudo, vem sendo o centro de disputas entre poder público estadual e municipal. A intenção da prefeitura é a de implantar o “Museu da Escravidão e da Liberdade” no prédio das Docas Pedro II, tombado pelo IPHAN em 2016, configurando-se como um centro de referência da Memória do Valongo – local onde serão expostas as peças arqueológicas encontradas na escavação do Cais.

Após a apresentação deste quadro de disputas institucionais, é pertinente lembrar que as comunidades negras produzem e seguem outros projetos que não necessariamente dialogam com esses projetos. Irei descrever brevemente o movimento COMdomínio cultural, surgido em 2013 congrega grupos, coletivos, associações, artistas, entidades de cultura e de memória, criando uma articulação bastante heterogênea, mas que pretende disputar demandas e propostas sobre a cultura.

No site do Jornal GGN Mafalda Pequenino, artista negra e integrante da “Grande Cia Brasileira de Mistérios e novidades” assim tenta definir o movimento cultural:

O objetivo principal deste coletivo é apresentar e fortalecer esse território, já que com anúncio das reformas urbanas que estão sendo feitas para adequar a Cidade aos grandes eventos a região do Porto tem sofrido muito com a especulação imobiliária. [...] Por isso foi criado o movimento "ComDomínio Cultural", para dar visibilidade às diversas manifestações artísticas e culturais guardadas no seio desses territórios, muitas vezes invisíveis, da grande cidade. Faz nascer um grupo articulado que, em levante, usa a palavra para defender o seu quintal: “Porto novo,

mas de antigas maravilhas” (<http://jornalggn.com.br/noticia/um-porto-novo-de-antigasmavilhas>).

Na reportagem citada é notório o discurso crítico ao modelo vivenciado na zona portuária por intermédio de alguns setores e agentes e, uma valorização das iniciativas que procurem dar ou reconhecer visibilidade a manifestações “muitas vezes invisíveis”. Estimulados e em resistência ao processo de revitalização e gentrificação da área, moradores, artistas e produtores procuraram se organizar coletivamente para compartilhar a produção e a divulgação de seus projetos no movimento ComDomínio Cultural, lançado no dia 23 de abril, data de uma das maiores festas populares da cidade, “Festa pelo Dia de São Jorge”, fizeram um cortejo carnavalesco que arrastou o público pelas ruas da Gamboa e de Santo Cristo.

É possível identificar agentes culturais anteriores ao Projeto Porto Maravilha, como o Afoxé Filhos de Gandhi, Escravos da Mauá, Casa amarela, Associação Cultural Mestre Benedito de Angola, entre outros, e agentes pós Porto Maravilha, como Instituto Galpão Gamboa, Casa da Cultura do Porto, etc. Parece existir a estratégia de formar uma resistência cultural através de expressões ligadas às memórias negras da escravidão e das heranças africanas e a história da zona portuária, mas ao mesmo tempo, sem abrir mão dos benefícios trazidos pelos financiamentos ligado a CDURP, ao Consórcio Porto Novo e em última instância, ao projeto Porto Maravilha

Para além desses grupos e artistas listados anteriormente, existem vários outros que atuam na região portuária e que indicam a diversidade que existe atualmente: o Quilombo Pedra do Sal, o Centro Cultural Pequena África, os blocos carnavalescos que criaram a Liga Carnavalesca Portuária, por entre os quais circulam vários artistas e moradores. Cada espaço possui seu núcleo ativo de participantes, que mantém interlocução com outros, com maior ou menor frequência dependendo da época do ano e da proximidade da relação. Os grupos têm diversas atividades, que se entrecruzam em vários momentos, como no 20 de novembro, dia da Consciência Negra, 13 de maio e datas municipais de referência à história e a memória da população negra carioca.

As ideias de turismo empreendido pelas comunidades negras trazem as disputas pela memória social e a história da zona portuária e da Pequena África, procuram soluções para pôr fim ao apagamento, a omissão e o silêncio secular tanto em relação às memórias da escravidão quanto as heranças negras.

### 3.6 – Memórias e Patrimônio *desde a travessia*: agências das comunidades negras no Sítio Cais do Valongo e a produção de uma memória contracolonial

*Eram duas ventarolas, duas ventarolas que ventam no mar. Uma era Iansã, a outra era Iemanjá.*  
(Ponto cantado de Umbanda)

A partir das agências das comunidades negras percebemos como as marcas e as chagas da escravidão persistem no Brasil, ainda que tenham passados mais de um século da abolição oficial. E por isso essas comunidades reivindicam o direito de lembrar e celebrar uma “memória negra do negro”. Isto é, trata-se de um *lembrar de si* que possa promover mesmo diante da subordinação, do assujeitamento e altericídio (MBEMBE, 2014) uma desconstrução de lugares previstos para os povos negros no passado e no presente, e reivindicar outros lugares para os passados traumáticos na construção do sujeito negro.

A ideia de uma memória negra relaciona-se com agenciamentos epistêmicos e ontológicos que esses corpos negros [que também são coletivos/comunitários] empreendem na diáspora como enfrentamento a essa política de morte da memória [necropolítica] negra e do negro. Uma vez que o dispositivo de racialidade inscreve os corpos não-brancos sob o signo da morte, de uma morte em algum aspecto celebrada e que não significa apenas deixar de viver, mas uma morte simbólica, de desencatamento (CARNEIRO, 2005; MBEMBE, 2017; 2013; NASCIMENTO, 2018<sup>117</sup>).

Estamos falando de uma memória que se pereniza em vibrações nesse corpo negro, um corpo-trânsito, corpo-transe, corpo-memória, corpo-documento, na perspectiva que essas comunidades, herdeiras de matrizes africanas, vivem trocas de energias com dimensões distintas da vida, visíveis e invisíveis. Por isso, segundo Antonacci (2013), devemos focarmos no corpo, que seria a expressão maior de mediações cultura/natureza, como "arquivo vivo" de memórias sem fronteiras. Uma espécie de sínteses de forças e energias, "simbiose de tudo que existiu antes dele". Maria Antonieta Antonacci diz, amparada em Hampâtê Bá, que corpos negros são alheios "às lâminas cartesianas que fatiaram o mundo" (HAMPÂTÊ BÁ, 1982, p. 186). E que “inacessíveis a compreensões da racionalidade ocidental, corpos e tradições de povos das Áfricas foram desfigurados,

---

117 Aula proferida no Curso “Seminário de Metafísica, Vida e Conhecimento – Racismo, Epistemicídio e Necropolítica: impactos da vida”.

ficaram apartados de suas cosmologias, perderam laços e vínculos em leituras eurocêtricas” (idem, p.185).

A partir do que as falas/agências e performances (MARTINS, 1997) das comunidades negras nos dizem, em relação à recuperação dos laços rompidos destacados por Maria Antonnaci (2013), nos alinhamos a Leda Maria Martins quando diz que a história dos negros nas Américas foi [e é] escrita numa narrativa de migração e travessias, nas quais as vivências do sagrado, de modo singular, constituem uma referência de resistência cultural e de sobrevivência, de supra vivência. Além disso, importa ressaltar a relação com o sagrado que é um dos pontos que aproximam os povos de matriz africana, quilombolas e movimentos sociais negros nas disputas pelo Valongo.

O que o Atlântico nos informa enquanto uma encruzilhada de possibilidades? Beatriz do Nascimento (1989) defende os movimentos de travessia e de chegada, mesmo que em condições adversas como a escravidão, como reconquista, retomada do ser negro esfacelado pela colonização, isto é, o atlântico como o lugar “da poesia da partida para a conquista”. O Cais do Valongo para essas comunidades negras vem sendo atrelado a uma narrativa mágico-religiosa que o considera como um portal, como ponto de chegada e de partida, a partir do qual o negro reconstrói suas memórias, suas culturas, seu complexo civilizatório a si como ser.

O mar, o Atlântico, a kalunga grande nos terreiros de umbanda e candomblé, são, portanto, signos complexos que suscitam muita curiosidade e respeito. No ponto cantado citado como epígrafe desta sessão estamos diante de duas ventarolas, de duas forças, ou princípios energéticos de força que podem nos conduzir, Iansã [orixá] e Iemanjá [orixá]. A partir disso podemos pensar o mar, a kalunga, como travessia, passagem, que tanto pode se relacionar como a morte, onde vibra a orixá Iansã, responsável em conduzir os mortos; e a possibilidade da chegada, do renascimento, que na cantiga parece estar ligada a Iemanjá e o seu princípio-força de Mãe de todas as cabeças, e mãe ligada a nascer. A água é nas religiões de matriz africana signo de reminiscência e de evocação da memória ancestral.

E como já dito em outro momento, estamos desde antes de nascer, num princípio biológico, amarrados a histórias e sentidos anteriores a nós (BIDIMA, 1995 p.6), e num sentido ontológico e mágico, ligados a uma cabeça-destino, a um *Ori*. Mas, em nenhum deles essa anterioridade a qual estaríamos sujeitos nos faria sujeitados, num aspecto negativo ocidental, da ausência de poder e potência criativa, sem agência, sem devir. Pelo contrário, Bidima afirma que o paradigma da *travessia* procura entender “o que significa ser” implicado numa imanência, em uma alteridade. Passando do “aquilo a partir de que”



[que teria gerado a pobreza do pensamento da alteridade] para um “aqui porque”. A *travessia* como abertura para o possível, para aquilo que está acima da superfície, do visível aos olhos (BIDIMA, 1995).

