

O QUE NOS CONTAM AS PEDRAS PISADAS DO CAIS? USOS E DISPUTAS POLÍTICAS DAS MEMÓRIAS DA ESCRAVIDÃO E DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO*



Francisco Phelipe Cunha Paz  

Universidade de Brasília

Ô-ô-ô! Quando o tumbeiro chegou. O negro se libertou Ô-ô-ô¹ |

O trecho destacado para a epígrafe é parte do samba-enredo da Acadêmicos do Salgueiro no carnaval de 1976. O samba *Valongo*, de autoria de Djalma Sabiá, junto com o enredo daquele ano, buscava dar centralidade ao povo negro africano em diáspora, colocando-o como sujeito de sua própria história. O enredo de 1976 foi dividido em três partes: África, travessia e Valongo. Ainda próximo aos principais temas dos eixos narrativos de enredos e sambas da década de 1960, a saber, escravidão, heróis e a presença negra na cultura nacional, o enredo da Acadêmicos do Salgueiro rompe com a representação recorrente dos “portos negreiros” somente como locais de dor e humilhação.² Sem negar a dor e as violências históricas, a Salgueiro continuaria a colocar o negro como protagonista e o Valongo, seu tema central, passa a ser retratado

* Este texto é o desdobramento da dissertação de mestrado “Na Casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo: a ‘Pequena África’”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação da Universidade de Brasília em 2019.

- 1 Djalma Sabiá, “Valongo”, *História do Brasil através dos sambas de enredo: o negro no Brasil*, Rio de Janeiro: Som Livre, 1976, LP, faixa 7 [samba de enredo do G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro, 1976, interpretado por Abílio Martins] .
- 2 Guilherme José Motta Faria, “O G.R.E.S Acadêmicos do Salgueiro e as representações do negro nos desfiles das escolas de samba nos anos 1960”, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014, p. 10 .

como o ponto de partida para a recuperação das lembranças de uma África não esquecida e o elemento para o negro alcançar a sua liberdade.

Já em 1989, com o enredo *Templo negro em tempo de consciência negra*, a Salgueiro, reafirmando o seu pioneirismo – posto consolidado, sobretudo, após as obras de Haroldo Costa e Sérgio Cabral –, leva mais uma vez o Valongo à Sapucaí.³ Retomando o passado quilombola do Morro do Salgueiro, a escola se afirma como um território negro no presente, um lugar de religiosidade, cultura, luta e resistência afro-brasileira. Em ambos os carnavais, a memória surge como um elemento de identidade.

Em 2011, após obras de infraestrutura no centro do Rio de Janeiro, os vestígios materiais do Cais do Valongo, que, em operação, foi o maior porto de entrada de africanos escravizados no Brasil, reemergem à superfície. Trata-se de um acontecimento que Zózimo Bulbul se recusa a definir como uma “redescoberta” ou um “achado”. Para o cineasta, é um risco falar em “achado”, uma vez que “o cais sempre esteve lá, sempre escondido, tapado para a gente não saber da nossa história, de onde chegamos”.⁴ Tanto os enredos quanto Zózimo parecem querer descortinar a “política de esquecimentos” produzida ao longo dos anos sobre o Valongo e as memórias da escravidão ou, ainda, o silenciamento ou apagamento de maneiras de lembrar e usar tais memórias por parte da população negra.

Os desfiles da Salgueiro que aconteceram 133 anos após o aterramento do Cais do Valongo e 101 anos após a abolição podem ser observados como um exemplo daquilo que Édouard Glissant definiu como “presença-ausência”, ou *rastros-resíduos*, de uma memória da escravidão.⁵ Com o Valongo novamente exposto, as comunidades negras da região

3 Faria, “O G.R.E.S Acadêmicos do Salgueiro”, p. 15. A escola conta em todos os seus carnavais “enredos negros”. A escolha por rememorar e comemorar os 100 anos da abolição da escravatura, em 1989, 101 anos depois do 13 de maio de 1888, foi uma estratégia da escola para reafirmar que a luta pela liberdade e pelo respeito tinha que acontecer para além das datas comemorativas e, claro, reforçar o seu lema: “nem pior, nem melhor, apenas uma escola diferente” ☑.

4 Wavá de Carvalho, *Cais do Valongo, sangra da terra*, Rio de Janeiro: Cia Bem Brasil; Instituto dos Pretos Novos, 2011, documentário, 77 min. ☑.

5 Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 20.

portuária passam a reposicionar – ética e politicamente – o Cais e outras memórias da escravidão em seu entorno. Somam-se a ele o cemitério dos pretos novos, os jardins do Valongo, locais e personagens ligados ao samba, ao candomblé, aos afoxés, à capoeira, aos ranchos carnavalescos e aos trabalhadores portuários, a revolta da vacina e a luta pelo fim da escravidão e pela liberdade, especialmente a figura de André Rebouças e o prédio das Docas Pedro II.

Algumas agências das comunidades negras da Pequena África, na zona portuária do Rio de Janeiro,⁶ relacionam-se com o passado e com as memórias da escravidão a partir daquilo que definimos como uma perspectiva africana e têm o Valongo tanto como ponto de chegada quanto como de partida.⁷ E mesmo sob as estruturas escravistas e coloniais, a *travessia* se torna um “paradigma filosófico” e é observada como a possibilidade desses sujeitos se refazerem e se reconstruírem como ser.⁸ A travessia é entendida aqui para além do deslocamento físico entre as margens do Atlântico; é também compreendida como um deslocamento ontológico, como o ponto de partida para a morte – na perspectiva africana-iorubana de expressão da vida – do “escravo amnésico” gestado pelo tráfico e pela escravidão.

6 O território da Pequena África compreende os bairros da Saúde, Gamboa e Santo Cristo da zona portuária, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Essa região foi ao longo dos anos um lugar constantemente ocupado por uma população negra, demográfica e culturalmente falando, mantendo-se assim até hoje. O título de “Pequena África” foi dado à região pelo músico e artista plástico Heitor dos Prazeres.

7 Luís Thiago Freire Dantas, “Filosofia desde África: perspectivas descoloniais”, Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018 [↗](#); Jean-Godefroy Bidima, “Introduction. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens”, *Rue Descartes*, n. 36 (2002), pp. 7-18 [↗](#) (há uma tradução para uso didático, por Gabriel Silveira de Andrade Antunes, em “Textos africanos”, *Filosofia Africana* [↗](#)); Francisco Phelipe Cunha Paz, “Na casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo: a ‘Pequena África’”. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional), Universidade de Brasília, Brasília, 2019 [↗](#); Eliseu Amara de Melo Pessanha, Francisco Phelipe Cunha Paz e Luís Augusto Ferreira Saraiva, “Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓRIA, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiáspórica”, *Voluntas*, v. 10 (2019), pp. 110-127 [↗](#).

8 Bidima, “Introduction”, p. 15; Leda Maria Martins, *Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá*, São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997, p. 23.


Este texto se volta, assim, para os atores sociais negros contemporâneos e as suas maneiras próprias de lembrar, narrar, reposicionar e fazer uso do passado. Ademais, analisa-se como esses sujeitos lançam desafios para pensar a reparação histórica, política, ética, financeira e simbólica aos afro-brasileiros, imersos em uma sociedade racista que nega reiteradamente os horrores da escravidão.

Memórias da escravidão no Brasil, o Cais do Valongo

Em qualquer sociedade, o passado sempre dá um jeito de se insurgir no presente, como o do Cais do Valongo, após os seus vestígios “sangrarem a terra”.⁹ O antigo cais do mercado de escravos da cidade do Rio de Janeiro e o maior porto escravagista das Américas voltou à superfície em 2011, após obras de infraestrutura do projeto de “revitalização” e modernização urbana na zona portuária. Iniciaram-se, em 2010, as obras de intervenção para a implementação do projeto “Porto Maravilha”. Especificamente nas obras de saneamento que chegavam à Praça Jornal do Comércio, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em cumprimento à legislação patrimonial, solicitou a realização de pesquisa arqueológica na região, uma vez que ela tinha grande potencial arqueológico e por já circular entre as comunidades locais, pesquisadores e gestores públicos a informação de que ali existiu uma área de chegada e comercialização de africanos escravizados.

As escavações se iniciaram em janeiro de 2011, tomaram praticamente toda a área da Praça do Comércio e, após nove meses, o sítio registrado totalizava uma área de 2.545,98 m².¹⁰ Parte considerável de toda essa área foi mantida exposta através de uma “janela arqueológica”

9 Paolo Rossi, *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*, São Paulo: Editora Unesp, 2010.

10 Tania Andrade Lima, Glaucia Malerba Sene e Marcos André Torres de Souza, “Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX”, *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 24, n. 1 (2016), pp. 299-391 .

de 1.444,16 m² com o objetivo de demonstrar o seu excepcional significado arqueológico e histórico, apresentando, assim, “ao visitante [...], a materialização do momento mais trágico da nossa história, fazendo com que ele não seja esquecido”.¹¹ Em 2013, o Comitê Científico Internacional do Projeto Rotas dos Escravos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) reconheceu a relevância do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo como um lugar de memória da Diáspora Africana nas Américas, afixando no Cais uma placa comemorativa que expressa a decisão. Em 2014, a candidatura do Sítio patrimônio da humanidade recebeu o apoio unânime do Comitê Científico Internacional e, em 9 de julho de 2017, o Cais entrou definitivamente para a lista do Patrimônio da Humanidade da Unesco, somando-se a outras iniciativas espalhadas pelo mundo de homenagens ou comemorações ligadas ao tráfico e à escravidão.

