

Territórios Negros:

PATRIMÔNIO E EDUCAÇÃO NA PEQUENA ÁFRICA

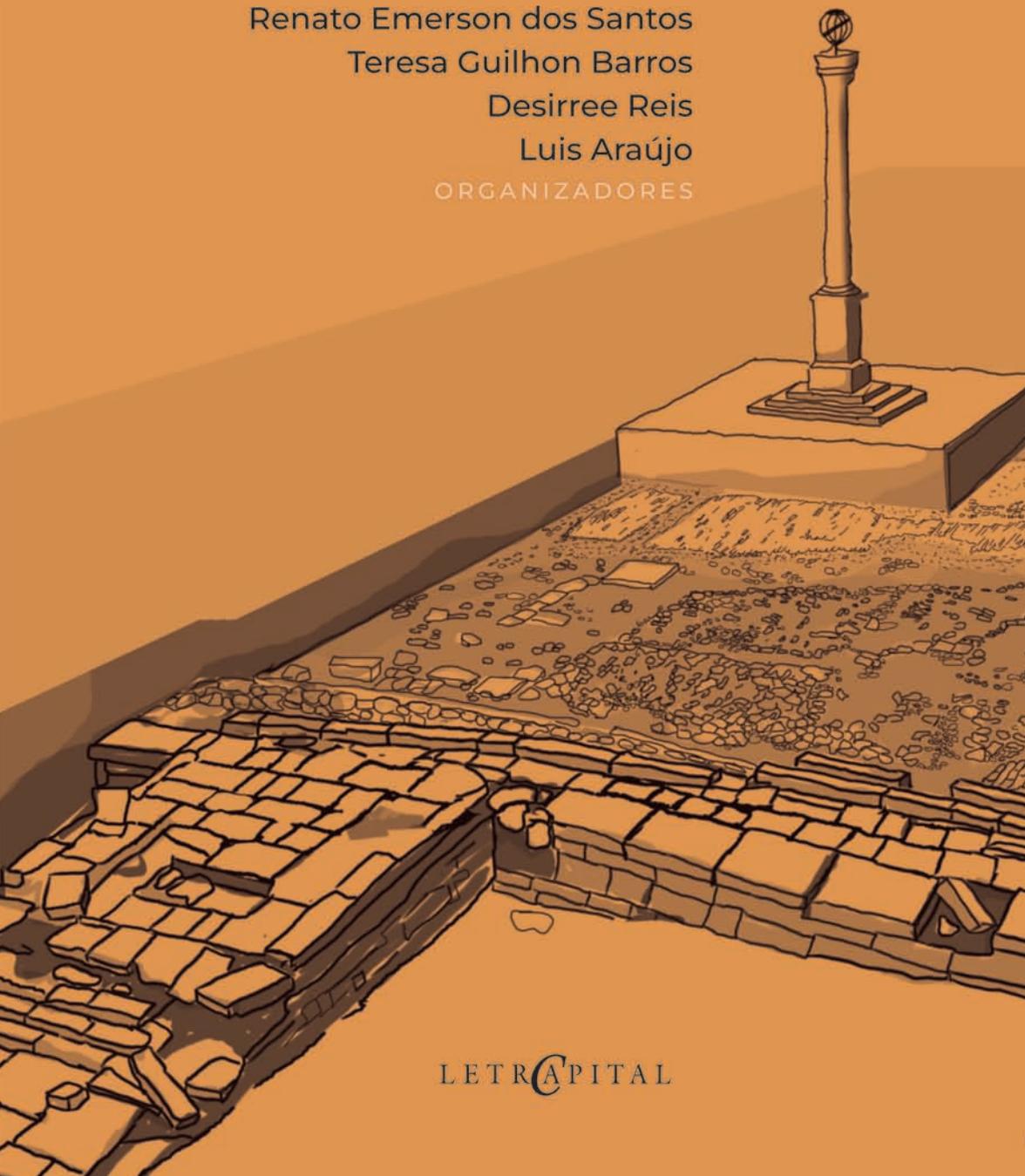
Renato Emerson dos Santos

Teresa Guilhon Barros

Desirree Reis

Luis Araújo

ORGANIZADORES



LETRCAPITAL

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sergio Azevedo (UENF)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)



Renato Emerson dos Santos
Teresa Guilhon Barros
Desirree Reis
Luis Araújo
Organizadores

Territórios Negros:

PATRIMÔNIO E EDUCAÇÃO NA PEQUENA ÁFRICA



LETRACAPITAL

Copyright © Renato Emerson dos Santos, Teresa Guilhon Barros,
Desirree Reis e Luis Araújo (Orgs.), 2022

*Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os
meios empregados, sem a autorização prévia e expressa do autor.*

EDITOR João Baptista Pinto

CAPA Paula Cardoso Moreira

PROJETO GRÁFICO Luiz Guimarães

REVISÃO Rita Luppi

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

T317

Territórios Negros: patrimônio e educação na Pequena África [recurso eletrônico]
/ organização Renato Emerson dos Santos ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro:
Letra Capital, 2022.

Recurso digital ; 10 MB

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-89925-88-0 (recurso eletrônico)

1. Centros históricos - Conservação e restauração - Rio de Janeiro (RJ). 2. Renovação
urbana - Rio de Janeiro (RJ). 3. Patrimônio cultural - Rio de Janeiro (RJ). 4. Morro da
Conceição (Rio de Janeiro, RJ). 5. Livros eletrônicos. I. Santos, Renato Emerson dos.

22-77980

CDD: 981.53

CDU: 94(815.3)

Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels.: (21) 3353-2236 / 2215-3781
vendas@letracapital.com.br
www.letracapital.com.br



Sumario

AS INSTITUIÇÕES PARCEIRAS DO PROJETO	7
APRESENTAÇÃO	13
01. PATRIMÔNIOS NEGROS NO BRASIL E NO MUNDO	
Os territórios negros do Rio de Janeiro	18
<i>Helena Theodoro</i>	
Turismo histórico e memórias da escravidão	37
<i>Iohana Brito de Freitas</i>	
A rainha transatlântica: os saberes e os sabores da mandioca de Angola para o Brasil	51
<i>Karina Helena Ramos</i>	
Imaginários espaciais em disputa: representações no processo de significação da Zona Portuária do Rio de Janeiro	64
<i>Stéfany dos Santos Silva</i>	
02. MUSEU DE TERRITÓRIO(S) NEGRO(S)	
Territórios Negros – A aura da ancestralidade	80
<i>Maria Elaine Rodrigues Espíndola</i>	
MUHCAB é devir	83
<i>Leandro Santanna</i>	
Como nos vemos nas exposições dos espaços museiais? Uma reflexão sobre o museu da Ilha de Moçambique	90
<i>Aiúba Ali Aiúba</i>	
03. TERRITÓRIO E AÇÃO NA PEQUENA ÁFRICA	
Quilombo Pedra do Sal: herança africana do porto, do santo e do samba	104
<i>Luiz Carlos Torres</i>	
Um olhar para as disputas no território da Pequena África	110
<i>Mauricio Hora</i>	
O circuito de herança africana: um diálogo com a educação patrimonial	115
<i>Carla Nogueira Marques</i>	



Lugares de memória negra e circuitos: possibilidades de análise do processo de patrimonialização na Pequena África-RJ.....128
Karoline Santos da Silva

04. ARQUITETURA E PATRIMÔNIOS NEGROS NA PEQUENA ÁFRICA

A decolonialidade do patrimônio142
Tainá de Paula

O Cais do Valongo como um portal 148
Ynaê Lopes dos Santos

A ação pública no processo de patrimonialização da Região Portuária do Rio de Janeiro157
Cristina Vereza Lodi

Afroinscrições na Pequena África..... 168
Alyne Fernanda Cardoso Reis

05. BRANQUEAMENTO DO TERRITÓRIO E DISPUTAS DE LUGAR NA PEQUENA ÁFRICA

O Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro (COMDEDINE-Rio) e as relações de poder no território: branqueamento e resistência178
Bruno Franco de Jesus

Galeria Providência: uma estratégia de visibilidade e disputa como parte do território da Pequena África..... 188
Hugo Oliveira

Dividir e conquistar: intervenções urbanas no centro do Rio de Janeiro e a Pequena África.....200
Paula Cardoso Moreira

Pequena África: um território negro na área central do Rio de Janeiro214
Renato Emerson dos Santos

SOBRE OS AUTORES..... 230



AS INSTITUIÇÕES PARCEIRAS DO PROJETO



CONSELHO DE ARQUITETURA E URBANISMO DO RIO DE JANEIRO - CAU/RJ

O ano de 2020 foi um ano com muitas dificuldades devido à pandemia do Covid 19. Os problemas sociais que enfrentamos na cidade do Rio de Janeiro, assim como no mundo, se acentuaram e se expuseram numa dialética empírica que gritou todos os conflitos urbanos com que convivemos no nosso território.

Os encontros e deslocamentos não puderam acontecer, por isso na sua oitava edição do Programa de Patrocínio Cultural, o Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Rio de Janeiro destinou o patrocínio a atividades realizadas remotamente. O edital 01/2020 foi responsável pela seleção pública de projetos culturais para patrocínio pelo CAU/RJ visando buscar propostas que fossem relevantes para o conhecimento, o fortalecimento, o desenvolvimento, o aperfeiçoamento e a valorização do exercício da Arquitetura e Urbanismo no Estado do Rio de Janeiro.

O projeto “Territórios Negros: Patrimônio e Educação na Pequena África” foi construído como contribuição para os processos que a cidade está vivenciando e sua proposta, não só contempla os objetivos do nosso edital, bem como acumula mais questionamentos e discussões essenciais sobre as disputas e processos de patrimonialização no território.

O Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Estado do Rio de Janeiro felicita a parceria entre o INSTITUTO 215 e o NEGRAM/ETTERN-IPPUR, responsáveis pela grande contribuição acerca da potencialização dos debates sobre o território da Pequena África e toda a visibilidade trazida para a ancestralidade latente nas memórias deste lugar. Entendemos como necessário, neste momento pós-pandemia, o fomento para projetos como este.

Luciana Mayrink
Vice-presidente do CAU/RJ.

INSTITUTO 215

Ao longo de seus quase 13 anos de trabalho com projetos socioculturais em áreas periféricas da cidade do Rio de Janeiro, algumas parcerias institucionais firmadas pelo INSTITUTO 215 (que até 2021 foi O INSTITUTO) nos deram oportunidade de construir pontes sólidas para algo que vai muito além do produto cultural. Foi esse o caso da parceria com o O Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais (NEGRAM /Etern - IPPUR UFRJ), que nos levou, em plena pandemia de covid-19, a pensar o direito à cidade, uma das nossas linhas de atuação desde que nos entendemos como agentes da sociedade civil organizada, no contexto da desigualdade provocada historicamente pela discriminação racial, e suas consequências no espaço construído e transformado.

É através do exercício da cultura como direito, como expresso no artigo 215 da Constituição Federal de 1988, que o trabalho do INSTITUTO 215 vem unindo conhecimento e ação para inspirar e fortalecer novos agentes sociais. Acreditando sempre que é nos encontros que dialogamos, transformamos e nos fortalecemos.

Os ecos da realização do seminário virtual Territórios Negros: Patrimônio e Educação na Pequena África, que as duas instituições coordenaram juntas, foram tão fortes, que tornaram natural a iniciativa de elaborar e desenvolver, coletiva e colaborativamente, os caminhos para que todas as vozes que participaram dessa empreitada educativa e democrática, pudessem ser ouvidas, lidas e divulgadas, e assim chegassem ao maior número possível de interessados. Assim como para garantir que as palavras daqueles que têm tanto a dizer, a partir das suas pesquisas e ações, pudessem ficar registradas e ser acessadas abertamente, contribuindo para várias ondas

de reverberação e disseminação do conhecimento sobre essa região da cidade.

Na publicação que temos em mãos, moradores, agentes culturais e pesquisadores foram estimulados a tecer diálogos entre estudos e pesquisas, provocações, reflexões, impressões e depoimentos, formatando livremente suas contribuições, aqui tratadas com a mesma importância e relevância, divididas pelos cinco eixos temáticos que orientaram o projeto.

A disponibilização dos debates, do livro e dos *teasers* em vídeo do projeto, num site especialmente criado para isso, irá, certamente, sublinhar a diversidade de olhares que constroem cotidianamente as perspectivas através das quais podemos ler e interpretar as disputas pelos patrimônios na cidade. Irão também deixar evidente que a cultura tem papel fundamental na luta antirracista e que o avanço nesse sentido é tarefa de todos nós.

Ilana Strozenberg, Kita Pedroza e Teresa Guilhon

Diretoras da Associação Cultural de Estudos Contemporâneos

(INSTITUTO 215)

NEGRAM - IPPUR /UFRJ

O Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais (NEGRAM) é um grupo de pesquisa vinculado ao laboratório Estado, Trabalho, Território e Natureza (ETTERN), do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ). O NEGRAM é um núcleo reconhecido pela universidade e registrado no Diretório de Grupos de Pesquisas do CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/751277>), e também se comunica através de redes sociais (https://www.instagram.com/negram_ufrj/). Associadas a ações de extensão e a processos formativos (na forma de atividades de ensino ou não), as pesquisas articulam professores, estudantes e pesquisadores na busca da produção coletiva e comprometida de conhecimento.

O NEGRAM se dedica ao fortalecimento da relação entre a produção de conhecimento e lutas sociais, nos campos do Planejamento Urbano e Regional e da Geografia. Compreendendo a multidimensionalidade dos princípios e mecanismos de exploração e hierarquização social constituintes da sociedade capitalista, tem como eixo principal de interlocução a luta antirracismo do Movimento Negro. Neste sentido, buscamos desenvolver leituras espaciais das relações espaciais, do racismo e do antirracismo. Isto compreende a mobilização das categorias da análise espacial (território, lugar, escala, paisagem, região, etc.) para o entendimento das dinâmicas do racismo, tomado como um sistema de dominação e relações de poder, bem como do conjunto de formas de ação individual e coletiva de resistências a ele.

Para tanto, nos organizamos em 4 linhas principais de pesquisa: Pequena África e Zona Portuária do Rio de Janeiro; Segregação Racial; Espaço e Sociabilidades do Corpo Negro; Território e Territorialidades.