É operar, portanto, no “ainda-não” e não mais no “tendo-sido”, isto é, agenciar um fazer que escapa ao imperceptível à visão eurocêntrica, que sob uma exegese oficial que narra não uns aos outros, mas um dos outros. O filósofo camaronês, escrevendo sobre uma filosofia da África, nos ajuda a pensar sobre a ideia de memória que apreendemos das comunidades negras no Cais do Valongo, uma memória *desde* a travessia. Memória que supera o “falar dos outros”, e não se resume às críticas do desprezo colonial para com o lembrar e o narrar afrodiaspórico e africano na diáspora. O nosso esforço estaria não em observar somente os subalternos, vencidos pelo colonialismo, demandando reconhecimento, mas como subalterno, vencidos pelo colonialismo se tornam vencedores de seu próprio campo, agenciando um lembrar negro do negro, uma forma de lembrar e de narrar a si que é *desde dentro* (GUIMARÃES; 2015; RAMOS, 1995).

Assim, uma memória *desde* a travessia seria um cruzamento entre objetividade e subjetividade a partir de possibilidades já presentes no tecido social que podem transpor atores históricos para outros lugares, no caso do sujeito do negro, o move para fora do cativeiro colonial da raça que o aprisiona na zona do não-ser e de um corpo amnésico. O *desde a travessia* é estar voltado para os devires, para o jogo, a mandigagem, a ginga e nos permite enxergar os plurais das quais as memórias são feitas (BIDIMA, 1995; MARTINS, 1997; ANTONACCI, 2013; SIMAS, 2018).

Pensar a memória desde o paradigma da travessia (BIDIMA, 1995), nos permite distinguir a existência de uma memória sobre negro, de uma perspectiva colonial, branca, euroferenciada, ou seja, uma memória branca do negro, *desde fora* e, uma memória negra do negro, contracolonial/*desde* a travessia, reposicionada pelas comunidades negras que passam a produzir um lembra de si, passam a narra a si como possibilidade de reconstrução do ser esfacelado pela colonização, a escravidão e o racismo (GUIMARÃES, 2015; GUERREIRO RAMOS, 1995).

Ou ainda o que Maria Antonacci (2013) diz ser “a arte da memória negra, isto é, a renovação das heranças culturais entre si e outros grupos com sociabilidades ancoradas em tradição viva, preservaram atualizando crenças e valores, valendo-se do ritmo, do corpo, de linguagens visuais e verbais” (idem, p.330). Dimensões que segundo a autora escapariam ao nosso instrumental teórico de pretensão hegemônica dos estudos sobre a memória não

nos permitindo ter uma dimensão ampla do renascer das Áfricas e dos povos africanos na diáspora.

A relação que procuramos estabelecer entre a *travessia* como paradigma e como fenômeno e sua relação com a memória não é da ordem de uma simples evocação, mas de elaboração/criação/invenção. A travessia faria da memória mais que um quadro/paisagem/imagem, uma representação, mais que um conteúdo, mas um conjunto de estratégias que vale menos pelo que é e mais por que é uma construção, um agencia, das experiências negras na diáspora. Na tradição filosófica ocidental memória é persistência, numa filosofia da travessia é existência, memória é o que é, ou existe, e não um passado que se faz presente.

Pensar em memórias negras ou as memórias negras do negro *desde* a travessia, é defende-las como memórias contracoloniais, entendendo que contracolonização “são todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios [espaço, corpo, conhecimento] dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nestes territórios” (SANTOS, 2015, p.48). Mas que não existe somente dentro do contraponto, memória colonial versus memória contracolonial. A memória negra, contracolonial, é o aquilombar-se de Beatriz do nascimento, é o território, é a cidade como terreiro, é a territorialidade, o território-memória, o corpo-documento que são os quilombos, os terreiros, as rodas de capoeira, jongo, e o próprio corpo negro consciente de si e da sua existência mundo. É olhar para as existências negras na diáspora a partir da encantaria das rodas de capoeira, dos vendedores de amendoins na esquina, das umbandas, de uma epistemologia do marafo, do encruzo.

Antônio Bispo dos Santos<sup>118</sup> em *Colonização e Quilombos: modos e significações* nos informa sobre um pensamento monista, desterritorializado [desencantado], de estruturação horizontal, calcado no desenvolvimento e produtor desse memória colonial-branca sobre o negro e um pensamento pluralista, territorializado [encantado], de estruturação circular [esperalada] e de biointeração, de um lembrar do negro sobre o negro. Sobre essa relação das comunidades negras com o tempo ele diz que:

[o] presente atua como interlocutor do passado e consecutivamente locutor do futuro (...) como definir e ou dimensionar o tempo? Ou seja, onde começam e terminam o passado e o presente e onde começa o futuro? (...) a história é formada pela interlocução entre os fatores e as

---

<sup>118</sup> Nego Bispo, mestre Quilombola da comunidade de Saco-Curtume no Estado do Piauí, mas conhecido como Nego Bispo, foi professor da disciplina encontro de saberes durante o ano de 2012 e 2013 no Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão – INCT/CNPq/UNB.

ações desenvolvidas pela humanidade, sem ignorar os termos presente, passado e futuro (p.19)

Tudo é histórico e processual dentro da perspectiva pluralista e circular-espirlada de Antônio Bispo. A partir de seu estar e ser no mundo de forma biointerativa ele não define a história como sendo formada ou produzida pela tríade passado, presente e futuro, mas sim pela interlocução entre fatores e ações humanas no tempo, e este tempo, que varia, é dinâmico, e seria sempre categorizado pelo conhecimento hegemônico entre passado, presente e futuro, mas para o autor, a história está longe de ser apenas as definições limitadas dessas categorizações.

Essas múltiplas temporalidades, compreensão da existência de fases temporais que permitem a organização dos fatos e eventos, que narra Antônio Bispo, se pretende outra, estaria próxima do que Munis Sodré define como uma filosofia nagô, produção filosófica da tradição do Oeste africano, mas também da cultura construída na diáspora, especialmente no Brasil. Nesta perspectiva o tempo pode ser compreendido como um jogo de posições alimentado por uma temporalidade exúnica ou exusíaca, isto é, da existência de múltiplas possibilidades dentro de uma dinâmica alteritária e dialógica “Exú matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”. (SIMAS, 2018; DANTAS, 2018).

As agências das comunidades negras nos levaram ainda a pensar que a unidade étnica racial branca e o esfacelamento ontológico do ser negro como estratégia de dominação. Nos questionamos o que existe para além da díade, hierarquia [excludente] e circularidade [includente], o algo que acontece no encruzo, na travessia, onde nos dispomos a pensar e onde identificamos que as comunidades têm agenciado suas memórias e o seu lembrar de si e narrar a si.

Quando nos vemos pressionados a pensar uma outra relação com a memória e nos propor a fazê-la desde a *Travessia*, é entendendo que a saída não é ignorar os saberes europeus, hegemônicos, mas como diz Fanon (2008), é preciso descoloniza-lo, perceber que eles não são totais, não respondem e nem representam a tudo. É preciso descolonizar a forma de pensar.

É preciso reconhecer, o foi o que tentamos apresentar durante o texto, que existem diferenças entre as comunidades negras, e que o negro não se encerra no negro criado pelo branco, aquilo que diz Fanon *C'est le blanc qui crée le nègre*<sup>119</sup> (2008). As agências sobre o Valongo nos fazem pensar no que escapa a essa criação.

---

<sup>119</sup> É o branco que cria o negro.

Essas comunidades acabam por transformar divergências em diversidades a partir de uma biointeração entre elas e o território sobre o qual experienciam e dizem o mundo. Agências negras de lembrar a si e narra a si próprios tendo como base uma biointeração (SANTOS, 2015) entre lembrar e esquecer, visível e invisível, material e intangível, vida e morte, presença e ausência. Hampâtê Bá vai dizer que “o visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo constituído por forças em perpétuo movimento, no sentido da tradição viva” (1982, p.173).

Memória contracolonial, a memória negra do negro, não se trata de uma rememoração para tornar a memória mítica, fossilizada, presa a uma interpretação, mas um romper de brechas, de tornar visíveis e audíveis lugares de memória que estão entre o gesto e a voz. Bidima enfatiza a palavra como fundamento na "constituição de espaço público em África". E insiste, que a "oralidade não se reduz à palavra, pois o gesto e toda a *performance* corporal são partes constitutivas" de sua *expressão*. *Há oralidade onde há expressão*, isto é, ação e reação surgida no cruzamento entre palavra, corpo e sujeito no mundo.

Leda Maria Martins (1997) reforça a ideia de que entre alguns elementos que fundamentam a *oralitura da memória* está a vinculação do narrador, que pode ser coletivo, a um universo “narratório” que o antecede e também o constitui. A fala [performance/agência] é coletiva, ligada aos ancestrais. Assim, narrar seria, portanto, um jogo de improvisação, “movediça”, ponte entre o individual e o coletivo, entre o plural e o singular. A autora remonta a uma ideia de narrativa antifonal<sup>120</sup>, isto é, a partir da noção de canto antifonal, onde um solista ou quem dirige o canto, puxa o tema e o coro responde, o que nos permitiria pensar num narrador-solista que propõem o tema e o coro responde, ou uma narrativa em partido-alto, onde são cantados temas de improviso e o coletivo vai montando outros e novas respostas, provocações e complementações.