Dito isso, é preciso desfazer duas percepções, sendo a primeira a de que a localização do Cais era especulada apenas por pesquisadores e acadêmicos. As tensões e disputas entre instituições de memória, Estado e comunidades negras são anteriores às escavações do Valongo e se estendem a outros bens culturais do seu entorno.¹² Já a segunda se refere à percepção de que o Cais do Valongo é o primeiro bem cultural brasileiro inscrito na lista de patrimônio mundial com ligação direta com o passado da escravidão e do tráfico negreiro.


O Brasil tem, desde a década de 1980, sítios históricos chancelados como patrimônios mundiais da Unesco, devido ao seu passado ligado à escravidão, mesmo que essa ligação seja silenciada ou mesmo negada. No dossiê de candidatura do Centro Histórico de São Luís, por exemplo, são apresentadas as justificativas para a sua inserção na lista e, entre as principais, senão a principal, está o fato de o lugar ser um “testemunho,


11 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), *Sítio Arqueológico do Cais do Valongo: proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial*, Brasília: IPHAN, 2016, p. 440 [↗](#).


12 Lia Motta e Ana Lúcia Thompson, *Entorno de bens tombados*, Rio de Janeiro: IPHAN, 2010.


excepcional sobre a formação da nação brasileira”.¹³ Já os dossiês de candidatura de Salvador, Ouro Preto e Diamantina, além de não estar constado o termo escravidão, justificam-se da seguinte forma: Salvador, um “testemunho da colonização portuguesa nas Américas”;¹⁴ Ouro Preto, “uma herança inigualável”;¹⁵ Diamantina, um lugar que guarda “evidentes testemunhos de reprodução do modelo cultural de origem portuguesa”.¹⁶

O dossiê da cidade de São Luís chega a mencionar a escravidão, ao afirmar que a sua abolição “foi um golpe na economia”.¹⁷ Nem mesmo o documento de Salvador, que abrigou o segundo porto de desembarque de africanos escravizados nas Américas, detém-se a tratar a escravidão. Pelo contrário, o Largo do Pelourinho é descrito como “uma pequena praça triangular para qual convergem a maioria das ladeiras” e, ainda: “Localizado no Centro Histórico de Salvador, na antiga freguesia da Sé, o local foi durante o período colonial palco de suplício de homens livres e, sobretudo, de africanos escravizados que tivessem cometido crimes individuais ou participado de revoltas”.¹⁸ Os estudos se dedicam, assim, a uma descrição espacial e morfológica dos sítios históricos. Apesar de acreditarmos que, dada a característica escravista da colonização portuguesa no Brasil, não existe um sítio histórico brasileiro que compõe a lista de Patrimônio da Humanidade, que não seja atravessado pela presença afro-brasileira, o Cais do Valongo é o primeiro e, até o momento, o único bem em que as memórias do tráfico e da escravidão são as principais justificativas para o seu reconhecimento e a sua proteção como patrimônio.


13 IPHAN. *Proposta de inclusão do Centro Histórico de São Luís na lista do Patrimônio Mundial da Unesco*, Brasília: IPHAN, 1997, p. 8 .

14 IPHAN, *Centro Histórico da cidade de Salvador: proposta de inscrição da lista do Patrimônio Mundial da Unesco*, Brasília: IPHAN, 1985, p. 3 .

15 IPHAN, *Lista do Patrimônio Mundial*, Brasília: IPHAN, 1980, p. 16 .

16 Taysa Kennia Godinho, “Cidade patrimônio da humanidade e desenvolvimento turístico: percepções sobre a realidade de Diamantina, MG”, Dissertação (Mestrado em Turismo), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 38 .

17 IPHAN, *Proposta*, p. 16.

18 Hebe Matos, Martha Abreu e Milton Guran, *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*, Niterói: LABHOI – Universidade Federal Fluminense, 2013, p. 102 .

Isso serve para percebermos que, no Brasil, as memórias da escravidão, quando não silenciadas pela imposição do mito da democracia racial – aspecto principal da nacionalidade mestiça e embranquecida que atravessa todo o século XX –, são completamente apagadas. Desde as primeiras notícias sobre vestígios do Cais do Valongo que voltavam à superfície, as comunidades negras exigiam tornar o passado da escravidão visível no espaço público. Mesmo que em um primeiro momento essas ações tenham uma dimensão apenas simbólica sobre o passado colonial brasileiro – o tráfico e a escravidão negra –, elas têm estimulado debates sobre agendas políticas importantes para o presente desses grupos, reposicionando e reatualizando as denúncias sobre o racismo estrutural, o genocídio da população negra e as desigualdades sociais que atravessam a experiência dos descendentes de africanos após o fim da escravidão.

No texto *Portugal*, a historiadora brasileira Beatriz Nascimento, ao se encontrar diante do encontro do Rio Tejo com o Oceano Atlântico, encantou-se com o desenhar de mundos que se forma no seu imaginário.¹⁹ De alguma maneira, Nascimento viu sua existência sendo aberta à possibilidades, assim como o rio se abre para se perder no mar. O Atlântico passa a ser a mãe, aquele que gera a realidade e a possibilidade de reconstrução do seu ser. Isso fica evidente na sua definição famosa “eu sou atlântica [...] pais e pais, África e América e Europa [...] uns foram por esse oceano, outros vieram por ele. E eu estou aqui, fui e vim por ele [...] oh paz infinita poder fazer elos de ligação numa história fragmentada”.²⁰

Beatriz parece enfim encontrar no Atlântico o fio que orienta o labirinto das experiências negras na diáspora. É como se ela pudesse, naquele momento, explicar os rastros deixados pelas trajetórias dos africanos e das africanas escravizados e seus descendentes, o que permitiria aos historiadores sair do grande labirinto de esquecimento que domina

19 Beatriz Nascimento viajou para Angola em 1979, financiada pela Fundação Ford e pela Fundação Léopold Sédar Senghor, e lá permaneceu por dois meses. Acredita-se que seja esse o momento da escrita do texto.

20 Beatriz Nascimento, *Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição*, São Paulo: Filhos da África, 2018, pp. 31-32.

a história das populações negras no Brasil e reescrevê-la, devolvendo aos principais personagens o domínio de sua própria narrativa. Isso ocorre, sobretudo, a partir da década de 1980, devido ao surgimento de novos estudos sobre escravidão e pós-emancipação, muitos deles escritos por mãos negras.²¹ Essas produções estão diretamente ligadas aos estudos da história social da escravidão, sobretudo pela centralidade dada ao conceito de cultura, vista como uma “arena dos conflitos”, e contribuem significativamente para combater o problema de uma “história não contada”. Logo, trata-se de uma historiografia que procura romper com o apagamento e a marginalização do negro como sujeito histórico para passar a destacá-lo como o protagonista da sua própria história. Tal mudança ficou conhecida como a virada do escravo-coisa para o escravo-sujeito.²²

Para a autora, essa reescrita da história é o elemento fundamental nas ações de reparação às populações afrodescendentes do Brasil, usurpados de sua própria humanidade. Quando lhes é tirada a identidade de africano diaspórico, afirma, “resta o que está dentro de mim, só me resta assumir

21 Destaco os trabalhos que passaram a observar as histórias da escravidão, da abolição e do pós-abolição dos negros a partir das perspectivas, experiências e narrativas dos próprios negros, sujeitos históricos e donos de uma narrativa própria: Flávio Gomes e João José Reis, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996; Martha Abreu, *Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas, 1870 – 1930*, Campinas: Editora Unicamp, 2017; Sidney Chalhoub, *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990; João José Reis, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988; Ana Flávia Magalhães Pinto, *Escritos da liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*, Campinas: Editora Unicamp, 2019; Wlamyra R. de Albuquerque, *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009; Ynaê Lopes dos Santos, “Irmãs do Atlântico: escravidão e espaço urbano no Rio de Janeiro e Havana (1763-1844)”, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2012. Esse “movimento” ganha ainda mais força com a criação do Grupo de Trabalho Emancipações e Pós-Abolição na Associação Nacional de História (Anpuh).

22 Para um balanço da história social da escravidão no Brasil aponto alguns estudos dentre uma vasta historiografia a respeito: Luís Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000; Reis e Silva, *Negociação e conflito*; Chalhoub, *Visões de liberdade*; Gomes e Reis, *Liberdade por um fio*; Robert Slenes, *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*, Campinas: Editora Unicamp, 1999.

meu complexo não resolvido”.²³ Beatriz acreditava que apenas por meio da história tal complexo é compreendido e solucionado. Porém, não a história produzida por mãos brancas, que delegou aos afrodescendentes a sentença de existir na prisão da dualidade entre o lugar da vítima e do resistente, mas a história da perspectiva atlântica, escrita pelos “próprios negros” que, rompendo com esse lugar de não sujeito, remontariam às experiências e formas de existir na diáspora, a partir de suas formas de lembrar e narrar.