O envolvimento do NEGRAM no projeto “Territórios Negros: Patrimônio e Educação na Pequena África” se relaciona à primeira linha mencionada, “Pequena África e Zona Portuária do Rio de Janeiro”. Tal linha se organiza a partir de quatro objetivos:

- Contribuir para uma leitura espacial das relações raciais, ou seja, geografias do racismo e do antirracismo, com ênfase na ação de sujeitos subalternizados no espaço urbano, valorizando seus protagonismos nas disputas pela significação dos lugares;
- Levantar e mapear ativismos vinculados à luta do antirracismo na área central do Rio de Janeiro que vem sendo reivindicada como Pequena África, bem como identificar e analisar seus repertórios espaciais de ação, como p ex a ocupação/uso de espaços públicos ou privados, a patrimonialização de bens, construção de lugares de memória, realização de atos e eventos, disputas por nomeações, ocupação de espaços de representação na esfera política, ativismos cartográficos, entre outros;
- Mapear grafagens espaciais negras na Pequena África;
- Desenvolver o olhar sobre a paisagem identificando signos vinculados às tradições e culturas afro-brasileiras, hoje invisibilizados no espaço urbano.

As iniciativas do Projeto Territórios Negros – o seminário, a página na internet, os vídeos de depoimentos disponibilizados e a presente publicação – prestam grande contribuição para os objetivos do NEGRAM, razão pela qual saudamos o conjunto de parcerias que viabilizaram tais realizações. Esperamos que você tenha uma ótima leitura, que ela seja proveitosa como foi para nós participar desta construção.

Prof. Renato Emerson dos Santos
*Coordenador do NEGRAM/IPPUR/UFRJ.
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia,
Relações Raciais e Movimentos Sociais*

APRESENTAÇÃO

A Pequena África, parte da área central da Cidade do Rio de Janeiro, foi assim denominada por Heitor dos Prazeres no início do século XX em virtude da forte presença negra na região. Nas últimas décadas, a área e seus patrimônios vêm sendo objeto de disputa e valorização por parte de ativistas e movimentos sociais que buscam, através da ativação de memórias (de personagens, de sociabilidades, de práticas culturais e econômicas etc.), reconstituir as representações sobre a participação negra na história do Rio de Janeiro. Recentemente, patrimônios arquitetônicos, arqueológicos e culturais, começaram a ser identificados, salvuardados, valorizados e utilizados em práticas e ações – como circuitos turísticos, ações educativas e culturais, pesquisas – que buscam ressignificar história e território na Pequena África.

Desde o tombamento da Pedra do Sal pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) na década de 1980, diversos outros elementos do território têm sido reivindicados e/ou reconhecidos como patrimônios, como o Cemitério dos Pretos Novos, o Quilombo da Pedra do Sal, o Cais do Valongo (este último eleito pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade, em 2017), o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana pelo Decreto Municipal nº 34.803/2011 e a criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África pela Lei Estadual nº 8.105/2018. Mais do que isso, atores locais, pesquisadores e movimentos negros reconhecem a região como espaço de memórias da cultura afro-brasileira, como berço do samba e de celebração e culto de religiões de matrizes africanas, como lugar de redes de sociabilidade e lutas urbanas (como a Revolta da Vacina), evidenciando a relevância do território como tecido sociopolítico ativo no passado e no presente.

Os processos de disputa e transformação da Zona Portuária na Pequena África mobilizam as conexões entre

bens materiais (construções como o Cais do Valongo, prédios como o Galpão André Rebouças, ou até mesmo a Pedra do Sal), bens imateriais (as práticas culturais e religiosas negras, como as religiões de matrizes africanas – cujos grupos realizam anualmente uma cerimônia de lavagem do Cais em memória à espiritualidade de todos os africanos sequestrados e traficados para serem aqui escravizados e que aportaram no Brasil por aquele cais –) e memórias de personagens importantes da história negra (como Tia Ciata, Heitor dos Prazeres, Machado de Assis, que ali passaram parte de suas vidas). Esse entrelaçamento e ressignificação de lugar através da mobilização de saberes orais, relatos, obras literárias, entre outros acervos, só é possível graças ao envolvimento de militantes do Movimento Negro, ativistas locais, e da comunidade acadêmica, com seus grupos de pesquisa e estudantes de diversas áreas.

O projeto **Territórios Negros: patrimônio e educação na Pequena África** foi construído como contribuição para esses processos que a cidade está vivenciando. O objetivo da iniciativa foi reunir, consolidar e valorizar a produção teórica e prática sobre as disputas e processos de patrimonialização no território, aqui entendido tanto geográfica como simbolicamente

Como primeiro passo nesse caminho, as organizações parceiras – o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais, vinculado ao Laboratório Espaço, Trabalho, Território e Natureza, do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (NEGRAM/ETTERN/IPPUR/UFRJ), o Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB) e a organização social de apoio à cultura INSTITUTO 215 –, realizaram de forma virtual o seminário “Territórios negros: patrimônio e educação na Pequena África”, organizado a partir dos seguintes eixos, transformados em mesas redondas: (01/07/2021) Museus de território(s) negro(s); (08/07/2021) Patrimônios negros no Brasil e no mundo; (15/07/2021) Território e ação na Pequena África; (22/07/2021) Arquitetura e patrimônios negros na

Pequena África; e (29/07/2021) Branqueamento do território e disputas de lugar na Pequena África.

Os debates, as questões colocadas e as trocas realizadas no decorrer dos painéis do seminário, que além de inspirador teve uma participação ativa de mais de 200 pessoas de todo o país, foram o ponto de partida para a organização desta publicação. As contribuições para o conteúdo da publicação que agora compartilhamos com todos os interessados, chegaram à equipe das formas mais diversas e foram incluídas neste potente conjunto de textos que aqui apresentamos, não importando que tenham sido artigos escritos pelo próprio autor, depoimentos orais transcritos pela equipe de mediadores ou entrevistas concedidas aos organizadores do livro. A riqueza que surge a partir dessa diversidade criou as condições para um fluxo que mistura estudos e narrativas afetivas, nas quais a linguagem e informalidade não diminuem o seu valor.

No primeiro eixo deste livro, “Patrimônios negros no Brasil e no Mundo”, os textos buscam debater a patrimonialização de espaços de memória relacionados às narrativas negras e afrodiaspóricas na Pequena África em diálogo com outras experiências globais.

No segundo eixo, “Museu de território(s) negro(s)”, busca-se visibilizar e articular um diálogo entre iniciativas de constituição de circuitos de memória negra em cidades brasileiras e africanas, e instituições museais relacionadas à temática, de forma a fortalecer a troca de experiências entre diferentes atores.

O terceiro eixo aqui é “Território e ação na Pequena África”, onde se busca evidenciar a pluralidade de práticas dos movimentos sociais, grupos culturais e organizações do território que produzem e vivenciam a Pequena África.

O quarto eixo, “Arquitetura e patrimônios negros na Pequena África”, procura destacar as ações de preservação e patrimonialização na região da Pequena África através das contribuições da arquitetura e políticas de patrimônio histórico e cultural.

O quinto e último eixo é “Branqueamento do território e disputas de lugar na Pequena África”, onde os textos em seu

conjunto apresentam as disputas do território na Pequena África e as espacialidades negras que surgem a partir das estratégias dos atores locais para visibilização da memória e presença negra no espaço urbano.

Educação e pesquisa são aqui reverenciados como espaços, por excelência, para esses debates. Espaços hegemonicamente marcados por narrativas eurocêntricas, onde o lugar da pessoa negra é construído nas categorias do “outro”, do objeto e não do sujeito do conhecimento. Disputá-los tem sido um dos principais campos da luta política negra no Brasil. Uma luta inacabada, de muitas vitórias e muito a se conquistar. *Territórios negros* resulta dela e soma-se a ela. E se pretende encontro: de saberes e sabores ancestrais; de histórias atlânticas e experiências diaspóricas; de busca por novas linguagens e novas escritas; de vozes silenciadas, de vozes plurais. Um encontro em roda, sem verticalizações.

Finalizamos esta apresentação agradecendo a todos os apoios recebidos para a realização desta publicação e deste projeto, desde as instituições financiadoras (Conselho de Arquitetura e Urbanismo - CAU/RJ e Fundação Ford), ao conjunto de parceiros e parceiras, principalmente o MUHCAB (Museu de História e Cultura Afro-Brasileira). Em especial, um agradecimento à equipe que tornou tudo isto possível, as pesquisadoras Ana Luiza Fernandes da Silva, Gabrielle Braz Santos Brandão, Helissan Cavalcante Vieira, Isabelle Cristina da Silva de Paula, Karoline Santos da Silva, Paula Cardoso Moreira e Stéfany dos Santos Silva.

Os organizadores

PATRIMÔNIOS NEGROS
NO BRASIL E NO
MUNDO



OS TERRITÓRIOS NEGROS DO RIO DE JANEIRO

Helena Theodoro

Introdução

O estudo da filosofia africana reposta em nosso país pelos escravos e seus descendentes possibilitou a constatação de que podemos analisar nossas tradições culturais desse ponto de vista. Dessa forma, pensando no conceito de princípio feminino na tradição nagô, busquei mergulhar em ideias fundamentais, tais como *axé* (energia de vida), *Exu* (comunicação, movimento) e *iku* (morte), aplicadas ao universo do samba.

Analisei estudiosos dos pensares nagô e banto para identificar peculiaridades do povo preto que atua no universo do carnaval e nas comunidades-terreiros cariocas, a partir das vivências da Pequena África.

As comunidades-terreiros preservaram as culturas dos diferentes grupamentos étnicos que construíram a nação brasileira, se mostrando presente em todos os aspectos do cotidiano. Dessa forma, lidar com cultura negra é refletir sobre um aqui e um agora que perpassa os diferentes momentos de nossa existência e que se apoia no ontem, numa ancestralidade forte, guerreira e criativa, que nos dá a certeza do que vem, pois se projeta no amanhã.

A Lei 10.639/03, ao tratar do ensino de cultura negra nas escolas, descortina todo um processo civilizatório que precisa ser conhecido, entendido e trabalhado, fazendo com que um novo olhar seja lançado sobre o cotidiano de todos nós. Trabalhar com a Pequena África e sua história nos permite conhecer e aprofundar nossas tradições de base africana no Rio de Janeiro.

Os cultos de base africana

Muito se tem indagado sobre a permanência da religiosidade no mundo tecnológico e da sobrevivência das religiões de base africana em todas as Américas. Todas as previsões indicavam que o mundo dispensaria o sagrado. Ocorreu exatamente o contrário: cada vez mais os grupamentos humanos buscam apoio em suas tradições.

Inúmeras foram as etnias que se mesclaram nas Américas e que foram genericamente denominadas de “negros”. Estes “negros” preservaram suas tradições culturais, que tomaram variadas formas, como *candomblé* no Brasil, *santería* em Cuba e *voduns* no Haiti.

De maneira geral podem ser apontadas como cultos negros no Brasil:

- o culto NAGÔ (orixás – provenientes da Nigéria, implantado pelos iorubás e seus descendentes, de língua iorubá);
- o culto JÊJE (*voduns* – provenientes do antigo Daomé, implantado por descendentes da família real do Abomey, pelos *fon* ou *mina*, de língua jêje);
- o culto BANTO (*inquices* – provenientes de Angola, Congo, Costa do Marfim, implantado pelos quimbundos e umbundos, de língua banto).

No Brasil, vamos encontrar na Bahia os candomblés nagôs ou iorubas (*ketu* ou *queto*, *ijexá* e *efan*); os candomblés bantos (congo e cabinda); além do candomblé de caboclo e os candomblés *ewe-fons* (jejes – *mahins*). Já em Pernambuco temos os xangôs da nação *nagô-egbá* e os de nação angola. No Maranhão encontramos o “tambor de mina” das nações *mina-jeje* e *mina-nagô*. No Rio Grande do Sul, o batuque *oió-ijexá* se faz presente, sendo também chamado de batuque de nação.

Nos terreiros de São Luís, como os *voduns mina-jeje* são quase desconhecidos fora do “tambor de mina”, os pais e mães de santo procuram fazer uma correlação com os orixás cultuados no candomblé. Assim, encontramos Sobô, como Iansã, sendo festejada a 4 de dezembro e relacionada à Santa Bárbara. Segundo

Ferretti (2000), no *terecô* (culto afro-brasileiro de Codó, cidade maranhense) também são cultuados *voduns* africanos *jeje-nagô*, como Averequete, Euá e Sobô, embora sua identidade seja mais afirmada em relação à cultura banto, que também reverencia Oiá ou Iansã.

É importante situar que os cultos de base africana não estabelecem fronteiras entre sagrado e profano, como no mundo cristão. Neles, os orixás (para os nagôs), *inquices* (para os bantos) ou *voduns* (para os jêjes) são entidades divinas que têm uma função *cósmica, social e pessoal* – sendo encarregados de uma missão específica, que “contribui para a formação do mundo, dos seres que o habitam, além de ajudar a definir e estabelecer os princípios que regem o mundo, os homens e suas relações” (ELBEIN DOS SANTOS, 1993).

É preciso entender que os africanos se preocupavam em viver intensamente todos os sentidos, seja audição, visão, paladar, tato e olfato, que lhes possibilitou a construção de uma visão muito ampla sobre o mundo e o universo.

Para Altuna (1985), a pessoa humana na cultura banto é chamada de *muntu*, por ser entendida como um ser especial, distinto dos demais, comum à estrutura de personalidade ativa e dinâmica, que a faz ver a vida não apenas como um mover-se no espaço, mas, também, por ter uma forma humana, com olhos que captam, ouvidos que ouvem atentamente, ser plena de vigor, sensibilidade e sensualidade, que lhe permite captar as ondas infinitas da energia cósmica, imersa na corrente participativa vital que a faz parte integrante de toda a criação.

Situa Verger (2000) que, para os iorubás, a palavra falada difunde saber, transmitido e expresso cotidianamente, sendo veículo de *axé*, enquanto a palavra escrita não tem essa força.

Muitas dessas ideias se desenvolveram individualmente, mas foram continuamente expressas entre os povos, com discussões, formas de expressão artística etc., gerando o culto aos orixás, aos ancestrais, às plantas e a Ifá, com linhas básicas gerais, apesar das variações regionais, tendo se feito conhecida como Religião Tradicional Africana. No Brasil, todas as etnias – seja nagô, banto ou jêje – nela se apoiam.