Atos de Fala/agência e performance dos corpos e do *corpus* negro, são o que Leda Maria Martins (1997) definiu como *oralitura da memória*, a agência que inscreve o sujeito no território narrativo e por isso esse “território corporal é o primeiro lugar de ataque do colonialismo, seja através da morte física, genocídio, sequestro, tortura, ou da morte simbólica” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.94). Mas partimos dá suspeita que mesmo diante dessas necropolíticas das memórias negras não foi possível apagar no corpo [e no corpus]

---

<sup>120</sup> A autora está estudando comunidades de brincantes das congadas mineiras.

africano ou de origem africana seu complexo civilizatório e ontológico (MARTINS, 1997, p.26).

Antonacci (2013), no esforço de compreender as memórias negras na diáspora, procurou em *Memórias ancoradas em corpos negro*, criar uma forma de leitura do que está escrito não no documento-texto [legitimado pela epistemologia hegemônica], mas naquilo que só é possível observar quando se atenta para as:

...memórias ancoradas em experiências dos que só têm no corpo e em suas formas de comunicação heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias. Em contínuos desterros, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada. (2013, p.17)

A autora nos ajuda a pensar sobre a memória inscrita no corpo, ou o próprio corpo como memória. Articula a categoria de memória-corpo, que é um desafio diante das interpretações já hegemônicas sobre a memória e sobre a cultura afro-brasileira. Essa categoria nos ajuda a enfrentar a negação da dimensão histórica e humana dada ao africano e da tudo que dele descende.

É preciso outras cosmosensações, outros modos de se relacionar com a natureza, com o mágico, com o conhecimento, com a memória, vivenciar o mundo a partir de si mesmo, da sua lógica, dos seus encantamentos, a partir de uma tradição que é viva. Corpos negros, enquanto indícios de histórias e memórias banidas, se fazem presentes em vários locais e momentos. Em seus corpos comunitários traduzem traumas e sofrimento cotidianos e um incessante negociar e refazer. Agências que estão entre o “campo de batalha”, lugar das estratégias, e o “campo de mandinga” onde se praticam as frestas. A batalha como política e a mandinga como poética (SIMAS E RUFINO, 2018, p.105).

As agências das comunidades negras no Valongo, ou melhor sobre as memórias da escravidão, foram historicamente praticadas através de suas danças, cantos, roupas, rezas, batuques, dinamizando através da oralidade, da fala como performance, como agência, a presença dos seus ancestrais como fundamento do presente e da vida comunitária, ao mesmo tempo que produzem uma narrativa contracolonial e antirracista.

Estas agências nos obrigam a assumir uma posição nessas outras formas de luta política, de pensar e escrever a partir de uma perspectiva de pluriversalidade, a partir dos "pensamentos de *rastro! resíduos*", descontínuos, *intervalares*. Glissant (2005) enuncia um

pensar na alquimia [no encruzo, na travessia] de matrizes orais e escritas de sua ancestralidade africana e formação europeia. *Pensamentos de rastro/resíduos* como potenciais rotas que "descobrem" o que ficou "encoberto" em lutas históricas e produzem dobras epistemológicas (SIMAS & RUFINO, 2018; GLISSANT, 2005).

Pensar um lembrar negro do negro, uma memória negra, não nos leva a incorrer nas armadilhas de etnocentrismo ou mesmo na busca por uma identidade negra essencial. Nos aproximando e nos distanciando ao mesmo tempo de Muniz Sodré (2017), penso que ideia de uma memória negra, de perspectiva africana ou afrodiáspórica é menos sobre fronteiras geográfica e mais sobre processos, que tanto assinalam diferenças com os modos eurocêntricos, coloniais, tanto possíveis analogias.

A ancestralidade constitui elemento marcante das culturas africanas ou africanas na diáspora, o que corresponde a uma cosmosensação negro-africana de mundo, onde interagem vivos e mortos, natural, cultural e sobrenatural, além de associações que são cósmicas, mágicas e também sociais. Celebram essa ascendência da memória ancestral e as presentificam no tempo e no espaço, pela fala, pela agência, pela performance. É através dessas comunidades negras que as cosmosensações a africanas de mundo, se restitui e se reterritorializam, propondo outras formas de ser e estar no mundo.

A ideia de corpo-documento, está longe de se aproximar a tradição hegemônica que restringe científica e objetividade a documento escritos, onde documento é também sinônimo de prova. O corpo-documento é um alargamento e uma abandono do documento escrito, como prova objetiva. Corpo-documento como território, como o terreiro (SIMAS, 2018), das práticas culturais, de laços afetivos, comunitários, espirituais e que;

Racializados e excluídos da cultura letrada dominante, que pretendeu colonizar e desagregar suas práticas culturais e agendamentos políticos, de corpos negros fluem contra-narrativas com potencial de alteridade. Em seus arranjos com volume e texturas corporais, protagonistas negros posicionam sua diferença e veiculam enigmáticos processos de reminiscências, materializados em sons, ritmos e gestuais *encarnados* e plenos de simbologias questionadoras de imposturas. Sem esquecer que, re[a]presentando-se a poderes instituídos, rearticulam comunicações entre si e ancestrais (ANTONACCI, 2013, p.331).

O corpo onde seriam ancorados memória, saberes, ritos que reinventam a vida. Corpos territorializado em África e que aqui se reinventam. O corpo seria então elemento fundamental na invenção e reinvenção dos mundos africanos na diáspora, seja pela escrita, pela oralidade, pela performance, pela fala e por outras agências.

Para Beatriz Nascimento (1989):

O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito (NASCIMENTO, 2007, p. 22).

Beatriz do Nascimento Orí, o conceito, pode ser compreendido na diáspora do Brasil de hoje como o corpo-documento, possuído de uma ancestralidade que se move, libertando-se, podendo fazer morrer o “não-ser” (FANON, 2008; CARNEIRO, 2005) gestado pela pelas experiências coloniais e suas heranças. Para Beatriz Nascimento (1989) “o homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer pelo gesto que ele não é mais um cativo” (NASCIMENTO, 1989). Essa ideia do gesto proposto por Beatriz, pode ser compreendida também como os gestos de lembrar de si, narrar a si e recriar a si mesmo.

O que RATTS (2007) assim descreve:

[...] relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra, correlação adequada para se interpretar numa única visada restauradora a desumanização do indivíduo negro e suas possibilidades de reconstrução de si, como parte de uma coletividade. (RATTS, 2007, p.63).

Considero, a partir disso, que para compreender como as comunidades afrodiáspóricas da Pequena África agenciam, a partir do Cais do Valongo, a sua reconstrução e restauração da sua humanidade, é preciso o alinhamento a teorias e metodologias que provoquem no pesquisador “os movimentos dos gestos” proposto por Beatriz Nascimento (1989). O movimentar-se, é estar consciente de si, é estar presente, e não ignorando ou ocultando o sentimento de pertencimento que diante das temáticas como a das memórias da escravidão negra, é inevitável.

A ideia de uma memora negra é também procurando um valor tático, onde “raça” é vista como ideia política em função de oportunas [e legítimas] ações afirmativas e luta por direitos civis ou status dentro de uma sociedade hierarquizada e racista. É pensar em outros usos e sentidos pelas práticas culturais negras, onde podemos pensar numa cosmo-sensação, ética e estética que delas emanam em outras formas de lembrar e narrar, as rodas de capoeira, os afoxés, territórios de oralidade e memória, intertextos (ANTONACCI, 2013),

oralituras das memórias (MARTINS, 1997), escrevivências (EVARISTO, 2006) que são as agências negras por liberdade e afirmação da sua condição humana.

As agências negras sobre o Valongo que a todo tempo remetem a uma ancestralidade e uma espiritualidade nos fazer pensar que a colonização, a escravidão e o racismo como elemento de desencante, que nos fez acreditar cada vez mais no que Bidima (1995) definiu como fábula da razão greco-ocidental, nos fazendo crer somente naquilo que somos capazes de ver, alterando nossa percepção de uma cosmo-sensação para uma cosmovisão e nos fazendo desacreditar no invisível (SIMAS, 2018, p.108).

Recuperamos a metáfora de Ajalá que é mote desta dissertação para dizer que a Casa de Ajalá, é o Cais do Valongo, é a Pequena África, é onde o ser negro tem a possibilidade de se reconstruir como parte de uma coletividade, de escolher seu caminho-destino, sua cabeça, seu *Orí*. *Orí* que para Beatriz Nascimento (1989) é a relação entre corpo e cabeça, intelecto e memória, pessoa e terra: “significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento” (*idem*, p.63).

Ou seja, *Orí*, na metáfora utilizada por Beatriz Nascimento, pode significar também uma ação de repensar a identidade pessoal e coletiva da ideia de negro, de territórios negros como espaço apropriado pelo corpo-documento negro. Para a autora, esse corpo negro pode ser, então, aquele que porta carências radicais de liberdade, mas que procura e constrói lugares de referência transitórios ou duradouros.

O corpo negro plural, documento, território, constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem. Tomando a ideia de terreiro como tempo/espaço onde saberes são praticados, tal qual costurado por Antônio Simas e Luís Rufino em *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*, onde os autores alargam esta noção para além do que se compreende em contexto religiosos, mas que deles não se desligam em sua totalidade. Assim, o terreiro orienta-se a partir das sabedorias assentadas nas práticas culturais e que “praticar terreiros” nos possibilita inventar e ler o mundo, a partir das lógicas de saberes encantados e de travessia.

Com base nisso passamos a ler as agências das comunidades negras sobre os sentidos, significados, usos e apropriação do Cais do Valongo como práticas de terreiro, que é também uma forma de agenciar a memória negra, o lembrar negro do negro.