A história como prática social e como narrativa teria esse papel?²⁴ Pautados no protagonismo dos sujeitos negros, os movimentos sociais negros parecem, desde antes da abolição e de uma maneira mais sistemática após o primeiro centenário da abolição e a promulgação da Constituição Federal de 1988, anunciar um ajuste de contas com um passado que não se apaga e que ainda produz consequências. Quem são os descendentes de africanos escravizados espalhados pelo mundo, especialmente no Brasil? Quais são as suas memórias? Quais são as suas histórias? E, principalmente, quais relações eles estabelecem no tempo presente com o passado do tráfico e da escravidão?

Dos anos de 1980 para cá, historiadores e outros estudiosos têm afirmado que o mundo vive um “boom da memória” e que tal excesso de lembrança pode ser tão ruim quanto o excesso de esquecimento,²⁵ premissa que se tornou popular, sobretudo, com os trabalhos do francês Pierre Nora e a sua coleção *Lugares de memória (Les lieux de mémoire)*.²⁶ Se a regra é viver com o excesso de memórias, por que ainda são poucos os espaços e lugares de memória destinados às histórias e memórias do tráfico e da escravidão negra no Brasil e no mundo? Por que no Brasil, desde a década de 1970, a pauta mais recorrente nos movimentos sociais

23 Nascimento, *Quilombola e intelectual*, p. 49.

24 Michel-Rolph Trouillot, *Silenciando o passado: poder e a produção da história*, Curitiba: huya, 2016.


25 Andreas Huyssen, *Culturas do passado-presente: modernismo, artes visuais, políticas de memória*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.


26 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, 1984. O livro é o primeiro volume da coleção homônima organizada por Pierre Nora, que tem sete volumes publicados a partir de 1984.

negros é o combate contra o silenciamento dos afro-brasileiros como sujeitos da história, o seu apagamento na síntese mestiça da nacionalidade moderna e a marginalização e negação das heranças africanas na construção das memórias da nação?

O Brasil é o resultado da escravização de povos africanos, seja naquilo que o limita, seja naquilo que o torna uma potência criativa e inventiva.²⁷ O país foi não só um dos últimos territórios nas Américas a abolir a escravidão, mas também o que mais recebeu africanos escravizados, tendo convivido por mais de três séculos com a tragédia da escravização de africanos,²⁸ um ataque à dignidade humana desses sujeitos e um evento que, historicamente, tem sido amplamente estudado, denunciado e rememorado, mas, por vezes, é negado e silenciado. Sendo a história o produto de uma constante pressão do cotidiano do tempo presente,²⁹ pode-se dizer que tanto a história da escravidão quanto as memórias da escravidão ainda são campos em aberto e em disputa.

Após passados mais de 130 anos da abolição da escravatura, muitos ainda são os esforços para converter a escravidão em um traço do passado, obsoleto e distante no tempo, mas muitos são também os esforços e as agências, sobretudo de povos, comunidades e movimentos sociais negros, para produzir maneiras próprias de lembrar, narrar e fazer uso das memórias e do passado da escravidão negra no Brasil. Atualmente, presencia-se cada vez mais a disputa entre a invenção do presente e um projeto de futuro gestado nas disputas das narrativas sobre o passado. “Lembrar é por isso mesmo, exercício de rebeldia; de não deixar passar e de ficar para contar”.³⁰ Outros atores sociais, como as instituições públicas de memória e os intelectuais, sobretudo historiadores, também têm lugar

27 Paz, “MemORÍa, a flecha que rasura o tempo: reflexões contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo”, *Revista Problemata*, v. 10, n. 2 (2019), pp. 147-166 .

28 Cf. “The Trans-Atlantic Slave Trade – Estimates”, *Slave Voyages* .

29 Estevão de Resende Martins, “Tempo e memória: a construção social do passado na história”, *XXIV Simpósio Nacional de História* (São Leopoldo, 2007).

30 Lilian Schwarcz e Flávio Gomes, *Dicionário da escravidão e liberdade*, São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 19.

nesse debate, visto que as disputas e os conflitos em torno das memórias da escravidão atravessam profundamente o campo da história pública.

Considerando a imprecisão dos dados sobre o tráfico e o comércio de escravizados, muito por conta da própria dinâmica da escravidão mercantil, estima-se que mais de 4,8 milhões de africanos desembarcaram no Brasil entre 1550 e 1860. Capturados, embarcados e trasladados de maneira desumana, os escravizados, a depender do porto de embarque no continente africano, enfrentavam entre trinta e sessenta dias no mar até chegar em terras brasileiras. A documentação dava pouca atenção às origens desses africanos e africanas escravizados.³¹ Devido às características de desumanização do tráfico, omitir tal informação ou torná-la imprecisa por desdém ajudou por muito tempo a reforçar, na historiografia oficial, a ideia do escravizado como um corpo sem memória, sem passado e sem história. Onde estão as marcas dessa história nas memórias formadoras da nação e nas cidades, nos espaços, nos lugares e intuições de memória e patrimônio brasileiros? Por que essas narrativas permanecem invisibilizadas?

Não seria, pois, nenhum exagero afirmar que, após o fim do tráfico e da escravidão, a fundação e a refundação das nações estão ligadas à produção de um silenciamento e de um esquecimento das memórias da escravidão como um fenômeno de violência, tragédia e barbárie. Até bem recentemente, mesmo com o amplo conhecimento dos fatos disponível, a escravidão estava longe de ocupar um lugar central no imaginário da maioria das pessoas, negras ou não, quando questionadas sobre as grandes tragédias e crimes contra a humanidade.

O exercício de relembrar o tráfico e a escravidão transatlântica passa por desvendar: 1) os portos e locais de embarque, no continente

31 Isso também se fez presente por muito tempo na historiografia brasileira, mas hoje não mais. Há, no mínimo, quarenta anos a historiografia brasileira tem destacado a importância das origens dos africanos escravizados. Entre os principais nomes estão: João Reis, Maria Inês Cortes Oliveira, Luis Nicolau Parés, Mariza Soares, Mary Karasch, Flávio Gomes, Carlos Eugênio Líbano Soares e Juliana Farias, Carlos da Silva Jr., Marcus Almeida, Aldair Rodrigues, Moacir Maia e Rodrigo Rezende.

africano, e desembarque, nas Américas; 2) os povos e culturas da África Centro Ocidental e da África Ocidental; 3) as culturas produzidas e refeitas na diáspora; 4) as semelhanças e diferenças trazidas e produzidas pelos africanos escravizados. Passa, ainda, junto com a historiografia brasileira dos últimos anos, por: 5) desfazer as naturalizações e generalizações das narrativas tradicionais que insistem em uma escravidão que começa com o açúcar, passa pelo ouro e termina com o café ou mesmo de um sujeito escravizado que só existe na dimensão da força de trabalho.

A constituição de uma memória pública da escravidão – como as memórias produzidas nas disputas por diferentes atores na arena pública – passa a ganhar maior destaque nos discursos oficiais a partir dos anos de 1990.³² Ana Lucia Araújo afirma que, nesse período, “assistimos ao despertar de um debate público sobre o passado colonial nos países europeus e sobre a memória da escravidão”.³³ Na África, além de estar associado às lutas emancipacionistas, o interesse pelo passado colonial e pela escravidão, tal como no Brasil, estava muito atrelado às condições sociais precárias e de exclusão dos descendentes dos africanos escravizados. Por conta das homenagens aos 500 anos do “descobrimento das Américas”, do tráfico transatlântico e da contribuição dos africanos para a construção das Américas, uma série de eventos oficiais em comemoração e rememoração tiveram início no continente americano. No Caribe, entretanto, esses “patrimônios do tráfico da escravidão”, como definiu Christine Chivallon, facilmente esqueciam “os principais atores da história: os escravos”.³⁴

Frente aos perigos desse apagamento, é importante observar as modalidades de manifestação da memória do tráfico e da escravidão em torno do Cais do Valongo a partir de fenômenos recentes de reivindicação,

32 Celso Pereira de Sá, “Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 20, n. 2 (2007), pp. 289-294 [📄](#); Ana Lúcia Araújo, “Mémoire de l’esclavage et de la traite des esclaves dans l’Atlantique sud: enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin”, Tese (Doutorado em História), Université Laval, Québec, 2007.