Religião Tradicional Africana

A crença numa energia maior, Olorum (Deus), é básica para todos os africanos. Eles veem o universo como uma religião e o tratam como tal, mas o sentido da religião que usam é dinâmico e contextual, que implica numa forma de viver que forja uma identidade, que transmite e elabora a experiência individual e coletiva de maneira específica.

Existem vários mitos sobre a criação do universo, no entanto um ponto é comum a todos: *o homem se coloca sempre no centro*. Todos os povos africanos mostram que todas as coisas foram criadas, mas que o *homem* foi a criação mais importante e mais privilegiada por Olorum. Assim, temos Deus, o criador, que primeiro criou o espaço e, depois, fixou-se nele criando a Terra. Alguns mitos *contam* o universo. Outros dizem que o universo inteiro foi criado por um só ato. O importante é que para toda a visão africana, para todos os negros, Deus criou o mundo e continua criando, num processo que, provavelmente, nunca terá fim. Segundo John Mbiti (1982), o indivíduo tem uma participação na religião que começa antes de seu nascimento e continua depois de sua morte. Para o homem africano a totalidade da existência é um fenômeno religioso.

Religiosidade negra e identidade no Rio de Janeiro

Da mesma forma que na Bahia, o Rio de Janeiro contava com o canto e o ritmo durante as atividades de trabalho dos afrodescendentes.

João do Rio, em suas crônicas, fala dos negros islamizados que rezavam em árabe, dos vendedores de erva, das rezadeiras, dos adivinhos, dos cantadores. Situa, ainda, o contingente baiano que aqui chegou no final do século XIX, atraído pelas oportunidades que a cidade oferecia. Esses migrantes vão viver perto do Caís do Porto, Saúde e Gamboa, onde a moradia era mais barata, e onde já se localizavam outros grupos negros. Formaram uma comunidade conhecida como a Pequena África,

onde preservavam as manifestações culturais de seus ancestrais. Assim, cresce no Rio o culto aos orixás.

A yalorixá Obá Biyi, uma das que mais visitava a cidade, veio morar durante um tempo na Pedra do Sal, o que marcou profundamente a identidade negra carioca, já que Mãe Aninha fundou o Axé Opó Afonjá do Rio de Janeiro, em Coelho da Rocha, e colocou Tia Agripina, que foi por ela iniciada, como ialorixá da casa. Durante o período em que viveu no Rio, Obá Biyi também iniciou no sacerdócio mestre Agenor Miranda, que foi um dos mais respeitados *babalawos* do país.

Mestre Agenor Miranda Rocha (1994/32), ao escrever suas memórias, diz como as primeiras casas de santo do Rio se concentravam no Centro da cidade, mais precisamente na Rua Barão de São Félix (João Alabá de Omolu), na Rua João Caetano (Cipriano Abedé de Ogum) e na Rua Marques de Sapucaí (Benzinho Bamboche de Ogum). Fala ainda que as comunidades jêje eram as de Rozena de Bessein, de Domotinha de Oiá e a de Natalina de Oxum, todas também no Centro da cidade, na Saúde.

Um depoimento de João da Baiana nos conta que o candomblé acontecia em casa de Tia Ciata após o samba, no mesmo dia, mas em festa separada. Primeiro vinha a parte recreativa e depois a religiosa.

A tradição dos orixás em seus desdobramentos de valores e linguagem vai aparecer no mundo do samba, já que as atuações de Tia Ciata, Tia Bebiana e Hilário Jovino, todos ligados ao terreiro de João Alabá, marcam as atividades musicais cariocas. João Alabá frequentava o Ilê Axé Opo Afonjá em Salvador, e Tia Ciata, a Hilária Batista de Almeida, filha de Oxum, foi iniciada por Tio Bamboche também em Salvador. Tia Bebiana de Iansã era irmã de Ciata e se tornou conhecida por seu tabuleiro de doces e acarajés e por sua atuação no carnaval carioca.

As festas em casa de Tia Ciata ficaram famosas na Praça Onze, sendo que no fundo do quintal reinava o samba, com mote e partido alto, riscado nos pés, e que era constantemente perseguido pela polícia. Na sala da frente, o baile, o chá dançante, permitido pelas autoridades.

Na Festa da Penha, onde a missa era um introito para a colônia baiana e a comunidade negra carioca, Tia Ciata e Tia

Bebiana pontificavam, com sua esmerada e apreciada culinária afro-baiana. Em torno delas reuniam-se os melhores músicos e compositores negros da época.

O samba chega ao rádio e aos salões graças a Donga, Ernesto dos Santos, filho da Tia Amélia Silvana dos Santos. Outras baianas geraram filhos ilustres, como Perciliana Maria Constança, mãe de João da Baiana; Tia Sadata, da Pedra do Sal, que foi uma das fundadoras do Rancho Carnavalesco Rei do Ouro, com Hilário Jovino Ferreira, *ogã* do Terreiro de João Alabá, que levou os ranchos para as ruas e estimulou o maxixe, o choro, divulgando, com o apoio de Tia Bebiana de Iansã, nomes como Pixinguinha, Heitor dos Prazeres, Sinhô etc.

Assim como em Salvador, onde se inventaram os afoxés e os blocos afro, no Rio de Janeiro, Hilário Jovino inventa o desfile dos ranchos, que tinha o seu ponto alto na Lapinha, onde residia Bebiana de Iansã. Ela estimulou essa ocupação de espaços e, junto com Tia Ciata, tornou as baianas figuras indispensáveis nas rodas de samba.

Os ranchos do carnaval que proliferaram no Rio de Janeiro eram pontos de aglutinação dos baianos recém-chegados à cidade, que se tornavam grandes destaques como figuras de mestre-sala e porta-estandarte, portando os emblemas e cores dos orixás. Famosos mestres-salas foram iniciados por Hilário Jovino, Getúlio Marinho e Germano, tais como Teodoro, Maria Adamastor, Marinho da Costa Jumbéba etc. Tia Ciata, que era festeira, não deixava de comemorar as festas dos orixás em sua casa, ocasião em que sempre, após a missa cristã, se armava o pagode, tornando a Praça Onze o ponto de referência do samba carioca.

Com a Reforma Pereira Passos, no início do século XX, os ocupantes da Pequena África na Praça Onze e adjacências foram empurrados para o subúrbio. Um dos que migraram da Praça Onze para Oswaldo Cruz foi Paulo Benjamim de Oliveira, o Paulo da Portela, que vai estruturar as escolas de samba e, juntamente com Cartola e Heitor dos Prazeres, divulgar o samba carioca por todo o Brasil, através de *shows* ao vivo e apresentações pela Rádio Nacional. Paulo da Portela vai ser o arauto dos sambistas, pois conquistou a amizade dos jornalistas e defendeu seus direitos de cidadania, instituindo o mote “todo sambista tem que estar

com pés e pescoços ocupados”. Paulo dá aos sambistas uma nova forma de se apresentar, atendendo às exigências da sociedade brasileira para os cidadãos da época, propiciando condições para que sejam vistos não mais como marginais, mas sim como cidadãos brasileiros. Paulo da Portela efetiva o traço de união entre a cultura nagô, proveniente das tias baianas da Praça Onze, que se apoia no orgulho por sua ancestralidade e tradição negra, com a cultura banto de Oswaldo Cruz, onde estimula o sentido de família, transforma em roda de samba a roda de jongo e cria condições para que os seus companheiros da escola de samba tenham orgulho de sua produção cultural. As escolas de samba possibilitaram um sentimento de pertencimento, restaurando o sentido da família extensiva africana para um grupo que foi brutalmente apartado de seus familiares e de suas tradições.

Paulo da Portela vai ser – junto com Cartola, Natal, Aniceto do Império, Antonio Rufino e Antonio Caetano – um dos líderes das escolas de samba e um dos estruturadores do universo do carnaval, possibilitando o crescimento, a expansão e o respeito que conquistaram em nossos dias.

A relação entre a instituição religiosa, seus valores comunitários e a trajetória dos ranchos e escolas de samba foi inevitável. Segundo Rego (1994), “inúmeras coreografias do samba são algumas vezes idênticas, outras assemelhadas ao domínio da dança dos orixás”. Essa influência de sacralização vai se refletir não apenas no ritmo, mas também na coreografia e na indicação das cores das agremiações de samba que surgem a partir dos anos 1930 no Rio de Janeiro.

O aguerê, forma coreográfica com a qual se expressam Oxóssi e Oiá, é de especial beleza e muito rápida. Oiá dança com grande feminilidade ao enlaçar os braços. Toda a graça do jogo cênico dos braços dessa coreografia é exibida no desfile das escolas de samba por passistas e porta-bandeiras.

O universo do carnaval

No carnaval, para Monique Augras, é “onde ficam suspensas as regras que controlam o olhar. O mundo se abre ao poder ver e ao poder fazer, com inversões como o pobre despertando a inveja

dos ricos”. O universo do carnaval carioca vai ter nas escolas de samba a mais importante expressão musical e artística resultante da influência da cultura negra na vida nacional. O samba, como é conhecido esse universo, é entendido como o espaço social onde diversas relações humanas se estabelecem, constituindo-se num verdadeiro ponto de encontro de indivíduos oriundos das mais diversas classes sociais e categorias profissionais, responsáveis por uma das maiores festas do mundo, já que atraem para a Cidade do Rio de Janeiro milhares de turistas oriundos de todas as partes do planeta.

É preciso ressaltar a relevância cultural e o profundo profissionalismo do carnaval das escolas de samba, apresentando-as sob um novo olhar, na medida em que hoje em dia a arte do carnaval, criada nos barracões e quadras das escolas, vai muito além do que os cursos formais de arte promoviam. A arte do carnaval mescla tradição popular, criatividade e arte tradicional, num processo muito brasileiro de criar, de inovar e de ser.

Imagens do carnaval

A escola de samba é o espaço da festa, onde se oferece um dom por outro que se recebe. É o espaço da criatividade, do encontro com o outro e com o grupo, onde os laços comunitários se estreitam, superando a solidão e o isolamento da sociedade impessoal e urbana em que vivemos. Cada escola cria o sentimento de “pertença”, que localiza e determina seu território: é o Neguinho da Beija-Flor, o Martinho da Vila Isabel, a Neide do Império, o Noca da Portela. Queremos aqui falar um pouco do que significa essa forma de instituição que vem se espalhando pelo mundo não apenas por sua beleza, mas, principalmente, por sua natureza criativa, já que criar não é um ato apenas livre, mas “divino”. Não sendo algo dado, a realização de cada pessoa pressupõe o empenho de forças *subjetivas* em sentido contrário a uma realidade altamente “objetivada”.

As mulheres do samba são cozinheiras, mães, sacerdotisas traduzindo sua arte no cotidiano – cozinhando, costurando, bordando, participando de rituais, que são os ensaios da quadra e o trabalho do barracão, além de contar histórias de personagens que enfeitaram nossa infância e embelezaram nossas vidas. Falo

de mulheres que semearam o campo, tropeçando cegas pela vida, maltratadas pela pobreza, mutiladas, apagadas e confundidas pelo sofrimento. Artistas que buscavam uma música ainda não escrita, na qual a sua força, a sua espiritualidade, o seu AXÉ, aquela coisa desconhecida que existia dentro delas, se tornasse conhecida.

As mulheres sambistas, como Tia Ciata e Tia Bebiana, mostraram seu valor, conscientes do que representam, mostrando o universo do princípio feminino, princípio gerador, sem o qual nada se mantém, totalmente diverso do apresentado na tradição cultural do Ocidente que, após séculos de inferiorização e subordinação aos homens, as subjetivaram a partir de uma visão religiosa que as identificam como subproduto do homem, aquela que foi feita da costela de Adão, a que caiu em tentação expulsando o homem do paraíso, a que levou o pecado original como herança aos seus descendentes. Assim, a mulher do mundo ocidental representa a desobediência, o pecado e a culpa. O carnaval permite que a mulher se mostre segundo outra tradição, livre de amarras, o que as caracteriza como *mulheres do samba*, que fazem de um corpo escravizado um corpo liberto, verdadeiro altar vivo!

Todas as representações que as instituições do samba elaboram têm a marca da tensão, dando-lhe um sentido e buscando mantê-las nos limites do suportável. O conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente realidade fundamental da vida social. Todas as culturas possuem instituições e normas formais que levam, de uma parte, à individualização, e de outra, à socialização.

As escolas de samba são as responsáveis pela socialização das comunidades cariocas, estabelecendo regras de convivência e visitação, com significados muito próprios. Só convivendo na quadra, durante todo o ano, se pode entender esse universo, que a todos transforma e fortalece. Não faria muito sentido economizar um ano inteiro para fazer uma fantasia, se tal gesto não representasse um ato de amor, de doação, de superação dos próprios limites.

Mestre-sala e porta-bandeira

Durante uma festa de destaques, mestres-salas e porta-bandeiras, verificou-se como laços invisíveis unem as pessoas, religando-as ao seu território, a sua história e as suas coirmãs. Muita emoção e muita alegria rolando, mostrando momentos mágicos que se fazem presentes para transformar o humano em sagrado e o sagrado em humano. O samba nos faz pensar que não se sabe ao certo se Deus é a melhor ideia do homem ou o homem a melhor ideia de Deus. É o encontro de cada um com o outro, consigo mesmo, com o grupo, com o cosmos, interação total entre corpo e alma! Os limites se superam fazendo-se a grande transformação.

O *estandarte* – substituto dos ancestrais, signo de comando – é que dá vida ao bailado do mestre-sala e da porta-bandeira, representando a defesa de uma cultura oriunda de um passado africano – dos rituais de fertilidade que garantiam a continuação da vida –, transformando-se, depois, em *bandeira* – sinal de coletividade.

Foi na escola de samba de Ismael Silva, segundo Ivette dos Prazeres, que aconteceu a substituição do estandarte pela bandeira, inovação introduzida por seu pai, Heitor dos Prazeres, que saía na agremiação vestido de baiana. Naquela época “as baianas” eram homens, e Heitor – utilizando o pano da costa, parte de sua indumentária – mostrou como a forma da bandeira possibilitaria à porta-estandarte melhores evoluções. A escola havia alterado o ritmo cadenciado do samba, tornando-o mais rápido, com a introdução do surdo de marcação inventado por Alcebíades Barcelos, o Bidê, instrumento que favoreceu a conjugação canto/dança/evolução para os sambistas. Heitor dos Prazeres foi reconhecido como o sambista que “trouxe a primeira bandeira”, já que levava a bandeira da Deixa Falar – primeira escola de samba, criada por Ismael Silva no Estácio – para todas as agremiações que frequentava.