A Roda de Capoeira do Cais do Valongo, O evento tambor do Valongo, o Afoxé Filhos de Gandhi são terreiro praticados, nas mais variadas formas de invenção da vida cotidiana. Em uma cidade que tem vocação para a rua, este território é visto como um espaço de encantamento, como um lugar ritual.



Figura 24 Tambores do Valongo, Evento do Grupo Tambor de Cumba. Fonte: Site tambor de Cumba, foto de Pelegrino Fotografia.

Os corpos e o *terreiros* negros pela Pequena África apontariam para uma dimensão cosmopolítica de populações negras no Mundo, podendo ressaltar tramas de identidades negras na diáspora. Assim, mais do que pensar os terreiros e as culturas nele produzidas, existe a necessidade e a emergência de praticá-los como possibilidade de outras rotas. Os quilombolas da pedra do sal, afrorreligiosos e movimentos sociais negros ao agenciarem seus significados próprios sobre o Valongo, as memórias da escravidão e as heranças africanas objetivam um duplo movimento, uma restauração da imagem desumanizadora do ser negro e suas possibilidades de reconstrução de si (SIMAS, 2018, RATTIS, 2007; NASCIMENTO, 1989).

Assim, os corpos negros seriam os primeiros terreiros inventados na experiência de trânsito contínuo das travessias da diáspora. Suporte de memórias e sabedorias que se reinventaram e inventaram outros saberes, mundos, cotidianos e territórios.



Figura 25 Roda de Capoeira no Adro do Cais do Valongo. Fonte: [www.portomaravilha.com.br](http://www.portomaravilha.com.br)

Pensar esses corpos e suas experiências a partir de uma “metodologia da travessia”, é um exercício de descolonização. Na diáspora, esse corpo consolida-se como o primeiro elemento de reconhecimento de uma “africanidade” partilhada, de uma realidade afro-referenciada. “É preciso ler o texto do corpo para vislumbrar nele a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos afrodescendentes espalhados pelo planeta” (OLIVEIRA, 2007, p. 101).

Os esforços das comunidades negras em ter direito à memória, a uma narrativa do passado mais justa e principalmente de construir suas próprias maneiras de lembrar, narra e fazer uso desses passados nos comunicam sobre suas inúmeras estratégias de resistência e agências de salvaguardar e produzir memórias. Essas comunidades, à revelia de todo esse projeto colonizador de apagamento das memórias e heranças negras da região portuária do Rio de Janeiro, conseguiram deixar para as gerações do presente um incalculável acervo de memórias, de heranças, o que é mobilizado nos dias de hoje como um patrimônio comum aos afro-brasileiros.

O que identificamos no depoimento do Jornalista Délcio Teobaldo:

É um trabalho sagrado está aqui. Porque o Rio de Janeiro hoje está passando por uma transformação tão grande e maior como foi aquela da época do prata preta”... Se a gente não discutir isso, não fincar os pés aqui, eles vão fazer o que fizeram, vão colocar uma laje sobre essa história.

Sobre aquelas pedras pisaram pés de pessoas que nos formaram. Nossas sementes estão plantadas ali, vir pra cá, não é só vir e tocar capoeira, tocar o tambor, por baixo do tambor, tem um fundamento, que precisa ser valorizado. Uma história que é muito maior, sempre foi maior e sempre será maior que nós. Fio ali, ali [apontando para o cais] que o Brasil começou, que o rio de janeiro começou.

Esse esforço de lembrar, de retomar uma narrativa do passado que é anterior e sobrevive à escravidão é o que definimos como o “O lembrar negro do negro”. Que, longe de representar a procura por uma redenção absoluta, o que de antemão parece impossível, é uma tentativa de romper com a ideia de negro produzido pela colonização e pela modernidade, de um escravo amnésico, imagem esta que, querendo ou não, é a base da "consciência ocidental do negro" e que o desumaniza. Ao mesmo tempo que não está atrelada a uma ideia de fidelidade ou essência de uma "alma negra" comum aos africanos e seus descendentes que universalizaria esse negro africano (MBEMBE, 2014).

A ideia de um “lembrar negro do negro”, passa primeiro por evidenciar que negro, raça e racismo são agências de uma gramática colonial e que só a partir daí é possível escapar às redes coloniais e pensar outras formas de produção de conhecimento e de subjetividade. E segundo, que nos esforços de lembrar, narrar e fazer uso desse passado da escravidão a partir da perspectiva do negro e pelo negro, isto é, dos processos de memorialização e patrimonialização afroreferenciados (NOGUERA, 2014) podem auxiliar as comunidades negras nas lutas e resistências contra as heranças da colonização e da escravidão e na promoção de sua recriação e de uma realização de si.

"O modo como se morre pode ser, por si mesmo, uma coisa que cria consciência política" (BIKO, 1971 apud MBEMBE, 2014), assim, propomos pensar que um “lembrar negro do negro” a produção de uma memória contracolonial, é a produção da morte desse negro produzido pela consciência ocidental; o selvagem, passível, irracional, de desqualificação moral, isto é, o não-ser fanoniano. Ao passo que é potente para percebermos os agenciamentos de resistências às estratégias da necropolítica da memória que possibilitem a realização de si, que permitam ao sujeito afrodiaspórico, se reconstruir e vivenciar sua humanidade, descolonizar a vida.

(...)

Alapalá, egum, espírito elevado ao céu  
Machado astral, ancestral do metal  
Do ferro natural  
Do corpo preservado  
Embalsamado em bálsamo sagrado  
Corpo eterno e nobre de um rei nagô  
Xangô<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Babá Alapalá – Composição Gilberto Gil, Disco Refavela de 1977.

## Considerações Finais

### “Lembrar negro do negro”

Esse estudo não teve e não tem nenhuma presunção de correção, seja ela histórica, filosófica ou ontológica, muito menos de “descobrir” ou “encontrar” lembranças e modos de lembrar negros perdidos ou em vias de desaparecer. Pelo contrário, dentro de um universo no qual as memórias negras e as formas de lembrar e de narrar das comunidades negras são consideradas como formas subalternizadas e inferiorizadas de conhecimento, essa pesquisa se fez mais como um esforço de pensar as vidas, as experiências e os corpos negros como lugar de ancoramento de memórias que vibram e se encantam, e *locus* de luta contra as políticas de apagamento e silenciamentos, as necropolíticas das memórias negras sobre o negro.

Ao focar em conhecimentos pluriversais de características polirraciais (MASOLO, 2010; RAMOSE, 2011; NOGUERA, 2011) esperamos ter contribuído com uma espécie de fuga à universalidade das perspectivas monorracionais que, operando dentro de uma lógica específica, eurocêntrica, cristã, capitalista de mercado, de Estado, nos impede de perceber os africanos e negros em diáspora como sujeitos da história, agenciadores de suas formas de lembrar e de narrar a si mesmos. Sobre essa pluriversalidade, que é de atores, de corpos, mas precisa ser de sabedorias e conhecimentos pensados e produzidos, Simas e Rufino (2018) noz diem que “garantir a presença, a multiplicidade de presenças (corpos) é também investir na multiplicidade de sabedorias que os montam” (p.111). Assim, podemos afirmar que o conhecimento se manifesta na medida em que existe um ser que o encarna, nos fazendo crer que “universalidade é inexistente, não existe nada que seja universal, todas as coisas são pluriversais” (RAMOSE, 2011, p.08).

Partindo de Franz Fanon (2008; 2010), que é o precursor em propor uma descolonização do pensamento, buscamos fugir do lugar cristalizado de inferioridade destinado aos africanos/africanas e seus descendentes pela “ignorância branca” (MILLS, 2018, p.424) para observar o que Guimarães (2015) diz serem as *negras memórias*, a conservação das heranças negro-africanas na diáspora.

Acreditamos que a partir delas é possível identificar um lembrar negro do negro; uma memória contracolonial (BISPO, 2015), que é também a “luta para sobreviver” (CAMARGO, 2009. P.13) de africanos que, escravizados de maneira não só física, mas espiritual, passaram a produzir e a se apegar a vestígios, rastros, lembranças e heranças,

uma espécie de invólucro das “únicas bagagens que levaram [de África] na viagem do violento processo diaspórico” (GUIMARÃES, 2015, p.244).

A afirmação feita pela Yalorixá Dora T’Oyá na epígrafe que abre o capítulo três<sup>122</sup> se aproxima do conceito-imagem de Glissant (2005), o *migrante nu*, e nos permitiu entender que entre o *lugar-passado* e o *lugar-presente*, africanos e seus descendentes perpetuam a partir de recriações e reconstruções suas culturas e os seus diversos complexos civilizatórios. Além da memória, apontamos como o corpo é essa outra “bagagem”, um ancorador de memórias e heranças, que Alex Ratts em diálogo e encruzo com Beatriz do Nascimento define como “corpo-documento”, o “principal documento dessas travessias, forçadas ou não” (RATTS, 2007, p.68). Corpo este que é o *local concreto de sofrimento* (BELL HOCKS, 2008, p.860) e da narrativa sobre a dor e o sofrimento (PIEIDADE, 2017), nos oportunizando entender o negro como lugar das lembranças, das memórias e das narrativas dentro de uma perspectiva antirracista de afirmação do próprio negro, e que desfaz o cativo do “lugar do negro” denunciado por Lélia Gonzalez (1984).