33 Araújo, “Mémoire de l’esclavage”, p. 66.

34 Christine Chivallon, “Mémoires Antillaises de l’esclavage”, *Ethnologie Française*, v. 32 (2002), pp. 601-612 [📄](#).

reconhecimento e patrimonialização. Não é de hoje que as comunidades negras e a população afrodescendente exigem que o passado da escravidão esteja visível no espaço público. As comunidades negras e de matriz africana – povos de terreiro – na Pequena África carioca parecem nos dizer que “para sua sobrevivência e seu renascimento, [elas] não têm o direito de esquecer”.³⁵


É rememorando o carro alegórico “Consciência negra” do desfile da Salgueiro de 1989, que trazia Anastácia, a escravizada, libertando-se da mordança, que apresentamos algumas das agências das comunidades negras da Pequena África carioca nas disputas sobre os valores, significados, sentidos e usos do Sítio Histórico e Arqueológico Cais do Valongo.³⁶

O que nos contam as pedras? Comunidades negras, memória e reparação

Um dos primeiros embates em torno dos usos e sentidos do Cais se dá nas explicações da permanência dos vestígios a céu aberto. Pesquisadores, o IPHAN e a Prefeitura do Rio de Janeiro aparecem na narrativa oficial como os responsáveis por deixar o Sítio exposto para visitação e contemplação e argumentam que, pretendiam apresentar, por meio daquele espaço, “o momento mais trágico da nossa história”,³⁷ para que esse passado não pudesse ser esquecido. O presidente da Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do

35 Araújo, “Mémoire de l’esclavage”, p. 97.

36 Hoje, Santa Anastácia é uma figura de singular presença no catolicismo popular, tida como uma alma milagreira por conta de todas as atrocidades que sofreu em sua vida. Sobre Anastácia, supõem-se muitas coisas, entre elas que estaria sepultada na cidade do Rio de Janeiro e que seria uma princesa banto que, escravizada na África, chegou ao Brasil no século XVIII. Anastácia é representada como uma mulher negra com uma máscara de flandres, tortura sofrida como castigo por se recusar a ser estuprada pelo seu senhor ou, em outra versão, porque foi pega comendo açúcar. Independente dessas 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.

37 *Unidiversidade – Cais do Valongo* (Rio de Janeiro: Canal Saúde Oficial, 2016), vídeo, 26 min. 

Porto do Rio de Janeiro (CDURP) afirmou que a patrimonialização do Valongo seria um exemplo de como a cidade, “ao se renovar, pode também se reencontrar, com sua alma, com sua história, com suas vergonhas”.³⁸

Já o Movimento Negro Unificado (MNU), entidade voltada à valorização da contribuição do negro na construção da sociedade brasileira, defendia que o Sítio fosse exposto e colocado à visitação pública e participava, juntamente com outras entidades, da mobilização para a criação de um memorial afro-brasileiro, bem como das memórias da escravidão.³⁹ Para o MNU, os principais agentes de preservação, além dos coletivos, das comunidades negras e da população afrodescendente, seriam, especificamente, os povos de santo ou terreiro, devido à grande ligação religiosa entre as suas tradições e as peças encontradas, ponto que iremos explorar melhor mais adiante.

Naquele período, o então prefeito da cidade do Rio de Janeiro, Eduardo Paes, afirmou que os vestígios do Cais do Valongo seriam as “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”.⁴⁰ 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 foi tensionado pelos movimentos sociais negros logo após também tomarem conhecimento do resultado das escavações. Cavalcanti alega parecer haver uma continuidade do imaginário civilizatório europeu usado como referência cultural pelos gestores de meados do século XIX ao início do século XXI.⁴¹ A aproximação feita recorrentemente entre Pereira Passos e Eduardo Paes, ainda que pareça anacrônica ou absurda, fez-se no imaginário de muitos,

38 “Universidade – Cais do Valongo”, *Canal Saúde Oficial [Youtube]*, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2016, documentário, 26 min. [🔗](#)

39 Fred Leal, “Cais no Rio vai virar museu a céu aberto”, *MNU Rio* [🔗](#).

40 Rogério Daflon, “Escavações de obra de drenagem da zona portuária encontram restos dos cais da imperatriz e do...”, *O Globo*, Rio de Janeiro, 1 mar. 2011 [🔗](#).

41 Hanna da Cunha Tenório Cavalcanti, “Espaços museais e memórias sociais na zona portuária do Rio: o Instituto dos Pretos Novos (IPN)”, Dissertação (Mestrado em Memória Social), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016 [🔗](#).

inclusive, 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”.⁴²

Ao que tudo indica, na inauguração da primeira fase das obras do Porto Maravilha, um ator representou Pereira Passos em uma encenação teatral. A intenção inicial era do próprio Paes se fantasiar do antigo prefeito. Esse evento, que marca também a abertura do Circuito de Celebração das Heranças Africanas (CHA), 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 simbólica transmitia seu legado ao atual prefeito [Eduardo Paes].⁴³

Se toda lembrança implica seletividade, o que observamos na descrição de Cláudio Honorato é que 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 do Sal, assumem o compromisso de preservação e valorização dessa herança, “um legado não só aos afrodescendentes, mas a toda sociedade brasileira”, nas palavras de Mãe Edelzuita.⁴⁴

Ainda em 2011, Washington Fajardo, subsecretário de Patrimônio Cultural, Intervenção Urbana, Arquitetura e Design da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, reuniu-se com conselheiros do Conselho Municipal de

42 Flávio Tabak, “Em campanha, Paes tenta vincular sua imagem às transformações feitas por Pereira Passos”, *O Globo*, 9 jul. 2012.

43 Paz, “Na casa de Ajalá”, p. 152.


44 Simone Candida, “Lavagem do Cais do Valongo marcará um ano de conquista de título de Patrimônio Mundial pela Unesco”, *O Globo*, 6 jul. 2018 [🔗](#).

Defesa dos Direitos do Negro (Comdedine)⁴⁵ e, logo após uma reunião com membros dos órgãos da Superintendência de Promoção da Igualdade Racial (Supir), da Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial (Ceppir), da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Negro (Cedine), propôs a criação de um grupo de trabalho (GT) para pensar as questões surgidas após a decisão de manter expostos os vestígios do Cais.

Em 29 de novembro daquele mesmo ano, o Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico 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, Tânia de Andrade Lima, Giovanni Harvey, Joselina Silva, Vailson Silva, Rubem Confete, Alberto da Costa e Silva, Mãe Beata de Iemanjá e Daniel Pereira, foi criado pelo Decreto Municipal nº 34.803/2011. A partir daí, o grupo realizou reuniões por sete meses, “câmaras de consulta” na Câmara Municipal do Rio de Janeiro e, na última reunião, já em 2012, construiu uma carta, intitulada *Recomendações do Valongo*, que foi apresentada em junho daquele ano em audiência pública realizada no espaço Docas Pedro II, na Gamboa.

Havia a expectativa, por parte dos movimentos sociais negros, de outra entrega da carta, desta vez aos membros do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota dos Escravos da Unesco durante a cerimônia das comemorações do dia da Consciência Negra e do descerramento da placa que reconhecia o Sítio do Valongo como um dos lugares de memória da escravidão chance-lados mundialmente pelo Comitê. A cerimônia emblemática foi totalmente controlada pelos representantes governamentais e não foi divulgada, o que inviabilizou a entrega pelos integrantes dos movimentos sociais presentes.⁴⁶

45 Conselho criado em 1988, por meio da Lei nº 1370, com a missão de assessorar a Prefeitura do Rio de Janeiro no desenvolvimento de políticas de combate ao racismo.

46 Simone Vassallo e André Cicalo, “Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro”, *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 43 (2015), pp. 239-271 .

Na carta, os integrantes do GT se propuseram a construir coletivamente estratégias de valorização da memória e de proteção do Sítio, afirmando que ele forneceria “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”.⁴⁷

Esse foi mais um dos obstáculos identificados durante o percurso de patrimonialização: a plena participação das comunidades negras e lideranças dos movimentos sociais negros, que tensionam a 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”.⁴⁸ Lançado no canal do YouTube *Rio Cidade Olímpica*, o vídeo traz entrevistas com Washington Fajardo, da prefeitura, Tânia Andrade Lima, arqueóloga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e Cláudio Honorato, historiador do Instituto Pretos Novos (IPN). O conteúdo parece estar alinhado a tudo que vinha sendo discutido, inclusive entre as comunidades negras, mas o título do vídeo nos informa uma agência que sugere que, ao projeto e ao Consórcio Porto Maravilha, deve ser dado o mérito de tudo que poderia significar o “ressurgimento” do Valongo.

Outra tensão diz respeito ao projeto arquitetônico para a visita pública do Sítio do Cais do Valongo. Os conselheiros do Comdedine reclamavam de não ter sido facultado pela prefeitura o acesso ao projeto. Juntos, as comunidades e os movimentos sociais cogitaram vetar o projeto, mesmo que isso pudesse acarretar um novo soterramento.

É fundamental pensarmos, assim, nas possíveis estratégias de controle que podem tentar neutralizar o significado dos patrimônios e das memórias em disputa que, para concretizar propostas, encobrem, por meio da aparente produção de consensos, negociações decisivas para os agentes envolvidos e toda a população. Daí a importância de

47 Vassallo e Cicalo, “Por onde os africanos chegaram”, p. 260.

48 “Cais do Valongo: Porto Maravilha traz a história do Rio de volta à superfície”, *Rio Cidade Olímpica [Youtube]*, Rio de Janeiro: [s.n.], 2011, reportagem, 5 min. [📺](#).