Na dança de cada mestre-sala e porta-bandeira uma mensagem de vida e continuidade histórica do grupo: a bandeira se agita, energizando o ar com as cores que representam aquela comunidade; a mulher graciosa e leve, baila, pairando entre um mundo visível e o invisível, tornando-se parte do cosmos,

verdadeiro altar vivo, corpo liberto de correntes, que gira e mostra sua plenitude e sua liberdade de ser, de existir, de criar espaços próprios e elos com seus ancestrais! O mestre-sala, com seus volteios e galanteios, reverencia a mulher, mostra a bandeira, identificando o seu grupo, dizendo com os movimentos, da sua alegria de viver e de pertencer à comunidade. Na visita de outros mestres-salas e porta-bandeiras fortalecem-se os laços parentais e afetivos, mostrando que todos são uma só família, quando as bandeiras se cruzam e se unem num só círculo de alegria.

As visitas às escolas coirmãs portando as bandeiras, levadas pelo mestre-sala e sua porta-bandeira se mantêm no universo do samba, sendo conhecidas como “embaixadas”. Durante os ensaios nas quadras, os diretores de harmonia abrem um espaço no meio da multidão, criando uma grande roda no meio do salão, bem em frente à bateria e ao palanque dos puxadores, que se alonga até as extremidades à direita e à esquerda, para permitir que mestre-sala e porta-bandeira, seguidos de baianas e passistas, possam apresentar a bandeira. Normalmente são dois casais de mestre-sala e porta-bandeira que se apresentam. Começa o primeiro casal, que baila na quadra, apresentando a bandeira para a bateria, para o puxador e para o presidente e demais autoridades presentes ao ensaio. Desenvolvem harmonicamente passos que simulam um cortejar e proteger a dama e a bandeira, representando o orgulho do grupo pela instituição que representam e o reconhecimento da importância da parceira, companheira de lutas, responsável pela continuidade histórica do grupo. Em seguida, se apresenta o segundo casal, que após percorrer toda a quadra, volta ao centro para dançar com o primeiro casal, formando um encontro de bandeiras, num ritual pleno de gestos e movimentos expressivos, que comunicam à plateia uma mensagem de individualidade – a dança – e de coletividade – o símbolo da escola, a bandeira.

O casal, por carregar a bandeira, que representa a comunidade à qual pertencem, se torna um verdadeiro cartão de visitas da escola. Suas roupas são sempre suntuosas e bem cuidadas, nas cores da bandeira, sendo que a porta-bandeira usa sempre uma ampla saia que representa o princípio feminino – capacidade de reprodução e manutenção do grupo. O mestre-sala usa um leque, lenço de seda ou bastão, sinais de nobreza, de poder. Segundo o depoimento de Ronaldinho do Salgueiro,

os antigos mestres-salas protegiam a bandeira e defendiam a porta-bandeira com seus passos de capoeira e com o leque – que escondia a navalha –, além do lenço de seda, que, segundo os mais velhos, cegava a navalha do adversário. Sua dança, energizando a quadra com os movimentos da bandeira, traz toda a força da comunidade ali presente. Vê-los bailar é receber mensagem divina, vinda diretamente do paraíso para iluminar as nossas almas. É reencontrar o coletivo, num significativo sentimento de pertencimento.

O terreiro e seus desdobramentos

Terreiro era o nome dado às casas de candomblé em todo o país no início do século XX, local de transmissão de conhecimentos, rituais de integração e de encontro com amigos, familiares e agregados. Por conta das tias baianas festeiras da Praça Onze, como Tia Ciata, foi estendido ao espaço sociocultural do samba, que pode ser entendido como o quintal dos sambistas, agremiações de bairro ou qualquer espaço onde o samba seja desenvolvido.

A expressão terreiro nos remete à ideia de comunidade, de grupo familiar extensivo. Famosos são os quintais de Oswaldo Cruz, pequenos terrenos, algumas vezes com jardim ou com horta, atrás, dos lados ou na frente das casas, onde os fundadores da Portela serviam seus almoços e seu jantares, jogavam bola e sueca além de, como não poderia deixar de ser, cantarem samba. Com o sucesso da Velha Guarda da Portela, os quintais passaram também a ser locais para os ensaios do grupo, sempre regados a muita comida e bebida.

As escolas de samba passaram a ter o seu espaço social conhecido como *terreiro*, que se transformou na *quadra* cimentada, com o advento da classe média e com a modernização das agremiações. A ideia de terreiro nas escolas de samba se prende ao grupo estruturador da escola, que criou melodias que identificam e representam a escola, sendo o grupo que exerce um papel fundamental na roda de samba de cada agremiação, como conta Monarco no *Samba, velho amigo*:

*Samba
Velho amigo e companheiro
Alegria dos nossos terreiros
Há muitos anos atrás
É este o mesmo samba verdadeiro
Que partiu para o estrangeiro
E penetrou nas camadas sociais
Samba do Estácio e Ismael
De Cartola e Mestre Paulo
Bidê, Mano Rubem e Noel
Estácio, Mangueira e Portela
Tijuca, Favela
Os professores do morro
Nos mesmos ideais
Fizeram a grande alegria
Dos carnavais
Foi aí que o samba evoluiu
Como representante maior
Da cultura do Brasil.*

Na comunidade do samba, o terreiro ou quadra, por possibilitar grande participação comunitária, propiciou a criação de um estilo musical relacionado à roda do samba, por gerar o canto em conjunto, a dança coletiva e todas as manifestações da vida, como comer e beber. Os terreiros, por permitirem a confraternização de diferentes estilos musicais e classes sociais, tornaram-se o lugar do encontro de sambistas e aficionados do samba. Hoje, os restaurantes e outras agremiações da Pequena África reeditam os fundos de quintal de ontem, buscando preservar a tradição dos sambas antigos, que se preocupavam com a riqueza da melodia e a da harmonia, tornando-se verdadeiros pontos de resistência cultural.

As baianas e seus quitutes

Na música de Martinho da Vila e Rosinha de Valença toda uma homenagem às velhas baianas:

*As rezadeiras usam
Águas da chuva e do rio
Curam as dores do corpo
Cisno no olho, espinhela caída*

*As benzedadeiras vão
Com fé na oração
Curando nossas feridas
Como Obaluaiê*

*As rezadeiras quebram
Quebranto, mau olhado
Males que vêm dos ares
Nervos torcidos, ventres virados
As benzedadeiras são
Estrelas da manhã
As nossas anciãs
Nanãs Buruquês*

*Afastam a inveja
E o mau olhado
Com suas forças
Com suas crenças
Com suas mentes sãs*

*As rezadeiras são
As nossas guardiãs
Por dias, noites, manhãs
Nanãs*

*Esta canção é uma oração
Para as benzedadeiras
Do coração mando este som
Para as rezadeiras*

*As rezadeiras são
As nossas guardiãs
Por dias, noites, manhãs
Nanãs.*

Essas guardiãs, inspiradas nas baianas da Pequena África, são todas as mulheres-pássaros que atuam nas quadras, nos barracões das escolas, na concentração da avenida e na passarela do samba, traduzindo com sua energia boa toda a capacidade de ser e criar do povo do samba. São as grandes mães ancestrais que vigiam, protegem e orientam. Por elas existirem, nós temos a feijoada, as fantasias e os jardins que enfeitaram a nossa infância e perfumaram nossas vidas. As baianas sempre se destacaram, mas pensar nessa ala obrigatória de uma escola, visualizando suas faces negras, de sorrisos plenos e iluminados, de onde emerge a sabedoria do grupo, revelada nas cabeças coroadas por cabelos brancos, é constatar como representam a capacidade maior de resolver e discernir os grandes mistérios da vida! Ser uma coroa significa ter a coroa dos cabelos brancos, ter experiência maior de vida, conhecer os meios e modos de lidar com o corpo, com as pessoas, animais e plantas. Na energia dessas mulheres, rodando, dançando, se integrando com o cosmos, se projeta nossa consciência do existir, a consciência de que o movimento da roda representa o altar da criação, da vida, sendo o movimento de giro para a esquerda, a representação das que estão à esquerda de Deus, de Olorum, da energia suprema. Prova cabal de que o universo está em movimento, e nós, também, todos em sintonia profunda, em harmonia.

Paulo da Portela, quando estruturou as escolas de samba, ao valorizar as baianas estava homenageando Tia Ciata e a Praça Onze. A baiana, com sua saia rodada, pano da costa e turbante, ornamentada com seus fios de contas e pulseiras, mostra todo o princípio feminino na tradição cultural afrodescendente, que se caracteriza pelo arredondado do útero e dos seios e pela capacidade de procriar, representados pelo redondo das saias brancas amplas e engomadas. O turbante e o pano da costa das baianas representam a proteção de Deus, dos orixás da criação, dos orixás do branco. Os tabuleiros contam toda a tradição das quituteiras, das que têm o poder da transformação! Cozinhar é criar algo novo com o que já existe! É transformar morte em vida, sendo a capacidade que o ser humano possui de recriar vida, transformar o mundo, de dirigir o seu destino, de preservar a sua vida e a sua saúde em interação com o meio ambiente.

Paulinho da Viola em seu *Pagode do Vavá* nos conta que a comida nas festas de samba do Rio de Janeiro possui a dinâmica do comer/beber da tradição africana. Transcendendo à simples ação biológica de nutrir o corpo, constitui-se numa maneira de renovar a energia de toda a comunidade. Comer, no samba, equivale a viver, preservar, comunicar e reforçar memórias individuais e coletivas.

Martha Abreu (2003, p. 88), em seu trabalho sobre religiosidade popular no Rio de Janeiro do século XIX, situa como as festas populares identificam-se com comilança e fartura, já que resgatavam significados litúrgicos das festas do Divino Espírito Santo e da origem africana dos escravos e libertos da cidade, representando assim renovação, fim das enfermidades e distribuição de dons e graças a todos.

Desde os tempos de Tia Ciata, no quintal de quem muito se consumiu comida e arte, sabor e saber vêm se confundindo. Não podemos pensar em reunião de sambistas sem pensar no prazer do preparo e degustação de pratos e iguarias, feitas pelas baianas e pelos mestres da arte de cantar e cozinhar.

Todos sabemos que as escolas de samba foram criadas em reuniões festivas, bem como muitas associações são feitas regadas a petiscos, cervejas, almoços e jantares. A comida engendra a criação, fazendo com que o sagrado e o profano, com suas múltiplas representações simbólicas, engendrem no imaginário social um conjunto de relações imagéticas que atuam como memória afetiva de uma cultura, sendo expressa em seus rituais e cantigas, como constatamos no *Quitandeiro*, de Monarco e Paulo da Portela:

*Quitandeiro leva cheiro e tomate
Pra casa do Chocolate que hoje vai ter macarrão
Prepara a barriga macacada
Que a boia está enfezada e o pagode fica bom.*

As festas sacras ou profanas se fizeram presentes no cotidiano da cidade, mesclando diversas culturas e trazendo sempre a comida como presença obrigatória. Constantemente, o povo preto da cidade descia os santos dos altares, batendo os tambores para acabar com as calamidades, afastar epidemias, festejar a vida, sempre com muita música e muita comida.

Seja na tradição de Angola/Congo – banto, como na da Nigéria – nagô, cozinhar é considerado um ato sagrado e os alimentos são tratados de forma ritualística. A história da cultura popular do Rio de Janeiro mostra uma ligação profunda de pais e mães de santo com o samba; assim, os rigores gastronômicos da vasta culinária dos terreiros de candomblé, caboclo e umbanda determinaram a identidade de cada espaço onde o samba floresceu. Laços familiares se estreitaram com laços de consideração ou afinidade, atualizando os laços de reunião e resistência em torno da comida e do samba.

Noites inteiras são destinadas ao preparo dos alimentos que fazem parte das festas, sendo que pessoas especiais em cada comunidade de samba têm a responsabilidade de preparar as carnes dos animais, os cereais, os legumes, as frutas. O espaço da cozinha é de alto significado para a vida dos deuses, sua manutenção e a renovação do axé – elemento vitalizador das propriedades e domínios da natureza, quando o sagrado se aproxima do homem pela boca, ficando, por isso, esse espaço nas mãos das conhecidas “tias baianas”, as senhoras mais velhas da tradição. A cozinha é o lugar onde as baianas transformam morte em vida, usando os temperos, a água, o azeite e o fogo.

Para as baianas quituteiras, que se relacionam ainda com a tradição afro-brasileira, a cozinha é um espaço de criação, de manutenção da saúde da comunidade e de celebração de seus orixás, que representam a energia da vida. O preparo dos pratos pode ser acompanhado de cantigas, palmas e toques e, em alguns espaços mais tradicionais, de samba de roda.

Não faltam nas festas grandes mesas com muita comida e arranjos de frutos que representam sementes que germinaram e deram frutos saudáveis. Pode-se observar a diferença e a variedade de pratos produzidos de uma escola para outra, de uma comunidade de sambistas para outra, apesar de a feijoada ser o prato mais tradicional hoje nas grandes reuniões de samba. Para a tradição dos terreiros, cada orixá, por ser uma energia diferente da do outro, é celebrado de forma diferente e com alimentos próprios. Segundo Lody (1998, p. 78), a feijoada é dedicada a Ogum e, também para Omolu, servida para toda a comunidade, sendo seu preparo de alto significado ritual,

representando a união do trabalho e da fé, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro.

Um dos pontos menos discutidos na vida brasileira é a imensa diferença existente entre os papéis do homem preto e das mulheres afrodescendentes na história da comunidade afro-brasileira. Porém, quando se mergulha nas bases de sua cultura, se constata como os papéis masculinos foram profundamente destruídos tanto do ponto de vista moral, como político, social e econômico. Tal fato exige um revisitar ao processo cruel de alijamento que esse homem sofreu, na medida em que seus valores mais preciosos lhe foram tomados e a história oficial o situa apenas como ex-escravo e não como o alicerce de todos os setores fundamentais da nação brasileira. Revisitar a Pequena África e os saberes que possibilitou é fundamental e absolutamente necessário.