No decorrer da pesquisa apontamos como comunidades negras da Pequena África, seguimentos dos Movimentos Sociais Negros, Membros das religiões de matriz africana e Quilombolas, que ao ocupar e se colocar nos espaços públicos, acabam delineando com suas presenças e reflexões o patrimônio como algo denso. Pois os usos, ou contra-usos, fazem desses espaços expressões de suas reivindicações e modos de interação com os vivos e com os antepassados. Assim, esses atores narram suas experiências cotidianas, religiosas, artísticas e políticas que nomeiam como memórias. Estas podem ser compostas pelo traço conflitivo, tendo em vista as denúncias e reivindicações que as caracterizam e colocam em tensão a concepção do poder público em relacionar patrimônio e memória como meros elementos de incremento da política de revitalização da cidade.

Um das questões que a pesquisa nos ajuda a entender é que a patrimonialização das heranças africanas e das memórias da escravidão e da diáspora só efetivamente acontecerem após 2011 com o ressurgimento dos vestígios do Cais do Valongo. Este fenômeno representou um acontecimento decisivo para o desencadear de processos políticos, simbólicos e ontológicos que identificamos e analisamos ao longo dessa dissertação, rompendo com um longo histórico de silenciamentos e esquecimentos.

---

<sup>122</sup> “Nossos ancestrais vieram sem nada nas mãos, com a roupa do corpo. Trouxeram toda a sabedoria nas cabeças, transmitidas pela vivência e pela fala. Candomblé é manter esta tradição viva. Eu costumo dizer que enquanto a gente não fizer essa leitura da história do Brasil e da história do negro brasileiro, a gente não vai conseguir se firmar como nação”. Doralina Barreto Régis, Mãe Dora T’Oyá, no Livro “Nosso livro de Samba” organizado por Lucas de Campos no ano de 2018.

Entretanto, inúmeras outras condições materiais e não-materiais para isso já vinham sendo apresentadas ao longo dos anos, mas nos parece que em 2011 houve um conjunto de circunstâncias favoráveis que viabilizaram não só o desenterramento do Valongo, como a sua patrimonialização, além de outras memórias do tráfico e da escravidão na região, muito em decorrência da atuação e da articulação desse conjunto de atores.

A pesquisa nos permite ainda afirmar que a decisão de fazer dos vestígios materiais do Valongo o Sítio Arqueológico Cais do Valongo, patrimônio cultural brasileiro e patrimônio da humanidade de memória sensível, não foi mera obra do acaso ou de um jogo sem intencionalidades. Pelo menos, desde a década de 1970 com a criação do MNU, das articulações para a Constituição de 1988, seus artigos 215 e 216 e o reconhecimento da identidade dos remanescentes de quilombo que os novos sujeitos sociais, especificamente os ditos povos negros, veem empreendo ações pelo reconhecimento dos direitos culturais e pelo direito à memória. E, a partir dos anos 2000, pressionado por esses novos sujeitos, o Estado brasileiro efetivamente passa a dá maior atenção para as questões das desigualdades étnico-raciais e de combate ao racismo com as ações afirmativas, Lei 10.639 e o Estatuto da igualdade racial, por exemplo.

Assim, todas essas circunstâncias e atores estão inseridos dentro de fenômeno maior de debate público a respeito dos efeitos do passado colonial, de releituras do passado, de reivindicação de reparação para africanos e seus descendentes, e de uma institucionalização das memórias da escravidão e das heranças africanas. Além disso, soam como desdobramentos de desejos de liberdade e da conquista da cidadania: cantos cantados há séculos nessas terras.

Os então considerados “locais de memória” ligados ao tráfico e à escravidão, especialmente o Cais e os demais lugares de memória do Circuito da herança africana, passam a ser alvo dos depoimentos de militantes negros, pesquisadores e representantes do poder públicos, bem como das denúncias públicas de discriminação racial, os pedidos de reparação e os eventos culturais e religiosos que começam a ser realizados no local. É preciso levar em conta o contexto histórico e sociopolítico em que essas memórias se constroem, pois elas se produzem num plano localizado e historicamente situado.

Os atores sociais envolvidos passam a interpretar localmente as ideias, práticas e emoções que tem marcado mundialmente as ações de patrimonialização das memórias da escravidão e agenciam novos usos, sentidos, significados e possibilidade de entendimento. As ações das comunidades negras, articuladas junto a pesquisadores e representantes do poder público foram cruciais para que essas memórias pudessem vir à tona e se

institucionalizar, tendo como principal referência o Cais do Valongo, mas não limitadas a ele.

Podemos afirmar que as comunidades negras ritualizam e reatualizam o território da zona portuária do Rio de Janeiro e produzem um território-memória, a Pequena África, que supera o Sítio arqueológico em extensão, simbologia e significado. Ao recriarem e produzirem o território-memória, produzem também a si próprios, reivindicando-se sujeitos de direito dessa memória e desse patrimônio.

Ao observar e analisar as disputas, conflitos e tensões sobre as memórias do Cais do Valongo, pude perceber que a sua conversão em patrimônio cultural/monumento/sítio e os novos entendimentos, formas de gestão e de se relacionar com essa memória e herança são produzidos a partir das declarações públicas proferidas pelas comunidades negras, militantes, pesquisadores e representantes do poder público; as cerimônias políticas e religiosas que nele ocorrem; os marcos legais de identificação proteção e salvaguarda, são todos acontecimentos que propiciam a construção desse patrimônio não como algo estático, material e óbvio. Mas, como algo que também está em movimento e em intensos processos de significação/ressignificação

A partir dessas disputas somos levados a pensar o patrimônio cultural Sítio do Cais do Valongo entre “patrimônio” e “herança”. Enquanto herança se vale daquilo que está relacionado com o que recebemos dos antepassados, patrimônio nos conduz à noção de patriarcado, pátria e colonialismo. Concluimos assim que os processos de patrimonialização não foram e não são consensuais, mas atravessados por conflitos. Por trás dessa suposta institucionalização da memória teríamos diferentes, ora convergentes, ora divergentes, posicionamentos e perspectivas.

Para os representantes do poder público o Sítio parece atender sobretudo às expectativas de desenvolvimento turístico da região portuária, contribuindo positivamente para o êxito do projeto de revitalização Porto Maravilha, procurando atrair um público de maior poder aquisitivo e valorizando assim, dentro de uma lógica racista e excludente, uma localidade supostamente ainda bastante estigmatizada. Já para as comunidades negras, o Cais, e todas as memórias negras da escravidão e as heranças africanas da Pequena África, parecem simbolizar a ancestralidade e suas lutas por visibilidade e reconhecimento, além de defender a implementação de um turismo de memória que leve a reflexão sobre o passado escravocrata e a discriminação racial. Assim, identificamos como o maior ponto de convergências entre esses diversos atores a promoção da memória da escravidão e das heranças africanas.



Ao observar as agências negras em tornos das memórias da escravidão entendemos ser de extrema importância, relevância e urgência a identificação de todos os possíveis sítios de memórias do tráfico, da escravidão e das lutas pelas liberdades, o que nos referimos ao longo dessa dissertação como “memórias da escravidão”, sejam estes lugares, edifícios, territórios, tradições e manifestações culturais vinculados ao tráfico negro e a diáspora negra, sejam estes também os corpos negros.

O prolongar desse texto só demonstra que o ressurgimento “à flor da terra” do Cais do Valongo ainda nos demandará inúmeras reflexões políticas, éticas, estéticas e epistêmicas sobre ele, sobre a existência e as experiências do negro na diáspora, especialmente no Brasil. Espero assim, com esse singelo esforço, ter contribuído para que outras reflexões possam surgir sobre o Cais do Valongo, mas não somente. Mas a partir das perspectivas dos próprios sujeitos negros e negros, e que do ponto de vista institucional-acadêmico possa romper com o epistemicídio e o racismo institucional que ainda nega espaço para uma produção de conhecimento que dialogue com as matrizes africanas e afrodiaspóricas de pensamento produzidas no interior dessas práticas e dessas comunidades.

A patrimonialização pode sim se converter em uma ferramenta de comunicação e sensibilização que nos leve a construir um futuro mais consciente sobre a tragédia da escravidão e suas consequências, e mais justo. Isto é, o reconhecimento dos considerados sítios de memória da escravidão, podem sim, tornar-se um importante instrumento na luta contra o racismo, o respeito aos direitos humanos e à diversidade. Todos os agentes que disputam sentidos e usos em torno do cais do Valongo concordam da importância do lembrar e do exercício da memória para combater a exclusão e o pleno reconhecimento dos direitos sociais e culturais. Mas o que observamos nas comunidades negras foram duas considerações a respeito das memórias da escravidão, primeiro que há um limite para a sensibilização do corpo não negro em torno das memórias do tráfico, da escravidão e do colonialismo, o que é notada na histórica negação do racismo e que seu uso se dá em termos ontológico, para a reconstrução do ser negro na diáspora.

E segundo, que o exercício de lembrar, a re-politização da memória, isto é, passar de uma memória sobre o negro para uma memória negra, um lembrar negro do negro, pode ser um dos caminhos para livrar o negro brasileiro do cativo colonial. A re-politização da memória que interessa as comunidades negras pode não ser a mesma do Estado brasileiro ou da Unesco e o discurso de uma reescrita de uma história comum aos homens, componentes de uma mesma humanidade.