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” –, o movimento negro começou a exigir a construção de um memorial dedicado à “cultura negra”,⁴⁹ proposta que, em algum momento, foi reproduzida pelo então prefeito Eduardo Paes. Muitos debates foram produzidos a respeito do valor e do significado do Sítio e dos artefatos para a cidade do Rio de Janeiro, para o Brasil, para o mundo e, principalmente, para as comunidades negras que habitam a região portuária e da pequena África – proposta do MNU.

Na Revista *Porto Maravilha*, Giovanni Harvey, diretor da Incubadora Afro-Brasileira e membro do Comdedine, afirmou que logo após a descoberta, a prefeitura já pensava em transformar o Cais num monumento, um memorial a céu aberto, pois reconhecia a demanda levada pelo Movimento Negro.⁵⁰ Mas, no lugar do memorial, foi construído um “circuito memorial”: o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana. O Decreto nº 34.803/2011 traz as seguintes justificativas:

Considerando a importância histórica e cultural dos objetos remanescentes revelados pelas pesquisas arqueológicas executadas na região Portuária do Rio de Janeiro; considerando a necessidade de socializar os diversos sítios arqueológicos existentes na região, associando o Cais do Valongo ao Cemitério dos Pretos Novos; considerando necessidade de criar um agenciamento urbano que defina os limites do sítio arqueológico do Cais do Valongo, promova sua segurança e conservação, e apresente sua história; considerando a vinculação dos diversos sítios arqueológicos à Diáspora Africana e à Cultura Afro-Brasileira; considerando que 2011 foi eleito pela ONU com “Ano Internacional dos Afrodescendentes” [...].⁵¹

49 IPHAN, *Sítio Arqueológico Cais do Valongo*, p. 44.

50 “Prefeitura cria Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana”, *Porto Maravilha*, n. 6 (2011), p. 4 ☒.

51 Rio de Janeiro, *Decreto nº 34.803*, 29 nov. 2011, Dispõe sobre a criação do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e o Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico do Circuito.

O caminho descrito pelo documento poderia levar a algo que está implícito na descrição do decreto: a exclusão dos aspectos de religiosidades negras de matriz africana. No editorial da Revista *Porto Maravilha*, com o título *Encontro de história, memória, ousadia e orgulho*, o prefeito trata sobre o desafio da elaboração e da criação do CHA: “As obras do Porto Maravilha revelaram sítios arqueológicos que retratam a Diáspora Africana, verdadeiros marcos da cultura afro-brasileira que serão preservados”.⁵² Nesse sentido, o movimento negro e as comunidades negras, junto à Prefeitura, pareciam ir, senão na contramão, por um lado diametralmente oposto àquilo que buscavam articular.

Os diferentes agentes, grupos organizados ou não, movimentos sociais negros ou que se relacionam com bandeiras históricas das comunidades negras, quilombolas, povos de matriz africana e órgãos públicos iniciaram, assim, um intenso debate, incentivado pelo Instituto Rio Patrimônio da Humanidade (IRPH), que fundamentou a criação, pela Prefeitura, do CHA, o primeiro do gênero no Brasil.

Dulce Vasconcellos, do Comdedine, alegou que, para a convocatória de audiência pública sobre a criação do CHA, foi importante a mobilização e a participação de organizações dos movimentos sociais negros e instituições públicas ligadas tanto à promoção da igualdade racial quanto à valorização e promoção da cultura negra, como a FCP, a Supir, o Cedine, a Ceppir e o próprio Comdedine.⁵³

O Comdedine foi o principal veículo de diálogo das Organizações da Sociedade Civil (OSC) com a Prefeitura do Rio, representada na figura de Washington Farjado. O propósito dessa aproximação foi a construção de uma política do legado africano. Foi nesse contexto de cobrança social por parte das comunidades negras locais e da sua aproximação com agentes públicos que o GT Curatorial foi criado.

52 Eduardo Paes, “Encontro de história, memória, ousadia e orgulho”, *Porto Maravilha*, n. 6 (2011), p. 2.

53 Márcia Leitão Pinheiro e Sandra Sá Carneiro, “Revitalização urbana, patrimônio e memórias no Rio de Janeiro: usos e apropriações do Cais do Valongo”, *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, v. 29, n. 57, pp. 67-86 (2016).

Dentre os pontos condensados pelo GT está o entendimento de que o direito à memória está entre os direitos fundamentais da pessoa humana. Ter direito à memória significa não apenas poder recordar e afirmar livremente a sua própria história, mas também obter o seu devido reconhecimento social e fortalecer a luta contra o racismo. A memória é referenciada como a matéria-prima para a constituição da identidade social e respeitá-la é, portanto, garantir a integridade do ser humano que nela alicerça o sentido de sua própria existência e de sua comunidade.

Os locais destacados no Circuito – Cais do Valongo, Jardins do Valongo, Pedra do Sal, Largo do Depósito e o IPN – são considerados marcantes para a construção de uma memória da cultura afro-brasileira. Nas palavras de Paulo Vidal, diretor do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac): “ao criar o circuito, o que se quer é informar de maneira única e organizada. Nenhum pedaço dessa história pode ser perdido”.⁵⁴ A prefeitura pretendia criar, assim, uma narrativa que destacasse os supostos marcos históricos do legado africano e da memória da África na cidade.

Giovanni Harvey destaca a demora do Poder Público em inaugurar o CHA e em finalizar as obras do Casarão José Bonifácio, que, em seu entendimento, deveria ser patrimonializado dentro do conjunto de Patrimônios da Humanidade atrelados ao tráfico de escravos e à 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.⁵⁵

Essa cobrança é destacada porque havia o entendimento de que o envolvimento da comunidade, das associações e das instituições da área era sempre pontuado como essencial para a reconstrução desses

54 “Prefeitura cria Circuito Histórico e Arqueológico”, p. 4.

55 “Prefeitura cria Circuito Histórico e Arqueológico”, p. 4.

espaços. “Sozinho, esse palacete é apenas um prédio, a cultura de um povo não vale nada sem a sua memória preservada”, afirma Emílio Kalil, que, na ocasião do lançamento das obras do Casarão José Bonifácio, representou o Prefeito Eduardo Paes.⁵⁶


Elói Ferreira, então Presidente da FCP, 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.⁵⁷

Mesmo com a participação de entidades negras, lideranças religiosas e moradores da região, a organização do Circuito não contemplou todos e as escolhas não deixaram de ser debatidas e contestadas. Exemplo disso foi a escolha do Jardim Suspenso do Valongo, uma vez que quilombolas e o movimento social negro definem o jardim como um elemento de apagamento das memórias e do passado da escravidão e das heranças africanas. No esforço de disputar e construir suas próprias memórias, as comunidades negras atualmente atribuem o nome “Mirante da Pequena África” ao jardim, num esforço de marcar a forte presença negra em todos os bens que compõem o Circuito.

Esses esforços de atores políticos negros se devem, em certa medida, ao fato de que, dentro das articulações que envolvem a construção do CHA, é notável a predominância do Estado na construção do roteiro e na perspectiva da narrativa que se busca construir com ele. Por mais que um passeio guiado não possa interferir ou garantir – em sua totalidade – a interpretação do visitante sobre os sítios e as memórias da escravidão, ele o conduz a uma leitura e a um entendimento, que é uma das principais apostas de grupos, coletivos e instituições ligadas à cultura afro-brasileira.

A prefeitura, aceitando a construção do Circuito, tenta articular uma proximidade do Rio antigo, histórico e “do passado” ao Rio contemporâneo

56 Vassallo e Cicalo, “Por onde os africanos chegaram”, p. 260.

57 “Seminário Internacional Sobre Sítios de Memória Ligados ao Tráfico Nегreiro e à Escravidão”, *Fundação Cultural Palmares [Youtube]*, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2012, vídeo, 54 min. 

e “moderno”. Compõem a narrativa do passeio os ditos marcos históricos e as obras de revitalização do Cais do Porto, o que demonstra uma tentativa de levar o espaço a uma quase naturalização histórica da sua formação, tal qual ele hoje é encontrado. Parece, ainda, um retorno à divisão que se iniciou no século XX entre o Rio modernizado, europeu e branco e a cidade colonial, antiga e africana. Para tanto, dentro da “caminhada cultural” que compõe o CHA, o ponto de partida e chegada é o espaço “meu Porto Maravilha”, onde o visitante é levado, por meio de painéis, a conhecer a história da zona portuária, que tem o porto como elemento central. Tal espaço está localizado nas proximidades do Boulevard Olímpico, entre o Museu de Arte do Rio (MAR) e o Museu de Arte Moderna (MAM). O passeio é oferecido pela Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto (Cdurp), pela concessionária Porto Novo e pelo MAR.