Referências

- ABREU, Martha. *O Império do Divino*. São Paulo: Nova Fronteira, 2003.
- ALTUNA, P. Raul R. *A cultura tradicional banto*. Luanda (Angola): Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ARAUJO, Hiram. *Carnaval: seis milênios de história*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- CABRAL, Sérgio. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1996.
- CANDEIA & ISNARD. *Escola de samba: árvore que esqueceu a raiz*. Rio de Janeiro: Lidador/SEEC, 1978.
- COSTA, Haroldo. *Salgueiro, academia do samba*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- FARIAS, Julio Cesar. *Para tudo não se acabar na Quarta-feira: a linguagem do samba-enredo*. Rio de Janeiro: Litteris, 2002.
- FERRETTI, Maria do Carmo. *Desceu no guma: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – A Casa Fanti-Ashanti*. São Luís (MA): EDUFMA, 2000.
- LIMA, Lana Lage *et alii*. *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2002.
- LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- LOPES, Nei. *Sambeabá: o samba que não se aprende na escola*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Folha Seca, 2003.

MBITI, John. *African views of the universe in African history and culture*. Lagos (Nigéria): Longman, 1982.

REGO, José Carlos. *Dança do samba: exercício do prazer*. Rio de Janeiro: Aldeia: Imprensa oficial, 1994.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.

THEODORO, Helena. *Mito e espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

THEODORO, Helena. *Oiá, rainha dos ventos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

VARGENS, João Baptista; MONTE, Carlos. *A Velha Guarda da Portela*. Rio de Janeiro: Manati, 2004.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador (BA): Corrupio, 2000.

TURISMO HISTÓRICO E MEMÓRIAS DA ESCRAVIDÃO

Iohana Brito de Freitas

A região banhada pelo Rio Paraíba do Sul, no oeste do Rio de Janeiro, é conhecida como Vale do Paraíba fluminense ou Vale do Café, especialmente pela importância do seu complexo cafeeiro para a economia do Império do Brasil na segunda metade do século XIX. Suas delimitações espaciais e seus sentidos, entretanto, vão além de suas características geográficas, reunindo relações políticas, econômicas, sociais e culturais que se transformaram ao longo do tempo. Atravessando os municípios de Barra do Piraí, Barra Mansa, Itatiaia, Pinheiral, Piraí, Porto Real, Quatis, Resende, Rio Claro, Rio das Flores, Valença, Vassouras e Volta Redonda, o Vale do Café abriga um circuito de fazendas que lança mão, principalmente a partir da década de 1980, do passado cafeeiro oitocentista como identidade regional e agenda turística.

Como destaca Mariana Muaze (2010), a percepção da cultura do café como amálgama da identidade dessa região é uma construção que se faz ainda no século XIX, no contexto da ascensão desse produto nas exportações brasileiras, tendo a escravidão como principal pilar. Vale ressaltar que, entre as décadas de 1830 e 1850, o Brasil passa a dominar de forma incontestável a produção mundial de café, e o infame comércio transatlântico de escravizados para as Américas atinge suas maiores marcas.

Arquivos ilustrados da sociedade escravista de outrora e de suas relações de poder, essas fazendas nos contam sobre a história de suas propriedades e também sobre as relações humanas com esses espaços vividos. Abertas à visitação, as fazendas constituem hoje empreendimentos turísticos privados e incluem dentre seus atrativos hospedagem, comidas tradicionais e visitas às antigas instalações, hoje museus-casas¹,

¹ A identificação desses espaços como museus-casas seguiu a definição do Conselho Internacional de Museus (ICOM) através do Comitê Internacional para os Museus Casas Históricas (DEMHIST).

por vezes conduzidas por guias caracterizados como barões, baronesas e mesmo escravizados.

Nessas fazendas, de acordo com os receptivos turísticos e *sites* da região (a exemplo do Portal Vale do Café, Instituto Cidade Viva, Roteiros de Charme, Trilhas e Aventuras, entre outros), “é possível fazer uma viagem até o tempo em que os barões ostentavam poder e riqueza”, “respirar os ares do império” e “se encantar com as histórias”. Dentre os passados possíveis, opta-se, na maioria das vezes, pela recordação da opulência da economia cafeeira, da promoção das estradas de ferro, dos belos jardins e luxo ostentado pelos senhores. Os escravizados que habitaram e cultivaram o café nas fazendas despontam nos vestígios da opressão materializados em ruínas de senzalas, utensílios de trabalho, equipamentos de tortura e contos de busca a “escravos fujões”.

A fazenda é transformada em um cenário onde o visitante pode viajar no tempo, contemplar a riqueza do proprietário e até mesmo experimentar o serviço dos escravizados. O apagamento e a contenção da barbárie típica do sistema de *plantation* diminuem o horror da escravidão, selecionando memórias que encontram seu poder simbólico no olhar turístico nostálgico, que observa *in loco* o que os livros de história procuram contar. Mais do que o lazer e/ou atividade cultural, o que está sendo comercializado e consumido é a experiência propriamente dita. A ideia de que é possível se transportar no tempo, visitar o próprio passado e suas memórias representificadas. Como observa Catroga (2015), a necessidade de salvaguardar o passado vai além do rememorar; é preciso representificar, isto é, viver a memória, dar vida ao universo simbólico para que possa transmiti-lo e consumi-lo.

Esse turismo de memória não é, no entanto, exclusividade do Vale do Paraíba fluminense. Ao norte da Linha do Equador, longe das fronteiras nacionais brasileiras, nos anos de 1930, antigos palacetes na cidade de Natchez, região ribeirinha ao Rio Mississippi no Deep South² dos Estados Unidos, começavam

² Por Deep South entende-se região geográfica e cultural que engloba os estados a sudeste dos EUA, especialmente Geórgia, Alabama, Carolina do Sul, Louisiana e Mississippi, abarcando parte da região do “cinturão do algodão” e locais que foram palco de conflitos da Guerra Civil Americana. Alguns canais de divulgação incluem também na listagem Tennessee, Kentucky e Flórida.

a abrir suas portas ao turismo. Peça central na economia algodoeira no antigo Sul escravista, Natchez figurava entre as cidades com maiores riquezas *per capita* da nação antes da Guerra Civil Americana. Ao fim da guerra e da escravidão, a cidade perde sua proeminência. Anos depois, durante o período crítico da Grande Depressão Americana, Natchez busca na grandeza *antebellum* de suas numerosas mansões uma saída econômica, dando vida ao Natchez Pilgrimage, movimento organizado por mulheres ligadas ao Natchez Garden Club que resolvem “ressuscitar” os ícones do antigo Sul para o turismo.

A historiadora Karen Cox (2012), analisando o Natchez Pilgrimage e o desenvolvimento da indústria turística na cidade, destaca que esse movimento deve ser compreendido para além de sua importância na preservação das memórias de uma elite branca ou na manutenção de classes e hierarquias raciais na era Jim Crow, mas também no contexto do movimento do Garden Club Nacional e especialmente como um mecanismo de desenvolvimento econômico em um período em que líderes políticos do Mississippi lutavam para diversificar sua economia e tirar o estado da Grande Depressão.

O avanço da indústria automobilística e a ampliação da malha rodoviária nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX cooperaram para esse processo. Nos anos 1940, Natchez era um nome familiar e um destino turístico procurado por americanos ansiosos em conhecer o lugar onde o antigo Sul permanecia vivo com suas tradições pastorais, paisagens idílicas e mansões “típicas de uma época de romance e beleza”. Casarões estes transformados em museus-casas, que acenavam ao público a possibilidade de reviver, de forma “autêntica”, “lembranças sagradas” do “passado glorioso” do Deep South (MILLER, 1938 *apud* COX, 2012, p. 355. Tradução nossa).

O sucesso do Natchez Pilgrimage levou outras cidades a replicarem a ideia, contribuindo para o estabelecimento nas décadas seguintes de uma indústria de turismo histórico comercialmente viável na região. Quem percorre hoje o Sul estadunidense encontra prontamente informações sobre o circuito turístico de *plantations* e casas históricas da U.S. Route 61, conhecida como River Road, região herdeira de uma sociedade

escravista voltada, em fins do século XVIII e no século XIX, para a produção e comércio de algodão – especialmente de Natchez (MS) a Baton Rouge (LA) – e de cana-de-açúcar – de Baton Rouge (LA) a New Orleans (LA).

Na maioria desses espaços, ganha vida o imaginário da Causa Perdida, buscando-se reconciliar a tradicional sociedade branca sulista com a derrota na Guerra Civil Americana. A causa confederada é descrita como nobre e heroica e a importância da escravidão na gênese do conflito é minimizada. Seguindo essa lógica, os negros, quando não dão corpo ao exército da união, figuram como força de trabalho das antigas *plantations*, sem trajetórias ou memórias próprias. As representações do passado escravista ganham vulto, no entanto, na riqueza ostentada pelos latifundiários e seus percursos familiares, que guiam o olhar nostálgico do turista para uma plantação idílica.

Esse turismo de memória, seja no sul da River Road (Louisiana/Mississippi – EUA), seja no Vale do Paraíba (Rio de Janeiro – Brasil), encontra nas representações do passado sua potência, selecionando, preservando e institucionalizando locais de memória e patrimônios histórico-culturais transformados em matéria-prima para uma versão estetizada de continuidade entre passado e presente. Continuidade essa de desigualdades raciais, econômicas e sociais. Continuidade que legitima indivíduos, grupos, comunidades e mesmo nações, entendida como amálgama no processo de reconhecimento e pertencimento. Nesse sentido, o turismo de memória converte-se em uma maneira de selecionar, organizar, conhecer e experimentar o passado. Um emaranhado de narrativas que deixam entrever interesses e interpretações concorrentes do passado escravista tanto no Brasil como nos Estados Unidos.

Resguardada as especificidades de cada país, de seus sistemas escravistas e processos de abolição, esses atrativos turísticos e culturais, ao articular a ideia de patrimônio ao território e à memória pública, lidam com conflitos similares e aproximam experiências dos escravizados e seus descendentes em diferentes partes das Américas.

Patrimônio e a economia do olhar

Se durante os anos de 1960 e 1970 o fazer historiográfico tinha como principal preocupação o entendimento de questões estruturais de ordem econômica, a virada dos anos 1980 será marcada pela mudança do foco econômico das pesquisas de história para a ênfase nos aspectos culturais, com destaque, na historiografia marxista, para os trabalhos de Edward Thompson. O autor revisita conceitos como o de classe social a partir da valorização da noção de experiência, na qual a construção do sentido é dada no compartilhamento de sentidos que criam costumes em comum. Essa mudança de perspectiva transparecerá não somente na historiografia estrangeira, mas também na nacional. Nos anos 1980, a obra de Thompson conquistou significativa ressonância na historiografia brasileira e, junto com Eugene Genovese – historiador norte-americano que sob inspiração thompsoniana se dedicou a analisar a escravidão nos Estados Unidos –, serviu de grande inspiração para a mudança do enfoque econômico para o cultural nos estudos sobre a escravidão.

Nos debates sobre o centenário da abolição do trabalho escravo no Brasil, análises relativizavam os pressupostos defendidos pela Escola Sociológica Paulista, que, desde os anos 1960, afirmavam a anomia do escravo e a incapacidade do negro de se integrar à sociedade de classes. Por meio de novas fontes, a exemplo de processos criminais e cíveis, aqueles profissionais perceberam que os cativos tinham expectativas próprias, ancoradas em suas experiências e visões de mundo, e passaram a valorizar categorias como “agência” e “experiência”. Marcadas por costumes comuns e noções de Direito vindas de baixo, suas análises apreendiam que os escravizados eram senhores de suas vidas, indivíduos com interesses próprios, que agiram dentro do sistema escravista construindo suas próprias histórias. Ganham espaço trabalhos focados nas ações dos sujeitos sociais, na construção dos processos históricos e na dimensão cultural das lutas sociais mais amplas como um espaço de luta política e identitária.

Nesse sentido, no começo dos anos 1990, os debates em torno da explosão memorial e dever de memória aqueciam a reflexão

sobre a memória da escravidão e seus silenciamentos nas antigas sociedades escravistas do mundo atlântico. Como apontam Maria Paula Araújo e Myrian Sepúlveda dos Santos (2007, p.104), a preocupação em “construir um espaço, no interior da narrativa histórica, de valorização da subjetividade, dos sentimentos e da experiência humana” foi se traduzindo, por um lado, “no esforço constante de desvendar as mais sutis e camufladas relações de dominação entre os homens – estabelecidas, muitas vezes, a partir do próprio processo social de construção de memória(s)” e, por outro, “na intenção de resgatar memórias, experiências e vivências ocultadas e silenciadas”.

Se no período que segue a abolição da escravidão em diferentes partes do Atlântico, a experiência da diáspora africana foi ocultada do espaço público, colaborando para a omissão ou mesmo silenciamento de demandas de reparação de uma população negra que permaneceu social e economicamente marginalizada, as transformações sociais, políticas e econômicas de fins do século XX (considerando ainda o precedente aberto por ações de reparação de judeus vítimas do Holocausto e de nipo-americanos que estiveram ilegalmente presos em campos de concentração durante a II Guerra Mundial) contribuem, como demonstra Ana Lúcia Araújo (2017), para uma onda renovada de demandas por reparações. Demandas essas que ganham cada vez mais a esfera pública, reverberando seja na promulgação de novas Constituições em países como Brasil, Colômbia e Equador (que reconhecem às comunidades negras o direito de propriedade da terra), seja no surgimento de novas organizações que combinam ativismo e pleitos por reparações nos Estados Unidos.

Em 2001, a Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, reconheceu a escravidão e o comércio atlântico de escravos como crimes contra a humanidade. Tomada como dever de memória e celebração das contribuições socioculturais da diáspora forçada de africanos, a patrimonialização da memória da escravidão e do tráfico atlântico de escravos aos poucos assume contornos transnacionais, ultrapassando os limites das Américas ou África. A figura do escravizado passa por ressignificações atravessadas pela preocupação de intervir na construção de memórias

públicas e sensibilizar variados públicos para a tragédia humana da escravidão e do tráfico, fundamentando-se – para além da violência e opressão – nas ideias de resistência, liberdade e herança.