As agências das comunidades negras, o quilombo, as rodas de capoeira, os festejos, as cerimônias afroreligiosas, as rodas de conversa e de debates ritualizam e reatualizam todo um saber filosófico *banto*, para quem a força vital se recria no movimento que mantém ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados, num gesto sagrado que funda a própria existência da comunidade”. (MARTINS, 1997). Ou seja, mesmo diante do cativo colonial e da dilaceração do sujeito escravizado, do esfacelamento do ser negro-africano e daqueles que a estes se ligam, no Brasil, é possível pensar em algo que fica, num *continuum* civilizatório, do qual o *Orí* é a iminência da ancestralidade criadora dessas novas e outras histórias (NASCIMENTO, 2005; NASCIMENTO, 1989).

Assim, ao dimensionarmos no escopo dessa dissertação a memória ontologicamente, e não mais apenas como um simples relato do passado, como é marcado dos processos de patrimonialização ou da própria história como disciplina, procuramos estar atento ao seu modo de ser, de atuar e perdurar. É poder melhor compreender como historicamente a memória sobre o negro no Brasil, em termos epistêmicos e ontológicos, foi por muito tempo uma memória colonial/branca/desde fora das experiências negras e afro-ameríndias. Provincializar (CHAKRABARTY, 2000) algumas dessas escritas ocidentais brancas sobre as memórias da escravidão a partir da centralidade dada as falas/agências das comunidades negras sobre o Valongo nos permite romper com um longo e histórico processo de silenciamento imposto e naturalizado. É ouvir o apelo de Conceição Evaristo e reescrever sobre os traços do apagamento das escritas negras todas as letras de nossas escrevivências (2011).

Se há uma narrativa que aprisiona os sujeitos negros no espaço da estereotipia ou os apaga como seres inexistentes na sociedade, há outro discurso contracolonial em que, vigorosamente, seus criadores, homens e mulheres negras, ritualizam e reafirmam ancestralidades africanas (EVARISTO, 2011. p.51). Não estamos defendendo que existam memórias que só os negros possam lembrar, ou mesmo histórias que só os negros possam contar, mas creio que exista uma perspectiva e forma de lembrar e narrar lembranças e o um tecer da história, que somente o corpo negro, como corpo-documento da diáspora, um corpo-memória reconstruído, pode contar para recriar a si mesmo.

É tomar as escrevivências como essa maneira de narrar a si mesmo, escrever como estratégia de movimentar-se para além da dor, mas sem negá-la, sem obliterá-la das linhas escritas, faladas ou performadas (EVARISTO, 2011; HOOKS, 2011; PIEDADE, 2017).

Esse lembrar negro do negro é poder se refazer para além das dores, das chagas, marcas e traumas da colonização e do escravismo, isto é, reconstruir a si mesmo.

Sobre esse lembrar e narrar podemos nos perguntar como a raça afeta alguns de seus componentes. Charles Mills cita alguns exemplos onde isso se faz presente, a percepção, a concepção, a memória e o testemunho. Alerta que em todos os níveis interesses podem [e irão] “*moldar*” a cognição, isto é, influenciando o que e como nós nos “vemos; o que nós e a sociedade escolhemos lembrar; e de quem é, ou não, solicitado o testemunho. Além de quais fatos e estruturas são procuradas e aceitas” (MILLS, 2018, p.424).

Os jogos de interesses marcados pelo colonialismo que alerta MILLS (2018) nos ajuda a justificar porque é importante não somente descolonizar os estudos da memória, mas as teorias dos estudos sobre memória, principalmente das memórias que dizem respeito aos povos afrodiaspóricos ou não-brancos, e as *negras-memórias* (GUIMARÃES, 2015), que não são apenas as memórias sobre os negros, mas as memórias dos próprios negros afrodiaspóricos. Ainda concordando com Charles Mills (2018), conceitos não são neutros e, dentro de uma sociedade historicamente estruturada por hierarquias e relações de dominação e subordinação os aparatos conceituais provavelmente serão colonizados, moldados ou modulados pelos olhares, ou percepções dos grupos dominantes. Portanto, é importante disputá-los.

Propor uma descolonização dos estudos de memória neste caso não é, de maneira alguma, abraçar abstrações em torno de nativismos raciais do século XIX, pelo contrário, é apontar como a construção dos estudos sobre a memória e da própria ideia de memória sempre foi historicamente produto de um conhecimento e de um olhar colonizado, hierarquizado e racializados. Pelo contrário, é apontar a fragilidade das abstrações e pretensões universais de um conhecimento branco, localizado geopoliticamente e corpoliticamente (MILLS, 2018, p.425).

Durante a pesquisa apontamos que que a violência civilizatória de apropriação material, a colonização e a escravidão do corpo negro-africano foi precedida por uma violência cultural e simbólica, e a violação do ser africano, uma ação de “semicídio” em que se extermina o sentido do Outro (SODRÉ, 2017, p.102). Isto é, o “semicídio ontológico” como pressuposto do genocídio físico [escravidão]. Nossa hipótese então é que este “semicídio ontológico” fundamenta o “genocídio físico” e decreta a morte da memória desses dois processos, a partir de necropolíticas sobre as memórias negras que conseguiram sobreviver a morte do ser e do corpo biológico, ao sequestro de Ajalá e a impossibilidade do ser negro de poder escolher o seu *Orí*, o seu caminho-destino.

Assim, se pensarmos que as comunidades negras buscam lembrar de si, narrar a si e então reconstruir-se é preciso atentar para o fato de que o *Orí* (caminho-destino/identidade) necessita de um espaço comunitário e de acordo com Nascimento (2005), seria o que nos referimos como heranças africanas, cultura negra, criadas pelos ancestrais e que por esta “ligado a uma relação com o saber do lugar do vivido” nos é fundamental para compreender porque a Pequena África como essa territorialidade que dá e ganha sentido com o Sítio do Cais do Valongo pode ser pensado como um espaço comunitário de reconstrução do *Orí* pelas comunidades negras.

O cais do Valongo - a Pequena África, seria assim a “Casa de Ajalá”, a base de reconstrução de uma outra história, espaços de resistir e (re)existir, lugar de relembrar, de narrar e reconstruir a si mesmo. Onde as comunidades negras podem retomar sua soberania existencial e voltar a poder escolher/construir seus caminhos-destinos, aquilo que lhes dá sentido à vida em comunidade em um território para elas mítico, histórico, simbólico e material, visível, invisível e político.

Ao observar as comunidades negras e suas agências sobre uma memória negra, ou um lembrar negro do negro, aquilo que parece à primeira vista uma busca ingênua por começos, é a busca pelas origens, longe de uma origem mítica, imóvel, mas como construção de destinos, é o “arkhé<sup>123</sup> nagô” apontado por Munis Sodré (2017), isto é, a própria continuidade do grupo, onde origem é destino e referente àquilo que “virá”, um devir (p.96). A busca por essas origens [ancestralidade] como garantia dos destinos é vista no Cais do Valongo nas agências [falas/performances] das comunidades.

Ciente das máscaras e nuances do racismo, creio que as agências antirracistas casadas com ações afirmativas devem ser disputadas no campo da episteme, do simbólico para a afirmação e solidificação da sofisticação dos conhecimentos não canônicos para o campo da memória, do patrimônio, e da história. As agências das comunidades negras sobre o Sítio do Cais do Valongo, sua patrimonialização e as memórias e heranças africanas na Pequena África, nos dão a possibilidade de construção de um por vir outro, antirracista, com apostas em presentes ancorados noutros passados.

---

<sup>123</sup> Arkhé/Arché/Aqué para os pré-socráticos

## ANEXO 1 – Marcos Legais Sítio Cais do Valongo

**Quadro 1.** Instrumentos legais relacionados à preservação do Cais do Valongo.

Lei nº 3.924/1961, conhecida como “Lei da Arqueologia”, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos Nacional	<b>26 de julho de 1961</b>
Lei nº 971/1987, que transforma em Área de Proteção ao Ambiental Cultural (APAC) os bairros portuários da Saúde, Gamboa e Santo Cristo (SAGAS) (Zona de Amortecimento Municipal)	<b>04 de maio de 1987</b>
Decreto nº 7.351/1988, que regulamenta a Lei nº 971/1987 Municipal	<b>14 de janeiro de 1988</b>
Lei nº 10.639/2003, que incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” Nacional	<b>09 de janeiro de 2003</b>
Decreto nº 22.872, que cria a obrigatoriedade da Pesquisa Arqueológica nas Obras de Intervenção Urbana Municipal	<b>07 de maio de 2003</b>
Decreto nº 23.008, que cria Grupo de Trabalho para elaboração de Projeto Básico Histórico e Arqueológico tendo em vista a recuperação do Cais do Valongo – Saúde Municipal	<b>12 de junho de 2003</b>
Decreto nº 24.088, que cria o Portal dos Pretos Novos – Gamboa Municipal	<b>05 de abril de 2004</b>
Lei Complementar nº 101/2009, que modifica o Plano Diretor e autoriza o Poder Executivo a instituir a Operação Urbana Consorciada da Região do Porto do Rio Municipal	<b>23 de novembro de 2009</b>
Lei Complementar nº 102/2009, que cria a Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto de Janeiro (CDURP) Municipal	<b>23 de novembro de 2009</b>
Lei nº 12.288, que institui o Estatuto da Igualdade Racial Nacional	<b>20 de julho de 2010</b>
Decreto nº 34.803/2011, que cria o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e o Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico do circuito Municipal	<b>29 de novembro de 2011</b>
Registro do Cais do Valongo/Cais da Imperatriz no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA/IPHAN) sob nº RJ01153 Nacional	<b>25 de abril de 2012</b>
Portaria MINC/IPHAN nº 135/2013, que dispõe sobre a delimitação e diretrizes sobre a área onde se localiza o Sítio Arqueológico do Cais do Valongo (Zona de Amortecimento)	<b>13 de março de 2013</b>