É possível identificar uma ação deliberada da prefeitura e do consórcio responsável pelo projeto de agenciar aquilo que foi lido pelos movimentos sociais negros como 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”, de serviços ou de comércio produzido para os grandes eventos que iriam se suceder na cidade. Essa ideia retorna dentro do dossiê de candidatura a Patrimônio da Humanidade da Unesco como justificativa para o reconhecimento e a patrimonialização do sítio.⁵⁸ Afirma-se no dossiê o alto potencial do Sítio para a instituição de um turismo de memória, voltado, principalmente, para uma classe média não só branca, mas também negra, que ganhou um pouco de espaço na economia brasileira nos últimos anos e que se mostra interessada em um turismo de memória de bens culturais e patrimoniais ligados à escravidão negra.

Reconhecendo essa tentativa de comercialização das memórias da escravidão e das heranças negras da região, as comunidades negras

58 IPHAN, “Sítio Arqueológico do Cais do Valongo”.

iniciaram uma disputa pela percepção do lugar. Assim, passam a ser oferecidos passeios e lugares de memória que não apenas os seis estabelecidos pelo decreto municipal para compor o CHA. O IPN e guias turísticos autônomos organizaram passeios pelo circuito em que a história da região é contada tendo o samba e outras heranças negras como os fios condutores de referência.

Nesse contexto, dentro do território da Pequena África, surgem instituições importantes que produzem outras leituras do circuito. São elas: o Centro Cultural Pequena África, de Rubens Confete, e a Casa da Tia Ciata, dirigida pela sua bisneta, Gracy Mary Moreira.

Em entrevista recente, Gracy Mary disse 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”.⁵⁹

A Casa da Tia Ciata oferece, ainda, o passeio “Caminhos de Ciata”, que é uma das leituras possíveis da Pequena África como um território-memória, e que tem como eixo estruturante de suas interpretações históricas a figura dos africanos que aqui desembarcaram e dos remanescentes de quilombos e, como uma produção decorrente desse complexo civilizatório negro-brasileiro, o samba.⁶⁰

Ademais, os movimentos sociais negros recuperaram, com a inserção desses outros lugares de memória no Circuito, uma narrativa em que a região é um histórico polo de resistência popular frente aos projetos excludentes do Estado brasileiro de revitalização da região portuária

59 Ligia Hipólito, “Bisneta de Tia Ciata mantém legado histórico do samba carioca na “Pequena África”, *BOL – Brasil Online*, Rio de Janeiro, 22 nov. 2016 [↗](#).

60 Paz, “Na casa de Ajalá”, pp. 201-202.

que remontam ao final do século XIX e início do XX. Desse histórico, menciona-se o emblemático Cortiço do Cabeça de Porco, as Barricadas da Saúde, que marcaram o imaginário social e político da cidade, e a Revolta da Vacina, em que populares questionaram as ordens higienistas do governo republicano implementadas pelo uso da força.

Em 2014, realizou-se a segunda edição do evento “Herança africana: intervenções urbanas no caminho do porto” na Semana da Herança Africana durante o mês de maio. Promovido pelo Centro Afro Carioca de Cinema e criado por Zózimo Bulbul, em 2012, o tema era “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 e se trata de um encontro que homenageia personalidades negras brasileiras que se destacam em várias áreas. É composto por gastronomia, música, encenação de cultos afrorreligiosos, dança e um cortejo que sai do Largo da Prainha, próximo à Pedra do Sal, e vai até o Cais do Valongo.

Cabe lembrar, ainda, que a força da candidatura do Valongo a Patrimônio da Humanidade está na sua dimensão simbólica. O cais tem elementos que documentam a Diáspora Africana, ganhando ainda mais legitimidade por estar localizado em uma região da cidade de tradicional e ininterrupta presença africana, como testemunham os vestígios do Cemitério dos Pretos Novos e o Quilombo Pedra do Sal, e trazendo, assim, a luta pela reparação ao presente. A isso soma-se o fato de o Cais ter diante de si o prédio Docas Pedro II – ou Docas André Rebouças –, a primeira grande obra civil construída no Império sem a utilização de mão de obra escrava e realizada sob a direção do primeiro engenheiro negro formado pela Escola Politécnica: André Rebouças.

A narrativa que destaca a força simbólica dessa vizinhança, em que o Cais representa a tragédia e o prédio Docas Pedro II materializa a superação desta, contribuiu de forma expressiva para dar ainda mais transcendência à candidatura, que, para garantir o valor simbólico do bem, foi estruturada a partir de um tripé: 1) o próprio Cais do Valongo; 2) o IPN;

3) o Quilombo Pedra do Sal. Com isso, procurava-se referenciar o passado e enfatizar a disposição, a presença e a luta por reparação no presente.

As disputas pelos sentidos, pelo nome e pela representatividade do Prédio das Docas Pedro II demonstram, dessa forma, como o Sítio do Cais do Valongo, o CHA e a própria Pequena África têm seus sentidos e usos alargados pelas agências negras que produziram um calendário cultural, político e religioso.

Em junho de 2011, por exemplo, foi realizada uma cerimônia – veiculada na internet – pelos sete dias da morte do intelectual, ex-senador e ativista negro Abdias do Nascimento, também autor de livros importantes sobre a questão do negro e do racismo no Brasil, como *O quilombismo* e *O genocídio do negro brasileiro*. Um ano depois, em março de 2012, aconteceu uma segunda cerimônia em sua homenagem, “Um ano de Abdias Nascimento no Orum”, também registrada em vídeos, fotografias e textos divulgados na internet, já que Elisa Larkin Nascimento, viúva de Abdias, pronunciou um discurso em sua homenagem diante das pedras do Cais.

O que essas agências negras podem nos fazer enxergar? Que mesmo diante da presença dos sujeitos negros, a lógica do colonialismo, como destacado anteriormente, ainda é a da ausência na presença.⁶¹ Em outras palavras, 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, que 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, advinda, sobretudo, da sua monumentalidade em termos técnicos, poderia incorrer no risco de jogar outra camada de encobrimento e silenciamento sobre os outros bens culturais que integram o CHA ou os outros marcos históricos 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,


61 Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*.

uma vez que a equipe técnica reconhece a possibilidade da patrimonialização a nível mundial dentro de um conjunto de bens materiais ligados à escravidão negra. Tal afirmativa é recorrente diante das afirmações de que o Valongo é o maior vestígio da escravidão negra fora do continente africano, em dimensões tanto físicas – extensão da área e conservação dos vestígios – quanto simbólicas – sua excepcionalidade como produto dessa monumentalidade física. Para os movimentos sociais, isso poderia produzir um encobrimento de outras memórias da escravidão devido à excessiva, e não à toa, centralidade dada ao sítio, uma preocupação que também pode ser identificada 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 a região portuária.

A respeito desses possíveis novos encobrimentos e das demandas históricas da comunidade quilombola da Pedra do Sal, Damião Braga, então Presidente do Conselho Diretor do Quilombo Pedra do Sal, afirmou a importância de valorização para além do complexo escravista do Valongo, destacando todo o território da Pequena África, que inclui 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 dos 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 [...].⁶²

Em audiência pública em 2018, Milton Guran, antropólogo e um dos membros do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota dos Escravos da Unesco, reforçou a importância de trabalhar junto às comunidades e aos movimentos sociais negros, grupos aos quais ele se

62 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública da Comissão Permanente de Cultura realizada em 11/08/2017”, *Câmara Municipal do Rio de Janeiro* .

referiu como a base da candidatura e afirmou que foram os mais ativos e importantes na garantia de que a memória da escravidão e do tráfico de escravos não fosse novamente soterrada, informação que consta na Carta do Valongo, de 2011. Tal fato ajuda a desfazer mais ainda a ideia de que se deve à Prefeitura do Rio o crédito da iniciativa de não recobrir o sítio encontrado.

Segundo Damiano Braga, o referido “abandono” das comunidades negras pelo poder público se intensificou após o reconhecimento do Sítio Cais do Valongo como Patrimônio da Humanidade:

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.⁶³

Além de abordar do descaso histórico com os quilombolas da Pedra do Sal, Damiano Braga estava, na ocasião, fazendo uma denúncia ao fato de o Poder Público ter “dado as costas” ao compromisso que assumiu pela Lei Municipal nº 5.781/2014, que cria a Área de Especial Interesse Cultural (AEIC) do Quilombo Pedra do Sal.⁶⁴ Afirma que, após o reconhecimento do Valongo, não seria razoável imaginar que as famílias quilombolas, tidas como descendentes diretas dos negros escravizados, fugidos e 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”.⁶⁵

A partir dessas denúncias e da inexistência de políticas públicas específicas para as comunidades negras e quilombolas, é possível perceber

63 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

64 Rio de Janeiro, *Lei nº 5.781*, 22 jul. 2014, Cria Área de Especial Interesse Cultural – AEIC do Quilombo Pedra do Sal.

65 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

que a Lei Estadual que cria a AEIC Quilombo Pedra do Sal passou de ser uma esperança para algo inoperante, do ponto de vista prático, pois não havia, até aquele momento, garantido a principal demanda dessa comunidade: a titularização do seu território.

O processo de reconhecimento do Quilombo Pedra do Sal, que, nas palavras de Damião Braga, é “o único contingente humano dentro da zona portuária reconhecido como patrimônio afro-brasileiro”, é de 2005.⁶⁶ Porém, mesmo assim o quilombo vive dentro de uma zona do esquecimento produzida, em muitas instâncias, pela negligência do Poder Público: a comunidade quilombola, composta de 25 famílias, tem apenas três famílias morando no território reivindicado e reconhecido.