Esses três princípios nortearam a construção do “Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil”, realizado em 2011, sob coordenação do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), assinado pelos professores Hebe Mattos, Martha Abreu e Milton Guran. O inventário integra o Projeto da Unesco “Rota do Escravo: Resistência, Liberdade e Herança”, criado em 1993, como parte de um esforço, no âmbito internacional, de romper o silêncio sobre a tragédia humana da escravidão e do tráfico.

Vale lembrar, como destaca Araújo, que a construção de monumentos e memoriais não curou as feridas do passado escravista, nem abrandou os legados da escravidão, e sim tornou mais visíveis as cicatrizes da violência e das desigualdades raciais das quais as populações negras ainda são as principais vítimas. Por outro lado, a historiadora aponta que se os projetos oficiais da Unesco ajudaram a colocar acento sobre as vítimas do tráfico atlântico de escravos, também o fez com aqueles que escravizaram e venderam cativos africanos e que gradualmente recuperaram seu capital político, fortalecendo a produção de contradiscursos públicos e generalizantes sobre a história da escravidão e da abolição (ARAÚJO, 2010).

Nesse contexto, a multiplicidade de sentidos atribuídos hoje à experiência da escravidão, a patrimonialização dessa memória e sua apropriação política por movimentos antirracistas em territórios marcados pelo tráfico transatlântico de escravos emprestam novas nuances às complexas relações entre história da escravidão, memória e usos políticos do passado. Como afirmam Hebe Mattos e Martha Abreu (2011), a emergência de memórias dos escravizados e seus descendentes, marcadas por rupturas e lacunas, pela herança familiar e pela transmissão do trauma, assim como as memórias dos descendentes de escravagistas, funcionam como chave para novas leituras do passado.

Analisar a construção da memória da escravidão no espaço atlântico implica então no diálogo com representações atuais e

construções simbólicas da sociedade no presente. Como afirma Stuart Hall,

Todo regime de representação é um regime de poder formado, como lembrou Foucault, pelo binômio fatal ‘conhecer/poder’. Mas esse tipo de conhecimento não é externo, é interno. Uma coisa é posicionar um sujeito ou um conjunto de pessoas como o Outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeitá-los a esse ‘conhecimento’, não só como uma questão de dominação e vontade imposta, mas pela força da compulsão íntima e a conformação subjetiva à norma (HALL, 1996, p. 70).

A memória transforma-se em um instrumento político que constrói, afirma e reforça identidades, refletindo como o passado de um determinado grupo é vivido no presente. Vale ressaltar que as identidades culturais não estão alicerçadas na “recuperação do passado” e sim nas diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado (HALL, 1996). A esfera social é viva, pulsante e em constante mudança, e as representações são apenas o referente estático do que se encontra em constante movimento.

Nesse sentido, a valorização de espaços constituídos por elementos históricos, como as fazendas em questão, responde a diferentes demandas no campo do consumo cultural e mesmo do ensino de História. Sua dimensão material e simbólica deve ser compreendida a partir do entrelaçamento de elementos que assumem funções projetadas pelos grupos sociais mediante suas necessidades, aspirações e experiências que tecem com o lugar, resultando muitas vezes em uma realocação estética do passado, cuja apropriação cultural do espaço se dá também a partir do fluxo de capitais.

Vale destacar que “Viagem e Turismo” é um dos maiores setores econômicos do mundo, contabilizando, em 2018, 10,4% do PIB mundial (US\$8.811 bilhões) e 10% do setor empregatício global (considerando empregos diretos, indiretos e inferidos), de acordo com o relatório de “Impacto Econômico de Viagens e Turismo 2019” divulgado pelo The World Travel & Tourism Council e pela World Tourism Organization (UNWTO) - agência das Nações Unidas que responde pelo setor de Turismo.

O relatório destaca ainda que o turismo doméstico representa 71,2% do setor, sendo o mercado de lazer o responsável por 78,5% dos gastos totais em turismo. No Brasil e nos Estados Unidos os números não são muito diferentes: 8,1% do PIB (US\$152,5 bilhões), sendo 94% turismo doméstico; 7,8% do PIB (US\$1.595,1 bilhões), sendo 81% turismo doméstico, respectivamente.

Por que, no entanto, tantas pessoas optam por deixar a comodidade de sua rotina por um período de tempo e consumir bens e serviços que, de algum modo, são desnecessários? Como afirma John Urry e Jonas Larsen (2011), o turismo é um bem de consumo porque supostamente gera experiências prazerosas que são diferentes daquelas tipicamente encontradas na vida cotidiana. No mundo moderno viajar é uma forma de *status*; sair de tempos em tempos da rotina aparece como uma necessidade associada, na maioria das vezes, à restauração da saúde física e mental, mas também à aquisição de conhecimento. E, nesse sentido, o olhar turístico deve ser compreendido como um campo epistêmico, construído tanto linguisticamente quanto visualmente, a partir de determinações discursivas, logo, socialmente organizado e sistematizado.

Assim como a linguagem, o olhar é socioculturalmente enquadrado e existem várias 'formas de ver'. 'Nós nunca olhamos apenas para uma coisa; estamos sempre olhando para a relação entre as coisas e nós mesmos'. As pessoas olham o mundo através de um filtro particular de ideias, habilidades, desejos e expectativas, enquadrados por classe social, gênero, nacionalidade, idade e educação. Olhar é uma performance que ordena, molda e classifica, ao invés de refletir o mundo. [...] O olhar para determinado local é condicionado por experiências pessoais e memórias e enquadrado por regras e estilos, bem como pela circulação de imagens e textos deste e de outros lugares. Esses 'quadros' são recursos críticos, técnicas, lentes culturais que potencialmente permitem que os turistas vejam as formas físicas e os espaços materiais diante de seus olhos como 'interessantes, bons ou bonitos' (URRY & LARSEN, 2011, p. 2. Tradução nossa).

O olhar, portanto, institui seu próprio objeto. Ao mesmo tempo que é constituído historicamente, cambiando de acordo com classe, gênero, etnia, idade, período histórico e outras variantes, é também instituinte. Ele organiza os encontros dos visitantes com os “outros”, demarca prazeres dentro de tempos e espaços específicos, ordena e regula as relações entre as várias experiências sensoriais que compõem a experiência turística. Torna-se então ponte entre práticas e *performances*, materialidades e signos, circulando narrativas por meio de imagens e textos, experiências pessoais e memórias. É autorizado e moldado por diferentes discursos, que, no caso das fazendas e casas históricas, atravessam ideias como diversão, educação, patrimônio, memória e mesmo cidadania.

Comprar uma passagem para o ontem, viajar no tempo, conhecer a história *in loco*, experimentar o que é autêntico de um passado que passou e não poderá mais ser vivido faz parte dos devaneios humanos. E tais devaneios não são autônomos; envolvem o trabalho de publicização da história e de outros conjuntos de sinais sociais e midiáticos que se relacionam com processos complexos de emulação social que empregam diferentes tipos de capital. A motivação básica das pessoas para o consumo não é simplesmente material, mas também sensorial e identitária.

Os lugares precisam ser vistos “por si mesmos” e experimentados diretamente. Ver, tocar, ouvir, cheirar, saborear, contemplar um lugar em particular em busca do “extraordinário”, construído em diálogo com o que é familiar, com vivências e trajetórias próprias. Nesse sentido, o turismo comercializa para além dos espaços, a experiência. Como apontam Pine e Gilmore, a economia de serviços se transforma cada vez mais em uma “economia da experiência” – sua receita deriva da encenação e promoção de experiências memoráveis e envolventes, e não de serviços sob demanda da maneira mais econômica possível. As empresas precisam pensar em si mesmas como “teatros”, como palco de sensações, com seus funcionários como artistas performáticos, a fim de engajar os consumidores (PINE & GILMORE, 1999, p. 104, *apud* URRY & LARSEN, 2011, p. 53).

Presente e passado articulam-se, assim, através de complexos processos de elaboração de significados, mediados

pela produção, consumo e circulação de imagens e narrativas. Entendemos, portanto, que as memórias da escravidão (ou mesmo seu apagamento) no circuito das fazendas históricas no Brasil e nos Estados Unidos se constroem na conexão de regimes de historicidade – entendidos como as formas segundo as quais uma sociedade trata de seu passado, assim como a maneira peculiar de definir uma consciência de si – e regimes de visualidade – compreendidos como um conjunto de discursos e práticas que constituem formas distintas de experiência visual em circunstâncias historicamente específicas, moldando uma dimensão importante da vida e dos processos sociais.

Memória e Reparação

Em dezembro de 2016, o The Intercept Brasil denunciou em reportagem a encenação dos tempos de escravidão na Fazenda Santa Eufrásia, em Vassouras/RJ, que permitia que visitantes fossem servidos por pessoas vestidas como escravas, sem qualquer abordagem crítica. A reportagem colocou os holofotes das redes sociais no turismo praticado nas fazendas históricas e a polêmica se desdobrou em Inquérito Civil Público, que apurou a violação de direitos fundamentais na programação turística da fazenda, bem como a possível violação ao patrimônio histórico, tendo em vista a sua finalidade de educação e reparação simbólica de violações de direitos perpetradas no local em tempos passados.

Após reuniões envolvendo fazendeiros, lideranças negras da região, Ministério Público, Defensoria Pública e professores da UFF e Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), foi assinado em maio de 2017 um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC). O TAC é um instrumento legal utilizado em ação civil pública como caminho para tratar de possíveis violações de direito e reparações, em que o causador dos danos assume o compromisso de ajustar sua conduta às exigências da lei, mediante sanções. No caso da Fazenda Santa Eufrásia, as ações propostas no TAC (2017) buscam “reparar as violações aos direitos da população negra causada pela representação, para fins turísticos, realizada na Fazenda Santa Eufrásia, que traja as mulheres como mucamas e naturaliza os horrores da escravização

dos africanos e de seus descendentes, em tom contemplativo” (cláusula 1^a) e “assegurar o reconhecimento da história e cultura negra e o combate ao silenciamento dos efeitos da escravização de pessoas no Brasil, em especial na região do Vale do Café, no Estado do Rio de Janeiro” (cláusula 2^a).

As ações estão divididas em “Obrigações de Não Fazer” e “Obrigações de Fazer”. Dentre elas, destacam-se: proibição da continuidade das encenações com caracterizações de mucamas; proibição da utilização da palavra “escravo” (que deverá ser trocada pela expressão “pessoa escravizada”); exigência de menção ao crime da escravidão e ao papel dos africanos e seus descendentes na construção da riqueza da região; proibição de qualquer descrição histórica que implique menção pejorativa aos negros escravizados ou que banalize a escravidão; custeio e instalação, na área externa à casa, de placas explicando a história do local, com o nome dos escravizados que trabalharam na fazenda, como dever de memória e homenagem; realização de pedido de desculpas público à comunidade negra; afixação de cartazes alertando sobre o crime a prática de racismo.

A implementação do TAC não implicou, entretanto, em uma mudança radical na narrativa do circuito. Ainda que as mesmas medidas tenham sido recomendadas às demais fazendas da região, o ocorrido foi tratado como um acontecimento isolado, personificado na proprietária da dita fazenda, e as sanções não foram aplicadas aos demais.

A demanda por reparação da população negra não é, todavia, acontecimento recente. As pessoas envolvidas no turismo de memória negociam múltiplas camadas do passado e do presente, lutando com interesses conflitantes e moldando diferentes formas de (re)afirmar identidades, ensinar, produzir e consumir a história.

É importante observar que no mesmo período em que a elite escravocrata de outrora nomeará logradouros públicos em todo o Vale do Paraíba fluminense – a exemplo da Praça Barão do Campo Belo e da Rua Visconde de Araxá em Vassouras; da Travessa Barão do Rio Bonito, da Rua Visconde de Jaguaré e da Praça Visconde do Rio Preto em Valença; entre outros – comunidades negras da região, a exemplo de São José da Serra

em Valença, estará lutando por seu direito à propriedade da terra, acesso aos serviços públicos e direitos essenciais, (re)construindo seus mecanismos de existência, resistência e sobrevivência nas áreas periféricas da cidade

Nesse sentido, as narrativas dessas fazendas não devem ser entendidas como casos isolados ou exemplares, mas como parte de um contexto mais amplo de disputas e conflitos, no qual estão em jogo representações sociais e luta por direitos civis após a abolição da escravidão. Questões essas que não se limitam às fronteiras nacionais e devem sim ser analisadas em uma perspectiva atlântica, trazendo à tona disputas que perpassam territórios marcados pela diáspora negra, onde a presença das memórias dos escravizados e de seus descendentes ecoam no campo cultural e político como ferramenta de luta na transformação das relações sociais após o fim da escravidão. O que está em jogo é a disputa de memórias do passado escravista na configuração de um turismo de memória que ora silencia ora descortina de diferentes formas a experiência traumática da escravidão, aproximando abordagens e orientando respostas em diferentes espaços.

Analisar essas fazendas transformadas em atrativos turístico-culturais como campo de negociação e disputa de sentidos, memórias e afirmação de identidades contribui para o fortalecimento de práticas sociais e políticas públicas que façam valer as leis patrimoniais e a garantia de direitos culturais e de memória aos diferentes grupos. Revisitar o passado através de memórias construídas a partir de debates atuais, contribui não apenas para contextualizar o passado, mas também para entender um presente em que desigualdades raciais e demandas por reparação permanecem vivas.

Referências

ARAUJO, Ana Lucia. *Public Memory of Slavery: Victims and Perpetrators in the South Atlantic*. United States of America: Cambria Press, 2010.

ARAUJO, Ana Lucia. *Reparations for Slavery and the Slave Trade: A Transnational and Comparative History*. United States of America: Bloomsbury Academic/ HPOD Edition, 2017.

ARAUJO, Maria Paula; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: Implicações políticas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, n.79, p. 95 -111, 2007.

ARAÚJO, Marta; MAESO, Sílvia Rodrigues. A institucionalização do silêncio. A escravatura nos manuais de História Portugueses. *Revista (In) visível*, 1. ed., outubro 2012, p. 7-15.

CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

COX, Karen. “Revisiting the Natchez Pilgrimage: Women and the Creation of Mississippi’s Heritage Tourism Industry”. In: *Journal of Mississippi History*, 74, n. 4, Winter 2012.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, 1996, p. 68-75.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Revista Ibero-americana*, XI, n. 42, 2011, p. 145-158.