Reconhecimento do Cais do Valongo pela UNESCO como parte do projeto “A Rota do Escravo: Resistência, Liberdade e Herança” e fixação de placa no Cais expressando o reconhecimento Mundial	<b>20 de novembro de 2013</b>
Lei nº 5.820/2014, que inclui o Dia da Lavagem Simbólica do Cais do Valongo no Calendário Oficial da Cidade consolidado pela Lei nº 5.146/2010 Municipal	<b>15 de dezembro de 2014</b>
Reconhecimento do Cais do Valongo como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO sob nº 1548 Mundial	<b>12 de julho de 2017</b>
Lei nº 7.741/2017, que considera o Sítio Arqueológico do Cais do Valongo como Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Rio de Janeiro para fins de Preservação da Memória da Diáspora Africana Estadual	<b>11 de outubro de 2017</b>
Lei nº 7.851/2018, que institui diretrizes para criação do Museu Afro Brasileiro na cidade do Rio de Janeiro Estadual	<b>15 de janeiro de 2018</b>

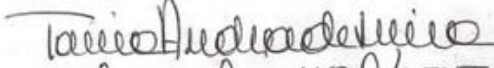
## ANEXO 2 – Carta do Valongo - RJ


Rio de Janeiro, 17 de março de 2011

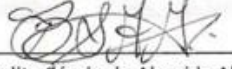
### CARTA DO VALONGO, RJ


As representações públicas e da sociedade civil - Fundação Palmares, Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CEDINE), Coordenadoria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisas das Culturas Negras e Instituto Pretos Novos, convidadas nesta data pela equipe de arqueologia do Museu Nacional / UFRJ, coordenada pela Profa. Dra. Tania Andrade Lima, tendo tomado ciência dos resultados da pesquisa arqueológica conduzida no âmbito do Programa de Revitalização da Zona Portuária, que evidenciou o antigo calçamento do Cais do Valongo – principal porto de entrada dos africanos escravizados trazidos para o Rio de Janeiro, propõem, de maneira unânime, que se realize, no próximo dia 21 de março, Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, o lançamento da pedra fundamental do Memorial da Diáspora Africana.

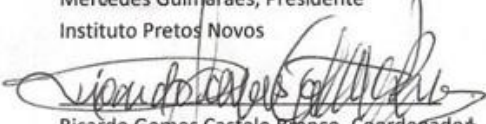
  
Paulo Roberto dos Santos Paulão, Presidente  
Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CEDINE)

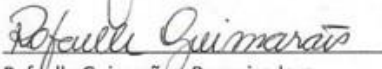
  
Tania Andrade Lima  
Instituto Nacional de Arqueologia / UFRJ  
Coordenadora

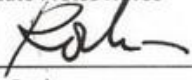
  
Carlos Alberto Medeiros, Coordenador  
Coordenadoria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura do Rio de Janeiro

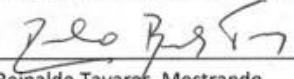
  
Benedito Sérgio de Almeida Alves, Representante regional  
Fundação Palmares / MinC / IPCN

  
Mercedes Guimarães, Presidente  
Instituto Pretos Novos

  
Ricardo Gomes Castelo Branco, Coordenador  
Instituto Pretos Novos

  
Rafaelle Guimarães, Pesquisadora  
Instituto Pretos Novos

  
Adair Rocha  
Projeto Comunicar / PUC-RJ; UERJ

  
Reinaldo Tavares, Mestrando  
Museu Nacional / UFRJ

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Martha. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.
- \_\_\_\_\_, **Meninas Perdidas**: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma única história**. TED. 2009. Disponível em: [http://www.ted.com/talks/lang/por\\_br/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/talks/lang/por_br/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html). Acessado em 31/05/2018.
- ADEOFE, Leke. **Identidade pessoal na metafísica africana**. Tradução para uso didático de: ADEOFE, Leke. Personal Identity in African Metaphysics. In: BROWN, Lee (ed.) **African Philosophy**. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP, 2004, p. 69-86, de Benilson Souza Nunes
- AJARI, Norman. **Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder**. Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA – CONICET, Vol. 13 / ISSN 1515-7180, 2011, p.53-60.
- ALGRANI, Leila Mezan. **O feitor ausente**: estudo sobre escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1821. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1988.
- AMARAL, Rodrigo Aguiar. **Nos limites da escravidão urbana**: a vida dos pequenos senhores de escravos nas urbes do Rio de Janeiro, 1800-1860. Dissertação de Mestrado apresentado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRJ, 2006.
- ANDRADE, Vanessa de Araújo. **A reforma Pereira Passos**, a memória da escravidão e algumas implicações sociais e raciais. 2018.
- APPIAH, Anthony Kwame. **A invenção da África**. In: APPIAH, Anthony Kwame. **Na casa do meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p.19-51.
- \_\_\_\_\_, **Na casa do meu pai**: A África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Sosas. São Paulo: Ed. Contraponto, 2010.
- ARANTES, Erika Bastos. **O porto negro**: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de Campinas – UNICAMP, 2005.
- ARAÚJO, Ana Lúcia. **Caminhos Atlânticos**: memória, patrimônio e representação da escravidão na Rota dos Escravos in: *Várias Histórias*, Belo Horizonte, Vol. 25, nº 41: p. 129-148, jan-jun 2009.
- \_\_\_\_\_, **Memória como resposta ao problema da escravidão**, 2015. Disponível em <https://howard.academia.edu/AnaLuciaAraujo>
- ARAÚJO, Carlos E.M. **O Duplo Cativo**. **Escravidão urbana e sistema prisional no Rio de Janeiro 1790-1821**. Dissertação (Mestrado em História Social). Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- ARENDETT, Hannah. (1998). O Pensamento racial antes do racismo. In: \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- ASANTE, Molefi Kete. (2009). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda Negra, Medo Branco**: o negro no imaginário das elites, séc. XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BERGER, Paulo. **Dicionário das ruas do Rio de Janeiro** – I e II Regiões Administrativas – Centro. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpia Editora, 1974.



- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 5.reimp., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, n.36, p. 7-17, 2002.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos: modos e significação**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, 2015.
- BRETAS, Marcos Luiz. **A guerra das Ruas: povo e polícia na Cidade do Rio de Janeiro**, Arquivo Nacional, 1997.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado. 2005. 339f. Programa de Pós-graduação em Educação. USP. São Paulo, 2005.
- CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CAVALCANTI, Hannah da Cunha Tenório. **Espaços museais e memórias sociais na zona portuária do Rio: o Instituto dos Pretos Novos (IPN)**. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Memória Social - UNIRIO, 2016.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a colonização**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CHALLOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_, **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_, **Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CHOAY, Françoise. **A questão de patrimônio**. Lisboa: Edições 70, 2011a.
- COSTA PINTO, Luiz A. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança**. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira, **Ecos da Folia: uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_, (org.) **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, CECULT, 2002.
- CUTI, Luiz Silva. **Quem tem medo da palavra negro?** Belo Horizonte: Mazza, [s.d.].
- DIAS, Paola Vanessa Gonçalves. **Do apagamento à fala pública: a memória negra em Petrópolis a partir da trajetória do Quilombo da Tapera**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2016.
- DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro. v.1, v.2, s.d.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- ENDERS, A. **A história do Rio de Janeiro**. 3 ed. Rio de Janeiro, Gryphus, 2015. 420p.
- EVARISTO, Conceição. Literatura e educação segundo uma perspectiva afro-brasileira. In: EVARISTO, Conceição; SILVA, D. (Orgs.). **Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiros, africano e da diáspora africana**. Frederico Westphalen: URI, p. 45-54, 2011.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- \_\_\_\_\_, **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

- FARIAS, Juliana Barreto e GOMES, Flávio dos Santos [et tal]. **Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **Visões do Rio de Janeiro Colonial**. Antologia de Textos 1531-1800. Rio de Janeiro, EdUERJ/José Olympio Editora, 1900.
- FRIDMAN, Fania. **Os donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- GILROY, Paul. **Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução de Manuela Mendonça. Porto: Porto Editora, 2011.
- GONDAR, Jô. Quatro Proposições sobre Memória Social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. **O que é memória social?** Rio de Janeiro: UNIRIO, 2005. p.11-27.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, N°. 92/93 (jan./jun.) p. 69-82, 1988.
- GROSFUGUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e Cultura**. São Paulo. v. 59. n. 2. p. 32-35. Junho, 2007.
- HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando o limite. In: \_\_\_\_\_. **Da diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Organização Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende... [et al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- HONORATO, Cláudio de Paula. **Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831**. Dissertação de Mestrado. 2008. 166f. Programa de Pós-graduação em História. UFF/ICHF. 2008.
- HOOKS, Bell. Moving Beyond Pain. Tradução: Charô Nunes e Larissa Santiago. Blogueiras Negras. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2016/05/11/movimentar-se-para-alem-da-dor-bell-hooks/>.
- HUYSSSEN, Adreas. **Culturas do passado-presente: modernismo, artes visuais, políticas de memória**. Contraponto-MAR, 2014.
- \_\_\_\_\_, **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro - 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KILOMBA, Grada. **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: UNRAST – Verlag, 2010.
- KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010.
- LIMA, Carlos A. **Artífices do Rio de Janeiro (1790-1808)**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- MASOLO, Dismas A. **Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana**. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.) **Epistemologias do Sul**. pp. 507-530. Coimbra: Edições Almedina, 2010.
- MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, Séc. XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MATOSO, Kátia. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **“Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas. 1830-1888”**. Ed. Brasiliense, 1987.
- MELLO, Fernando Fernandes. **A zona portuária do Rio de Janeiro: antecedentes e perspectivas**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Pesquisa e planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