O então Presidente do Conselho Diretor do quilombo entendia que a tramitação e a aprovação, naquele momento, da AEIC do Quilombo Pedra do Sal havia sido uma estratégia do então Prefeito Eduardo Paes para blindar o seu governo das críticas e denúncias de racismo na resolução das demandas dos quilombolas. Isso nos leva a imaginar que a aprovação da lei foi uma espécie de acordo que visava diminuir as denúncias e, assim, não comprometer a candidatura do Sítio Cais do Valongo como Patrimônio da Humanidade da Unesco.

Na mesma ocasião, Merced Guimarães, do IPN, reforçou a ideia do quão importante é a luta pela memória e afirmou se entristecer 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.⁶⁷

Merced destacou, ainda, o fato de que existe uma disputa entre as instituições, que cada vez mais pensam em si, esquecendo-se de como essas

66 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

67 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

memórias se relacionam e de como uma ação conjunta de todas as instituições poderia gerar benefícios compartilhados. Merced informou que, na época, o IPN funcionava sem a ajuda do Poder Público, que a memória do país “está sendo avassalada por questões políticas e por má gestão” e que era, assim, dever do Estado promover a preservação de sítios como o dos Pretos Novos.⁶⁸

A vereadora Marielle Franco, na audiência, reforçou a importância do direito à memória para uma sociedade verdadeiramente democrática, juntando-se, assim, às falas que a antecederam e combatendo a ideia de uma hierarquização das memórias, em que as memórias negras são subalternizadas ou secundarizadas diante de outras memórias de pretensão hegemônicas e brancas ou mesmo de memórias de eventos ou personagens negros, mas produzidas sob uma perspectiva hegemônica. Marielle encerrou reforçando o quão importantes são momentos como o da audiência pública e as mobilizações das comunidades negras ali presentes para a condução das lutas pela garantia do direito de celebrar a ancestralidade e a Diáspora Africana.⁶⁹

Marcelo Dias, que, na audiência, representava o MNU, iniciou a sua fala destacando os valores gastos para o que ele chamou de “espaços administrados pela branquitude” da cidade do Rio de Janeiro, questionando o quanto iria ser gasto na preservação da memória dos africanos no Brasil, no estado e na cidade.⁷⁰ 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”.⁷¹ Dias passou, então, a defender a necessidade de o povo negro retomar o prédio Docas Pedro II, que seria “o espaço mais importante para o

68 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

69 Marielle Franco, socióloga e feminista negra, foi eleita vereadora em 2016 e assassinada em 14 de março de 2018. Marielle foi vítima de uma sociedade e de um Estado que criam, preservam e promovem um ambiente para uma política de morte da população negra, inclusive impedindo-a de lembrar a si da sua história e de produzir e celebrar as suas memórias da escravidão e as heranças africanas.


70 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

71 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

povo negro nesta cidade”.⁷² Ele 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, trazia 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,⁷³ 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”.⁷⁴

Em 2012, o pedido de tombamento das Docas Pedro II foi apresentado pelo Comdedine e Cedine ao IPHAN sob a justificativa das recentes “redescobertas” dos vestígios do Cais e outros traços importantes da presença da herança africana na região portuária.⁷⁵ Arno Wehling, historiador e membro do conselho consultivo do IPHAN, sugeriu o tombamento e a inscrição do prédio no *Livro do Tombo arqueológico, etnográfico e histórico*, destacando a relevância histórica do prédio, que, diante de um esforço de modernização da cidade, retoma a “figura emblemática da resistência à escravidão, André Rebouças”, bem como a importância da área para a identidade negra brasileira.⁷⁶

72 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

73 Conforme identificado em IPHAN, “Ata da 84ª reunião ordinária do Conselho Consultivo, em 24 de novembro de 2016” , Processo de Tombamento nº 1661-T-2012.

74 Temporalmente o texto trata de um período em que temas como “museus” e “memoriais” ajudaram a construir a candidatura do Cais a Patrimônio Mundial. Nesse sentido, os museus eram ainda uma reivindicação, sobretudo dos movimentos sociais negros, que depois passa a figurar em uma das condições impostas pela Unesco. Então, a inserção dos debates de *museus de verdade*, por exemplo, não foi aqui desenvolvida, apesar de reconhecer a pertinência, uma vez que a disputa maior se dava pelos valores da patrimonialização do sítio arqueológico

75 Tombamento nº 1661 – T- 12. Processo – 01500.003136/2012-45. Doc SEI 0200716. O prédio foi tombado em caráter emergencial ainda em 2012 conforme Diário Oficial da União, 27 ago. 2012, e inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, v. III, fl. 42, número de inscrição: 211.

76 IPHAN, “Ata da 84ª reunião do Conselho Consultivo”, p. 45.

A reivindicação e a participação desses diversos atores na patrimonialização do Sítio Cais do Valongo e de outros bens no seu entorno deixam interpretações sobre os usos e os sentidos das memórias da escravidão em aberto. Escolhemos para exemplificar um desses outros usos – ou *contrausos* – a Lavagem do Cais do Valongo, que se iniciou em 2012, após a abertura do Sítio à visita pública e após as ialorixás, convidadas pela equipe de arqueologia para contribuir para a identificação dos artefatos encontrados, reconhecerem nos objetos retirados na escavação uma carga espiritual muito grande. Ao consultarem o oráculo, elas decidiram que era preciso realizar algo para aliviar o fardo de dor e medo que marcava o local. Inspiradas na tradicional Lavagem do Bonfim 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 Iemanjá, após nova consulta aos ancestrais – oráculo –, Mãe Celina recebeu a orientação de iniciar ainda em 2012 as atividades, quando já haviam sido abandonadas as expectativas da construção de um memorial da escravidão e da cultura afro-brasileira pelo 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 o portal de chegada e partida para a reconstrução do ser negro. Para Mãe Edelzuita, na região do Valongo está a raiz de toda a ancestralidade afro-brasileira.⁷⁷ Ela narra que a presença da força de Xangô, o orixá vivo, responsável por cada homem, mulher, osso e pedra, e que é também símbolo da justiça, está assentada nas pedras do Valongo e em toda a Pequena África, como terra e o terreiro de Xangô.

Após o ressurgimento do Cais do Valongo, a Lavagem foi realizada por, pelo menos, três anos consecutivos. 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 nº 5.820

77 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

inseriu no calendário festivo da cidade do Rio de Janeiro a Lavagem do Cais do Valongo.

Durante a Lavagem, que acontece regularmente uma vez por ano, as ialorixás e os adeptos das religiões de matriz africana vestem trajes litúrgicos e de festa e alguns levam consigo paramentas de orixás, instrumentos musicais religiosos, atabaques, agogôs e agbês. A festa conta, ainda, com a presença de populares, turistas, afrorreligiosos em geral e diversos setores e componentes dos movimentos sociais negros, além de artistas e intelectuais, para realizar o ato simbólico-mágico da lavagem das pedras do Cais do Valongo.

Na ocasião, a Praça Jornal do Comércio é completamente tomada, pois são, em média, mais de cem pessoas de público para acompanhar a cerimônia. Guiados pelas ialorixás e por grupos musicais, como o afoxé Filhos de Gandhi, todos marcham em cortejo cantado e dançado até as escadarias do Valongo, onde uma estrutura é montada com barracas e aparelhos de som.

Após a finalização do cortejo, são cantados e entoados *orikis* e preces aos orixás pelas lideranças e religiosos. A festa se divide em três momentos: cortejo, ritual religioso – de reza e agradecimentos – e apresentações musicais e teatrais. Ao final, 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 ialorixás, 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, “do 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”.⁷⁸ Segundo ela, o reconhecimento deste marco histórico deve ser dado em “respeito e reparação com a escravidão, respeito e reparação com

78 Nações Unidas, “Unesco declara Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, Patrimônio da Humanidade”, *ONU News*, 9 jul. 2017 [↗](#).

o culto ancestral, com a mãe de todos que é a Mãe África”. Para Sílvia Mendonça, Iá 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”.⁷⁹

Na mesma audiência pública, Ekedí Maria Moura narrou um episódio de intolerância religiosa: quando estava em 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. Ela relata que teve medo, mas, em uma conversa com Ogum – orixá –, escutou que não precisava ter 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”.⁸⁰ Ela retoma a sua fala na audiência pública com uma narrativa que ela atribui a autoria “aos antigos”: “naquele tempo”, o vapor que trazia as pessoas da Bahia para o Rio de Janeiro – Bahia que, nas palavras de Ekedí Maria Moura, aparece como o primeiro reino unido – trazia um lençol branco suspenso e que, para ela, isso era um pedido de licença às 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”.⁸¹

Sobre os sentidos e usos do Cais, Ekedí 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 seria impossível entender as memórias da escravidão e as heranças africanas, bem como a produção do território da Pequena África e do Quilombo Pedra do Sal, sem a condução narrativa dos terreiros, roças ou casas de candomblé.⁸²

A Lavagem e outras agências dos povos de terreiro reforçam a necessidade de justiça que se impõe às ações do passado e do presente.