MUAZE, Mariana. O Vale do Paraíba Fluminense e a dinâmica imperial. In: *Inventário das Fazendas de Café do Vale do Paraíba Fluminense*. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural; Instituto LIGHT; Instituto Cultural Cidade Viva, 2010.

TRAVEL & TOURISM ECONOMIC IMPACT 2019 – WORLD. The World Travel & Tourism Council. Disponível em: <<https://www.wttc.org/economic-impact/country-analysis/region-data/>>. Acesso em: 10/05/2019

URRY, John; LARSEN, Jonas. *The Tourist Gaze 3.0*. London: SAGE Publications, 2011.

A RAINHA TRANSATLÂNTICA: OS SABERES E OS SABORES DA MANDIOCA DE ANGOLA PARA O BRASIL

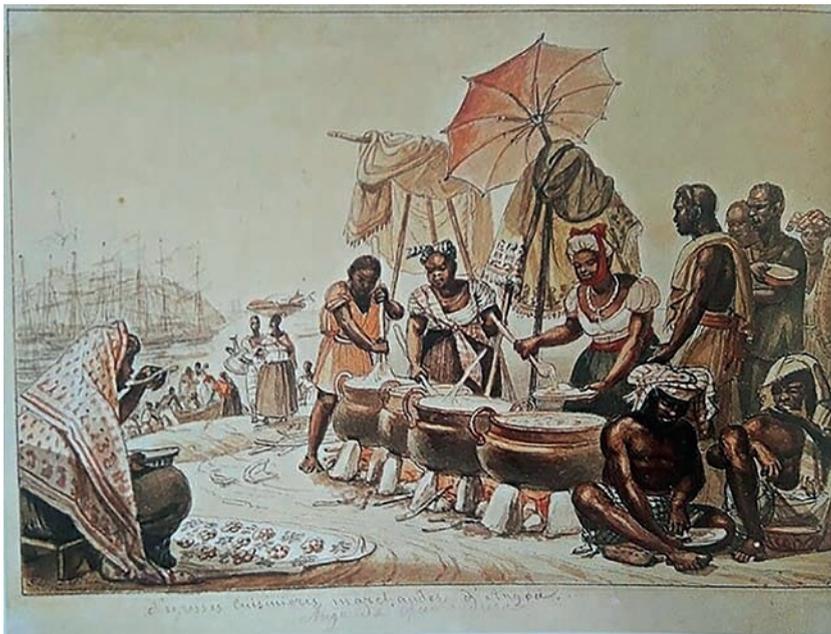
Karina Helena Ramos

A zona portuária da cidade do Rio de Janeiro e, com maior rigor, a região internacionalmente reconhecida como Pequena África, é um território que atesta as experiências socioculturais dos africanos submetidos ao processo da escravização. Nesse sentido, como um seio que nutre e não como uma herança ou um passado estático, é um espaço histórico que congrega inúmeras manifestações vivas da cultura afro-brasileira. Dentre as múltiplas e criativas construções socioculturais que, necessariamente, nos remetem ao continente africano, a formação do samba e de suas rodas condensam provas materiais e imateriais de um longo processo histórico de ocupação física e simbólica. Ao lado dele, e mesmo em seu centro, também podemos apontar as casas de quilombo ou as chamadas casas de zungu que, como o batuque, demarcaram o chão e os corpos negros em movimento naquele território, alimentando, até os dias de hoje, a memória e a vivência de povos negros que, cotidianamente, lançaram mão de estratégias para garantir seus saberes e sabores no espaço-tempo.

As fontes históricas que permitiram à historiografia atestar a importância e a conexão quer das casas de zungu quer da comercialização ambulante de alimentos com os saberes, os fazeres e os sabores das mulheres africanas escravizadas ou livres na região portuária do Rio de Janeiro são diversas. As mais conhecidas e analisadas correspondem aos registros de viajantes realizados no decurso do século XIX. Dentro do baú de fatos e representações, decerto variado, o conjunto iconográfico mais trabalhado pelos historiadores é, tal como as fotografias de Marc Ferrez, o material produzido pelo pintor e desenhista francês Jean-Baptiste Debret, cuja obra intitulada *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1835-1839) reúne, indubitavelmente, o *corpus*

documental basilar. E é a partir do reencontro com uma de suas pinturas mais famosas (Figura 1), pensando-a como indício, que buscaremos problematizar o que nela foi esmaecido como reflexo de um processo transatlântico de longa duração envolvendo a sistemática desconexão de conhecimentos africanos em torno de uma única raiz: a mandioca.

Figura 1 – Négresses cuisinières marchandes d'angou.



Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. Viagem Pitoresca e histórica ao Brasil. São Paulo: Edusp, 1978, p. 195.

Retirada da obra acima citada, *Négresses cuisinières marchandes d'angou* refere-se ao registro de mulheres negras vendedoras e cozinheiras de angu – atividades profissionais que, fundamentais para a sobrevivência da população negra em diferentes pontos do Brasil colonial e imperial, nos remetem à categoria de quitandeira, palavra advinda do vernáculo africano *kitanda*, usualmente utilizada para se referir às mulheres comerciantes. O angu, preparação culinária que ganha destaque no título da obra, era a refeição central nas casas de zungu da cidade colonial do Rio de Janeiro (KARASCH, 2000). Também por essa razão se tornou um preparo assentado como produto da

resistência e saber africanos que, segundo Vicente Salles (2003, p. 54), consistiria em uma “massa feita de fubá de milho ou de mandioca”. Contudo, a descrição realizada por Debret, e que acompanha a imagem produzida, larga na penumbra aquilo que um dos homens negros sentados estava a realizar: a diluição da farinha de mandioca em água quente. Debret nos adverte apenas que a cozinheira com a qual o referido negro mantinha relações seria pertencente à chamada “nação Conga”.

A partir desses indícios imagéticos e narrativos e, aproximando-o do verificado pelo historiador Leonardo Pereira (2011), o epíteto “nação Conga” está diretamente atrelado à África Centro-Occidental e mantém, em especial, uma sensível relação com a cultura e história do antigo Reino do Congo, uma organização política, militar e sociocultural ativa e altiva no território africano entre os séculos XVI e XIX (BATSÍKAMA, 2018). Por um lado, também através das fortificadas redes comerciais lideradas pelo grupo Kongo e, por outro, pela consolidação do Rio de Janeiro como porto receptáculo de escravizados da região Congo-Angola (MANOLO, 2004), torna-se factível que a cozinheira e o homem negro a trabalhar a farinha de mandioca se conectem a essa específica região africana. Essas ponderações, decerto reticentes, são nevrálgicas para destacar a relevância da contribuição do substrato cultural negro-africano da região Congo-Angola para a cultura negra do Rio de Janeiro e, outrossim, para que se torne possível refletirmos sobre a conexão entre os saberes e os sabores da mandioca que foram diluídos ao se desembarcar na Pequena África.

Porque lá é *fuba* e não fubá

Antes de se observar os caminhos e os usos da mandioca em um ponto específico da margem africana do Atlântico, importa tencionar o ponto de cruzamento que, no nosso entendimento, tem provocado esse ponto-cego. Quando partimos do campo da História da Alimentação, as contribuições de Luís Câmara Cascudo tanto em *Made in África* quanto em *História da alimentação no Brasil* são valiosas. Na última obra, ao detalhar

o “cardápio indígena”, Cascudo (2011, p. 90) assevera que a mandioca, intitulada por ele como a “rainha do Brasil”, é originária do continente americano e é uma cultura milenar reconhecidamente indígena, tal como a cultura do milho. Com um olhar mais adequado à História Social da Cultura e baseado em um extenso inventário, o trabalho empreendido pelo historiador Jaime Rodrigues (2017) nos permite recordar a centralidade do tubérculo e de seus subprodutos para a manutenção do tráfico de escravizados, servindo como mantimento prioritário, quer para os negros escravizados ou em trânsito, quer para os marinheiros.

Rodrigues igualmente enfatiza os saberes indígenas, mas, diferente de Cascudo, cuja análise apazigua as relações de força e poder, o historiador acertadamente sublinha o processo de desapropriação dos conhecimentos da população originária por europeus desde o século XVI, movimento que teria, inclusive, sido perpetuado por um corpo de historiadores europeus dedicados às trocas comerciais e alimentares dos circuitos atlânticos (*Ibidem*). É, portanto, a partir da magnitude de uma circulação em dimensão transatlântica que Rodrigues recupera a relação entre a mandioca, as técnicas indígenas e como essas trocas permitiram a incorporação do tubérculo na dieta africana para além de servir única e exclusivamente como ração dos escravizados. Contudo, provavelmente por limitações de escopo, absolutamente nada é dito sobre a domesticação da mandioca e a conseqüente cultura desenvolvida no continente africano pelos africanos que data, ao menos segundo os registros alcançados, do século XVI, período em que se concentraram os primeiros contatos entre as margens atlânticas.

Cumprir destacar que, afastados de uma hierarquização de saberes e sem a pretensão de comparar processos históricos diferenciados, não se intenciona negar a presença indígena. As confluências entre os conhecimentos indígenas e africanos são irrefutáveis, sobremaneira no que tange aos procedimentos de prensagem do tubérculo. Pretende-se, apenas, reiterar que, embora se trate de uma planta e de alguns subprodutos introduzidos por estrangeiros no continente, a mandioca também tem uma história africana que deve ser reconhecida e valorizada. Dito isto e atentando especificamente para a região

Congo-Angola, os documentos produzidos pela colonização portuguesa, de forma mais localizada do que Cascudo, atestam a presença da mandioca no território angolano em torno do ano de 1591. Contemplando os levantamentos realizados por José Redinha (1964), etnógrafo português envolvido com a colonização em Angola, a planta teria sido introduzida pela costa congoleza, avançado pelo Congo-Cassai e, a partir do Congo-Zaire, penetrado no território angolano.

Observar as informações trazidas por Redinha ressalta pontos que notabilizam o processo de conexão e desconexão do tubérculo com a cultura local. Muito embora detido apenas sobre as regiões Norte e Nordeste de Angola, o etnógrafo reconhece a expansão e os usos da mandioca como fundamentais para a economia alimentar de toda a África Centro-Occidental. Dentro do limitado espectro territorial de sua análise, ele evidencia o apurado conhecimento africano sobre o cultivo da mandioca, sinalizando a existência de mais de 20 espécies entre as qualidades amarga e doce. Segundo ele, as técnicas de plantio, secularmente aprimoradas, se aproximavam daquelas desenvolvidas nas ilhas do Caribe, informação que matiza a hipótese sobre uma troca exclusiva de saberes entre os povos originários do Brasil e os africanos. Ainda nesse sentido, Redinha apreende que quer as técnicas de cultivo quer as de prensagem da mandioca eram diversificadas conforme os grupos sociais inscritos no território, notando técnicas específicas entre os chamados *quinconde*, *quicanda* e *soto*, na região congoleza, e os *quiocos* e outros povos de Angola.

A diversidade técnica, que, sem dúvida, comprova saberes desenvolvidos de forma endógena, é enriquecida pela gama de denominações locais atribuídas ao tubérculo, fato que comunica sobre a tradução de uma vivência pela língua, assentando assim laços de identidade cultural no território. Conforme apontado anteriormente, a farinha de mandioca foi um subproduto com circulação atlântica incontestável e, ao que tudo indica, o fluxo que a teria encaminhado à costa angolana corresponde exclusivamente ao tráfico de escravizados. Como importante local dispersor de escravizados e receptor de produtos como a farinha, a cidade de Luanda apresentava no século XVIII uma extensa produção de farináceos. Cumpre pontuar que no decurso dessas trocas passara a ocorrer uma produção local que, gradualmente,

conquistou uma especificidade e envolvia zonas contíguas do território. Os *musseques* de Luanda, a funcionar como quintais de armazenamento dos negros sob escravização, eram os centros produtores da farinha de Musseque, essa com uma textura mais espessa e sabor mais ácido.

A partir da circulação do produto pelo interior – ou, quiçá, em fluxo contrário – houve o desenvolvimento de diferentes técnicas de maceração, prensagem e secagem da mandioca que permitiram uma profusão de farinhas como a farinha de Malanje, com textura mais fina e sabor adocicado se em comparação com a de farinha de Musseque. Nota-se, portanto, uma intrínseca relação entre territórios localizados e fazeres endógenos. Contudo, em função de transformações globais, como a aceleração do processo de urbanização, os centros de produção da farinha de Musseque – sobremaneira porque as prensas tanto eram estruturas extensas como geravam resíduos – foram, a partir do século XIX, sendo deslocados para a periferia da cidade. Ressalta-se que ao se deslocar os centros de produção, marginalizavam-se os produtores. Movimento inerente a um processo de colonização que se fundamentava em um racismo estrutural, pode-se afirmar que esses mecanismos de controle sobre o território são marcas indelévels das estratégias de territorialidade colonial.

Se, em perspectiva comparada, pode-se inclusive dizer que o processo se assemelha àquele experimentado na região portuária da cidade do Rio de Janeiro a partir do século XVIII. Entretanto, na medida em que a colonização em Angola perdurou, as estratégias de marginalização da população e dos saberes negros no território se estenderam até a década de 1970. Nesse sentido, é válido tencionar o contexto de produção do levantamento realizado por Redinha que, cabe destacar, foi publicado na mesma década de produção da pesquisa de Câmara Cascudo. Embora sob jugo colonial, nos anos de 1960 Angola passara a ser integrada na economia-mundo, sobremaneira mediante a inserção de sua população no mercado de trabalho assalariado. Por uma série de eventos históricos específicos, concatenados com a transformação da geopolítica a partir da Segunda Guerra Mundial, naquele momento tornava-se importante reorganizar as atividades econômicas locais e as equalizar com as novas propostas de consumo em nível global.

É por essa razão que o trabalho de etnoagricultura realizado por Redinha estava a ser publicado em uma revista dedicada aos interesses econômicos e não propriamente botânicos ou culturais. O que, decerto, torna plausível afirmar que a produção e o consumo da mandioca e de seus subprodutos não estavam a ser observados de forma dissociada da conformação de um padrão de consumo internacional. Tal como na Região Portuária do Rio de Janeiro, a confecção e a comercialização de alimentos pela população negra era um meio de vida, também assim era em diferentes pontos do território africano. As atividades, exercidas em especial pelas mulheres negras, de acordo com a historiografia atinente, são práticas africanas que, no traslado para a margem brasileira do Atlântico, fincaram raízes e funcionavam, tal como na África, como forma de se alcançar diferentes vieses de liberdade (PANTOJA, 2001; GRAHAM, 2013; OLIVEIRA; 2018).