- MBEMBE, Achille. Formas Africanas de Auto-inscrição. Tradução de Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Necropolítica**: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Tradução de Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Ed. Melusina, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.
- MICHEL, Johann. **Podemos falar em uma política do esquecimento?** Revista Memória em Rede, Pelotas, v.2, n.3, ago-nov. 2010 – ISSN- 2177-4129 [www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede](http://www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede).
- MILLS, Charles W. (2018) **Ignorância Branca**. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.413-438, junho/2018.
- MUSEU DA IMAGEM E DO SOM (MIS). **As Vozes Desassombradas do Museu**. Rio de Janeiro: Secretaria de Educação e cultura, 1970 in: ARANTES, Erika Bastos. O porto negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de Campinas – UNICAMP, 2005.
- MUDIMBE, Valentim Y. **A Invenção de África**. Tradução de Ana Medeiros. Lisboa: Edição Pedagogo, 2013.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Filme Ori (texto)**. Direção: Raquel Gerber. São Paulo, Angra Filmes, 131min, 1989.
- NASCIMENTO, José Abdias do. **Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê**: Est. em Filos., Raça, Gên.e Dir. Hum., Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez, 2009.
- \_\_\_\_\_, **Outras vozes no ensino de filosofia**: o pensamento africano e afro-brasileiro. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. N.18: mai-out/2012. P.74-89, 2012.
- \_\_\_\_\_, **Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas** in: SOUZA, Edileuza Penha de. Negritude, Cinema e educação: caminhos para a implementação da Lei 10.639/2003. Belo Horizonte: Mazza, 2007. V.2.NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia**: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. Griot – Revista de Filosofia. Amargosa: Brasil. V. 4, n.2, dezembro, p. 1-19, 2011.
- \_\_\_\_\_, **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2015.
- OLIVA, Anderson. **A Invenção da África no Brasil**: Os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos séculos XIX e XX. Revista África e Africanidades, 1, 1-27, 2009.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. **The Invention of Women**: making an African sense of western gender discourse. Minneapolis: University Minnesota Press, 1990.
- PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora, 2017.
- PIMENTA, T. S. e GOMES, F. (orgs.) **Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016.
- PINHEIRO, Márcia Leitão & CARNEIRO, Sandra Sá. **Revitalização urbana, patrimônio e memórias no Rio de Janeiro**: usos e apropriações do Cais do Valongo in: Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 29, no 57, p. 67-86, janeiro-abril 2016.
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. 2.ed. São Paulo: IBRASA / Brasília: INL, 1981.
- RAMOSE, Mogobe. **Globalização e ubuntu**. In: SOUSA, Boaventura dos Santos; MENEZES, Maria Paula. Epistemologia do Sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

- RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2007.
- REIS, João José. “**A greve negra de 1857 na Bahia**”, Revista USP, 18, 1993.
- \_\_\_\_\_, **A Morte é uma Festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_, **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RIO, João do. “**As crianças que matam**”. In: Histórias da Gente Alegre: contos, crônicas e reportagens da Belle-Èpoque carioca. Org. João Carlos Rodrigues. Rio de Janeiro: José Olympio, p. 40, 1891.
- \_\_\_\_\_, **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.
- \_\_\_\_\_, **Histórias da Gente Alegre**: contos, crônicas e reportagens da Belle-Èpoque carioca. Org. João Carlos Rodrigues. Rio de Janeiro: José Olympio, 1891.
- RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP (2007).
- RODRIGUES, Júlia Vilhena. **Camadas de memória entre o mar e o morro**: da Pequena África ao porto maravilha. Monografia de final de curso apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2013
- ROCHA, Oswaldo Porto. **A Era das Demolições**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1986.
- Sá, Celso. **As memórias da memória social**. In C. P. de Sá (Org.). Memória, imaginário e representações sociais (pp. 63-86). Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Sobre o campo de estudo da memória social**: uma perspectiva psicossocial. Psicologia: Reflexão e Crítica, 20(2), 289-294, 2007.
- SANTOS, Joel Rufino dos. **O negro como lugar**. In: RAMOS, Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p.19-31.
- SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **O negro na rua**: subsídios para o estudo da escravidão urbana na cidade do Rio de Janeiro, 1820-1889, Dissertação de Mestrado defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação de História da UFRJ, 1986.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. “**A Negregada Instituição**: os capoeiras no Rio de Janeiro”. Coleção Biblioteca Carioca, 1994.
- \_\_\_\_\_, **Zungú: rumor de muitas vozes**. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. São Paulo: Editora Vozes, 2017.
- SPIVAK, Gayatri C. **Quem reivindica alteridade?** In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura. Tradução de Patrícia Silveira de Farias. Rio de Janeiro: Rocco Editora Ltda, 1994.
- SPIX, Johan Baptist Von & MARTIUS, Karl Friedrch Philip Von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo/Brasília: Editora Melhoramentos, 1976.
- SCHWARTZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TAVARES, Reinaldo B. **O cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro, século XIX**: uma tentativa de delimitação espacial. 2012. 210 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), Rio de Janeiro, 2012.
- UNESCO - **CONVENÇÃO sobre a Proteção do Patrimônio Cultural e Natural**. UNESCO, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Patrimônio Mundial**. N. 47, outubro de 2007.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. **Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. v.3, n.6, p.207-228, 1990.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. Lélia Gonzalez e outras mulheres: pensamento feminista negro, antirracismo e antissexismo. **Revista da ABPN**. v.1, n.1, p.52-63, mar./jun.2010. Disponível em: <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/24/14>>.

## FONTES

### Relatórios e Atas

- 1) Relatórios técnicos da escavação do Cais do Valongo – Arquivo Noronha Santos do IPHAN/RJ[2001;2012;2013];
- 2) Dossiê da Candidatura do Cais do Valongo a patrimônio da Humanidade – Arquivo IPHAN-DF;
- 3) Relatório do GT de construção do “Circuito da Herança Africana” - Diário Oficial da Prefeitura do Rio de Janeiro;
- 4) Relatório dos Lugares de Memória da Escravidão no Brasil – Rota dos Escravos;
- 5) Rotas da Alforria – IPHAN;
- 6) Projeto Passados Presentes - UFF.

### Pesquisas de Campo

- 1) Pesquisa de Campo 1 – Novembro de 2017 (construção do projeto);
- 2) Pesquisa de Campo 2 – Maio de 2018 (lançamento da pedra fundamental do MEL e realização de entrevistas);

### Entrevistas:

- 1) Entrevista com o pesquisador e componente do GT e Comissão de produção do Dossiê, Cláudio Honorato (23/11/2017);
- 2) Entrevista com Damião da Associação Quilombola Pedra do Sal

### Jornais (impressos e eletrônicos)

- 1) Escavações das obras de drenagem encontram restos do Cais da Imperatriz (Eduardo Paes, ruínas romanas) por Rogério Daflon em O Globo, 2011. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/escavacoes-de-obra-de-drenagem-da-zona-portuaria-encontram-restos-dos-cais-da-imperatriz-do-2816387>
- 2) “O desafio de ser patrimônio mundial” por Milton Guran em O Globo, 2017. Disponível em <https://oglobo.globo.com/opiniao/o-desafio-de-ser-patrimonio-mundial-21514020>
- 3) Entrevista Tânia Andrade Lima – **Ep. 1:** entrevista cedia ao canal no youtube Arqueologia em Ação em 16/03/2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=efDTdHs6JY8> ;  
**Ep. 2:** “a arqueóloga que desenterrou o Cais do Valongo” em Jornal o Globo, 2014, disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/tania-andrade-lima-arqueologa-que-desenterrou-historia-do-cais-do-valongo-14002079>
- 4) “Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro lança luz sobre os horrores do tráfico de escravos” (2011). Disponível em <https://www.theguardian.com/world/2011/dec/20/rio-cemetery-of-the-new-blacks-brazil>

### Vídeos e Documentários

- 1) “Memórias do Cais do Valongo” (2015) Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=EAQranIgycA>

- 2) “Olhares sobre o Valongo – a história e a memória em torno do patrimônio” (2016). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1-yFIyF3c54>
- 3) “A memória da Pequena África” (2015) Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=e3opnjse0Tk>
- 4) Programa Campus – Cais do Valongo (2012). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Nonr8bbqxmA>
- 5) Cais do Valongo – Iphan/RJ (2012). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Tt5Tar0GnWw>
- 6) Achados arqueológicos – Governo do Rio de Janeiro (2013). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=C4vXs9vuhII>
- 7) Herança negra no Brasil – TV Brasil (2012). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=OmTBRcrurBk>
- 8) Audiência pública na Câmara Legislativa do RJ sobre o “Circuito da Herança Africana” (acervo do autor)

### **Monografias, Dissertações e Teses**

#### **Portarias, Resoluções e instruções normativas**

- 1) Decreto 34.803/2011 – Cria o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e o Grupo Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico do circuito.
- 2) Proteção Municipal APAC SAGAS 394/1987 – Instituto Rio Patrimônio da Humanidade/IRPH.

#### Mapas

<https://www.skyscrapercity.com/showthread.php?p=90066738&langid=5>