79 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

80 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

81 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

82 Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “Audiência pública”.

O Valongo e os Pretos Novos, sobretudo, são memórias expostas que fazem a mediação entre gerações e temporalidades, entre os vivos e os mortos e as dimensões da espiritualidade e da ancestralidade. Também reconhecemos existir, nesse contexto, uma forte dimensão política, pois o sofrimento dos antepassados e dos que se pensam e se reconhecem como seus descendentes atuais se torna um só, justificando e legitimando as lutas do presente contra a discriminação racial.

Diante dessa busca por reparação histórica, social e ontológica, as ialorixás reconhecem Xangô como o símbolo do CHA. Elas acabaram por enviar aos integrantes do GT Curatorial, na pessoa de Mãe Edeluíta, 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 “aos participantes do GT que, por motivos técnicos, a imagem escolhida por Mãe Edeluíta não poderia ser utilizada e que, no lugar, colocariam uma do martelo [osé/oxê] de Xangô”.⁸³ Tal fato nos serve para compreender os estágios das tensões e das disputas entre os 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, a Lavagem do Cais do Valongo, organizada pelos povos de terreiro, faz dessa região 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 têm seus modos de vida orientados, em parte, por valores herdados das sociedades africanas, coloca-nos diante de outras formas de pensar a relação entre tempo e espaço, entre memória e passado, bem como outra forma de se relacionar com as temporalidades – passado, presente e futuro – e, conseqüentemente, com as lembranças e os esquecimentos.

A Lavagem, assim como as homenagens às personalidades das culturas e histórias negras, aparece nas narrativas dessas comunidades

83 Vassallo e Cicalo, “Por onde os africanos chegaram”, p. 252.


como uma estratégia que os povos negros sempre tiveram de manter, ressignificar e tomar para si as possibilidades de gestão de suas memórias, conhecimentos e noções de pertença, à revelia de projetos necropolíticos de sociedade que perseguem e buscam anular ou se apropriar de suas dimensões culturais e civilizacionais. A ação combinada desses grupos de atores se construiu, progressivamente, em volta de um consenso: a importância fundamental do Cais do Valongo e da Pequena África para a memória da Diáspora Africana e a necessidade da sua valorização pública.

Mesmo com todas as dimensões que apresentamos até aqui, as narrativas sobre a escravidão e as memórias da escravidão têm ganhado cada vez mais destaque atualmente. Alguns autores atribuem tal fato a uma constante procura das comunidades negras pelas suas origens ou pelo próprio reconhecimento, que, no caso das comunidades negras de matriz africana da Pequena África, passa por recusar as narrativas que lhes negaram humanidade, passado e memória para, assim, recuperar as possibilidades de reconstruir a si mesmo.⁸⁴

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. Vale ressaltar que narrativa histórica é 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”.⁸⁵

Até nas obras que revelaram o Cais com precisão havia inúmeras narrativas a respeito de sua localização. O Valongo, outros desembarcadouros e outros cais sempre se fizeram presentes nas narrativas orais, nas músicas de capoeira, nos sambas-enredos, nas rodas de samba, nos desfiles de blocos, nos ranchos e nas escolas carnavalescas, a exemplo da Salgueiro, já citada. Trata-se,

84 Araújo, “Mémoire de l’esclavage”; Andreas Huyssen, *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*, Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

85 Carmen Teresa Gabriel, “Jogos do tempo e processos de identificação hegemonzados nos textos curriculares de História”, *Revista História Hoje*, v. 4, n. 8 (2015), p. 39 .


portanto, de uma história de silenciamentos, mas também de presenças em disputas em vários setores do mundo da memória e das linguagens.

Ao longo do tempo, o Cais do Valongo foi submetido a um processo de soterramento material e simbólico. Isso nos leva a crer que, além das comunidades negras e outros agentes, as evidências materiais no cais do Valongo, como os *otás* – pedras –, 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 e do tráfico transatlântico de africanos escravizados.

Mônica Lima afirma que podemos considerar toda a região da Pequena África, tomando o Cais como o seu núcleo central, e o Sítio Arqueológico como evidências materiais, símbolos vivos de toda essa história.⁸⁶ Tal afirmação dialoga, em certa medida, com 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 e no seu entorno 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. Em outras palavras, tais sujeitos mobilizaram a territorialidade enquanto memória viva, da qual as comunidades negras integram, interagem, fazem parte e documentam; reatualizam e ritualizam as memórias.⁸⁷

Conclusão

É possível observar que os brasileiros desenvolvem tipos diferentes de relação com as memórias da escravidão. Após a abolição, o Estado brasileiro buscou empreender uma política de memória que trata o 13 de maio como

86 Mônica Lima, “História, patrimônio e memória sensível: o cais do Valongo no Rio de Janeiro”, *Outros Tempos*, v. 15, n. 26 (2018), pp. 98-111 .

87 Paz, “Na casa de Ajalá”, p. 150.

um marco que delimitou o fim desse passado e de suas heranças. Isso fez com que as memórias da escravidão fossem, por muito tempo, caracterizadas pelo silêncio sobre diversos aspectos de dor e trauma que atravessam as experiências do tráfico e da escravidão, silenciando ou tornando invisíveis, assim, lugares que compõem essas memórias, práticas e ações de resistência e invenção da liberdade e, sobretudo, as consequências sociais e políticas da escravidão para a população afro-brasileira após a abolição.

Diante disso, procurou-se apresentar como os atores sociais negros da região da Pequena África carioca lidam com as dimensões de (re)conhecer e promover o valor desse patrimônio material e imaterial,⁸⁸ bem como de desenvolver narrativas que possam dar conta das trajetórias de sofrimento e de afirmar a si e aos seus antepassados sem 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.

Em locais de memória como o Sítio do Cais do Valongo, a pluralidade da memória é um traço marcante. Os diferentes interlocutores atribuem distintos sentidos ao bem: enquanto uns o veem como um valioso vestígio da construção e da engenharia de tradição luso-brasileira, outros o veem como ponto turístico. Para os povos de matriz africana, especialmente os de tradição nagô e iorubá, as pedras do cais são um lugar sagrado onde são realizados cultos, cerimônias culturais e políticas em homenagem aos antepassados, às personalidades negras e à real história do negro no Brasil.

Ao ocuparem e se colocarem nos espaços públicos, tais povos ritualizam e reatualizam as memórias da escravidão e do tráfico, e recriando e produzindo memórias também se produzem, reivindicando-se sujeitos

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

de direito à essas memórias e heranças. No que diz respeito à escravidão, a nação está dividida em grupos ou povos que não compartilham nem a mesma história, nem uma visão ou um uso semelhante. Assim, por meio de ações como a Lavagem do Cais do Valongo, esses grupos procuram tornar a sua história reconhecida na arena pública.

Os atores sociais negros demonstram acreditar que a memorialização e a patrimonialização podem sim se converter em ferramentas políticas de luta por reparação histórica, contra o racismo, pelo respeito aos direitos humanos e pelo reconhecimento de seus direitos sociais e culturais.

Recebido em 9 jun. 2021

Aprovado em 11 jan. 2022

doi: 10.9771/aa.v0i65.44963



Pode-se observar que, nos últimos trinta anos, o interesse pelas memórias da escravidão e as expressões do passado, como os lugares de memória, os museus e o patrimônio cultural, intensificou-se. Ao acessar o passado da escravidão, grupos e indivíduos constroem narrativas próprias sobre esse passado e rompem com espaços que, historicamente, produzem um apagamento, quando não um silenciamento e uma marginalização da África e das populações negras em diáspora. Assim, diante desse quadro de reivindicação recente por reconhecimento e patrimonialização das memórias da escravidão, este texto se propõe a interpelar um bem cultural e patrimônio da humanidade, o Sítio Arqueológico Cais do Valongo, a partir das agências de atores sociais negros da região da Pequena África, e os usos políticos do passado por esses atores contemporâneos na luta por identificação, reconhecimento e reparação, bem como na luta contra o racismo.

Cais do Valongo | Memórias da escravidão | Atores sociais negros

**WHAT DO THE TRODDEN STONES OF THE WHARF HAVE TO TELL?
USES AND POLITICAL DISPUTES OF THE MEMORY OF SLAVERY
AND TRANSATLANTIC TRADE**

Over the past thirty years there has been increasing interest in the memory of slavery and ways of expressing the past, including places of memory, museums, and cultural heritage. By accessing slavery's past, groups and individuals build their own narratives about it and break with places that, historically, have erased, even silenced and marginalized Africa and the Black diaspora. Given this demand for recognizing the legacy of the memory of slavery, this paper raises questions about the Cais do Valongo archeological site, [which came to be recognized] as cultural heritage of humanity, as a result of the agency of Black social actors in the Pequena África district. It also examines the political uses of the past by these contemporary actors in the struggle for identification, recognition, and reparation, as well as in the fight against racism.

Valongo Wharf | Memories of slavery | Black social actors