Essas ponderações são substancialmente importantes quando retornamos às informações trazidas – e ao mesmo tempo perdidas – por Cascudo que, como Redinha, dialogava com um secular processo de desapropriação dos saberes negros. Ao discorrer sobre a mandioca e suas relações supostamente rasas com os africanos ao longo do século XVIII, o autor menciona que “o negro” de Angola chamava a mandioca de *mbombo* (CASCUDO, 2011, p. 94). Em uma das línguas africanas faladas na região de Luanda, o *kimbundu*, *mbombo* é traduzido como “suave” e, pelo movimento vivo inerente às estruturas linguísticas e sob interferência da língua portuguesa, *mbombo* pode ser encontrado como *bombó*. Ao se consultar as investigações acerca das preparações culinárias angolanas, *bombó* é um específico subproduto da mandioca. O etnógrafo angolano Óscar Ribas (1989 [1965], p. 20) detalha o alimento da seguinte forma:

Bombó ou bombô – Mandioca fermentada. Descascado ou não, o tubérculo fica de maceração durante uns quatro dias, sendo seco ao sol ou não. Come-se assado, acompanhando qualquer alimento, sobretudo peixe frito ou assado. Com ginguba torrada ou mel constitui petisqueira de merenda.

Segundo a descrição acima, pode-se afirmar que o *bombó*, feito a partir da mandioca *in natura*, é um subproduto *sui*

generis desenvolvido pelos africanos mediante um saber técnico que se inscreve no território angolano. A possibilidade de ser fermentada com casca ou sem casca indica o conhecimento sobre a espécie de tubérculo que apresentaria maior ou menor ácido cianídrico. Outra peculiaridade é que, ao sofrer processo de maceração a partir de um pilão, o *bombó* podia ser também transformado em uma farinha extremamente fina que demandava peneiração. De acordo com as fontes orais coletadas em visita de campo realizada em 2018, a peneiração é fundamental pela expressiva quantidade de amido do produto. Diferentemente de outras farinhas feitas a partir da mandioca e que são provas de um desenvolvimento técnico local, o farináceo do *bombó* recebe um título diferenciado: *fuba*. A denominação, que por uma variação tônica difere do fubá de milho brasileiro, advém do *kimbundu* e, provável, é um encurtamento da palavra *kifuba* que se traduz como osso (plural *ifuba*).

Interessante destacar que os quiocos, grupo étnico denominado e inventariado por Redinha (1964, p. 136), realizavam práticas religiosas para a semeadura da mandioca. Para que ela crescesse com vigor, o grupo – de exímios caçadores de elefantes – enterrava ossos de elefante nos locais em que a mandioca havia sido plantada. Do outro lado do território, o subgrupo étnico *axiluanda*, estabelecido na Ilha de Luanda, igualmente, pela similaridade de cor e textura, fazia uso da *fuba de bombó* para a realização de cerimônias religiosas mediante a falta de ossos ou pembas. Essas conexões e desconexões, tal como os saberes envolvidos, comprovam que grande parte do território angolano – da região de Luanda à costa nordeste de Angola – traz a marca dos usos e apropriações locais da mandioca. A relação com as línguas locais e práticas religiosas, conforme colocado, revelam formas de assentamento do tubérculo na cultura angolana que, de forma alguma, se desvincula de relações de força internas aos diferentes grupos. Cada um deles, decerto, garantia seus interesses locais no território a partir de diferentes formas e, tendo a mandioca como instrumento, fortalecia o conjunto de relações que alimentavam os seus meios de vida.

A farinha não diluída

Se, ao analisar os usos da mandioca no território brasileiro ainda sob vigência do processo de escravização, Câmara Cascudo pontuou que “o negro” chamava a mandioca de *mbombo*, nota-se um conhecimento e uma ignorância. Podemos ter como acertado que os africanos escravizados detinham o conhecimento sobre o referido subproduto que, para Cascudo, era apenas um termo que se referia ao tubérculo, leitura leviana que acusa um apagamento dos conhecimentos da população negra. A fina e suave farinha – a *fuba* – produzida a partir do *bombó* –, que, em si, já é resultante de um procedimento técnico sobre a mandioca *in natura* – apresenta diferentes usos em Angola, contudo, o uso mais corrente é a confecção de uma massa lisa denominada *funje*, cuja grafia pode variar. Esse *funje*, que em muito se assemelha à técnica de cocção do angu, pode ser feito a partir da maceração de diferentes grãos em Angola, como a massambala, o massango, entre outros. O *funje de bombó*, que, pela natureza gomada da *fuba* implica em um acurado saber técnico de cocção, é encontrado no século XIX na região norte angolana sob o nome de *infundi*, segundo as fontes e a historiografia consultada (HENRIQUES, 1997).

Levando-se em consideração as condições desumanas dos africanos escravizados, é sensivelmente difícil supor que tivessem eles o tempo e o espaço necessários para a transformação da mandioca em *bombó*. Conforme apontado, essa transformação exigia um espaço arejado para a secagem da mandioca que, submetida ao processo de fermentação, demandava uma específica relação com o tempo, quer ele cronológico, quer ele meteorológico. As possibilidades de que isso ocorresse, decerto, podem ser revigoradas mediante o desenvolvimento de pesquisas. Em todo caso, é plausível afirmar que, talvez, os negros escravizados denominassem a mandioca de *bombó* pela similaridade material e, outrossim, pelo não domínio da língua portuguesa, o que, simultaneamente, clama a relação próxima e afetiva com a língua *kimbundu*. Mediante o exposto, nota-se que: primeiro, os africanos escravizados detinham conhecimento sobre a mandioca antes mesmo de desembarcarem na cidade do Rio de Janeiro; e, segundo, tanto o *bombó* quanto a *fuba de bombó*

têm uma história construída no território angolano e que lhes foi negada na margem brasileira do Atlântico.

Cumprir destacar, a título de conclusão, que todas essas estratégias de controle colonial e de negação dos meios de vida dos africanos detonadas especificamente em Luanda sofreram com a agência ativa dos locais. Tal como as negras cozinheiras e vendedoras de angu retratadas por Debret, apesar de toda uma urbanização que lhes reduzia o espaço, Luanda, durante todo o período colonial, assistiu a mulheres africanas, cozinheiras e comerciantes de *funje de bombó* em praças públicas, a alimentar os corpos daqueles que nela habitavam.

Figura 2 – Cozinhas ao ar livre na cidade Luanda, anos 1960.



Fonte: Revista Notícia, Luanda, n.º 239, 4 de julho de 1964. Hemeroteca Municipal de Lisboa.

Provavelmente, a farinha diluída pelo negro pintado por Debret seria senão a farinha de mandioca mais vulgarizada àquela altura, posto que a *fuba de bombó* não pode ser feita com as mãos e sem água quente. Ainda no campo das possibilidades, estaria ele a confeccionar um pirão, prato também muito vulgarizado na Ilha de Luanda desde, pelo menos, o século XVIII, e que demarca localmente o pertencimento sociocultural ao grupo étnico dos *axiluanda*. Contudo, apesar dos deslocamentos e desconexões, era o *funje de fuba de bombó*, cuja Figura 2 ilumina, o alimento de

resistência em Luanda, enraizando no território saberes e sabores seculares. Todas essas pequenas tentativas de diluições que, no nosso parecer, fortalecem a ideia de um processo colonial de desconexão dos conhecimentos africanos, tornam-se flagrantes quando, internacionalmente e no século XX, a mandioca e seus subprodutos foram classificados como “nutricionalmente débeis». Asserção que buscava garantir o aumento do consumo de milho, uma *commodity* que favorecia a economia colonial.

Considerando-se a lógica racista da colonização, esse extermínio afetava diretamente os meios e modos de vida local, negando as possibilidades materiais e imateriais de se territorializar tal como ocorrera com os negros escravizados na cidade do Rio de Janeiro que, por uma série de negações, mantiveram apenas a sua relação nominal com o *bombó*. O que, sem dúvida, era também um sinal de resistência. Decerto que, consonante nossas reticências – completadas mediante o desenvolvimento de futuras pesquisas comprometidas com o objeto –, as estratégias de resistência dos negros escravizados no território brasileiro, dentro das quais o angu é ponto indelével, foram muitas na margem de cá do Atlântico. Ao mesmo tempo e por outro lado, é igualmente irrefutável e secular, mediante o exposto, o processo de desconexão da mandioca com os conhecimentos africanos em ambas as margens, contudo, na angolana o tubérculo permaneceu como ingrediente fundamental de consumo para, sobretudo, a população da região de Luanda, Norte e Nordeste angolanos. Não se poderia deixar de mencionar que, outrossim, a *fuba* de milho – diferente do fubá brasileiro – é um insumo de grande importância para o consumo local.

Pelas questões acima expostas, entretanto, o signo de tenacidade assumido pela mandioca e seus subprodutos tem traço mais saliente e, haja vista as estratégias de desconexão estimuladas pelo processo de colonização, é ainda vítima de preconceito por uma parte de determinados angolanos. Atingindo as palavras finais, o intuito desses apontamentos, por um lado, é dar a conhecer esse apagamento que, em diferentes tempos e territórios vivenciados pela população negra independentemente de origem, buscou esmaecer os conhecimentos seculares da população negra africana. Dado que a mandioca, consonante as fontes consultadas, era uma planta

com longa estadia no território africano e, por essa razão, teve suas propriedades conhecidas pela população local, os africanos escravizados que desembarcaram no Brasil, especificamente na Cidade do Rio de Janeiro – muito embora soubessem do que se tratava e como tratar –, tiveram essa conexão interrompida. Dito isso, por outro, o objetivo-estímulo central foi provocar novos caminhos de reflexão – e de resistência – para a reconstrução de um passado que possa abrir brechas futuras de assentamento dos saberes, sabores e fazeres negros em diferentes territórios como na Pequena África.

Referências

- AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements*. Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris: Flammarion, 2001.
- BATSÍKAMA, Patrício. *Reino do Kongo*. Origens, política e economia. Luanda: Mayamba, 2018.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global Editora (4. ed.), 2011.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in África*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1965.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Edusp, 1978.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GRAHAM, Richard. *Alimentar a cidade*. Das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: IICT, 1997.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MACÊDO, Sidiana da Consolação Ferreira de. *A cozinha mestiça: uma história da alimentação em Belém (fins do século XIX a meados do século XX)*. 323 folhas. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Pará. Belém, 2016.
- MANOLO, Florentino; RIBEIRO, Alexandre; SILVA, Daniel da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, n. 31, 2004, p. 83-126.
- OLIVEIRA, Vanessa. Donas, pretas livres e escravas em Luanda (séc. XIX). *In: Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, set.-dez., 2018, p. 447-456.

PANTOJA, Selma. “A dimensão atlântica das quitadeiras”. In: FURTADO, Júnia (org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, v. 1, 2001.

PEREIRA, Leonardo. Os caminhos da “Nação Conga”: associativismo, festa e identidades entre os afrodescendentes do Rio de Janeiro e Buenos Aires (século XIX). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH)*, São Paulo, julho, 2011, p. 1-28.

SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo: contribuição do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.

REDINHA, José. História e cultura da mandioca entre os povos do Nordeste de Angola. In: *Actividade Económica de Angola. Revista dos Estudos Económicos*, n. 69, maio-ago., 1964, p. 123-141.

RIBAS, Óscar. *Alimentação regional angolana*. Lisboa: Ramos, Afonso & Moirta Lda, 1989 [1965].

RODRIGUES, Jaime. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, 2017, p. 69-95.

IMAGINÁRIOS ESPACIAIS EM DISPUTA: REPRESENTAÇÕES NO PROCESSO DE SIGNIFICAÇÃO DA ZONA PORTUÁRIA DO RIO DE JANEIRO

Stéfany dos Santos Silva

Em julho de 2012, o consórcio Porto Novo inaugura na Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro o espaço chamado Meu Porto Maravilha, uma exposição organizada em três tempos – ontem, hoje e amanhã –, com o objetivo de apresentar ao público um pouco da história desse lugar, as transformações que ele sofreu nas últimas décadas e também as propostas de mudanças na infraestrutura, os novos empreendimentos e os equipamentos culturais previstos no Projeto Porto Maravilha. Em uma das opções de atividade, o visitante dispunha de educadores que faziam visitas guiadas pelo território e ao final apresentavam a exposição; durante a visita, o visitante podia interagir com as mesas e painéis multimídia apreendendo informações sobre características do lugar, eventos passados e marcos históricos de sua transformação, bem como do futuro previsto para a Zona Portuária; ao final da visitação era possível tanto tirar uma foto e compartilhá-la nos painéis quanto receber um cartão postal com imagens dos projetos de infraestrutura ou dos novos equipamentos culturais, como o Museu do Amanhã ou o Museu de Arte do Rio.

Esse equipamento temporário implementado há quase uma década, e que esteve em atividade durante três anos, nos ajuda a compreender as estratégias de propaganda utilizadas pelos agentes envolvidos no Projeto Porto Maravilha e também os discursos que construíram o imaginário de futuro sonhado para a Zona Portuária. Através da cultura e do entretenimento o projeto aos poucos era difundido, visto que esse espaço funcionava como um incentivo às visitas aos bairros da Saúde, Gamboa e Santo Cristo, aproximando o público – moradores de outras partes da cidade e turistas do Brasil e do mundo – do território. A proposta

era criar uma ideia de pertencimento nos visitantes, reforçada pelo pronome possessivo no título da exposição.

Segundo Otília Arantes (2000), a cultura é um elemento central na fórmula do planejamento urbano estratégico, que se vale tanto da criação de museus, equipamentos culturais e espaços de lazer, quanto da realização de eventos, sejam eles locais ou globais, para a projeção da imagem da cidade. Seguindo o modelo catalão de requalificação de áreas portuárias, o lançamento do Projeto Porto Maravilha é precedido do anúncio de que o Rio seria sede de grandes eventos mundiais, a citar a Jornada Mundial da Juventude (2013), a Copa do Mundo de Futebol (2014) e as Olimpíadas (2016) – eventos esses que ajudaram a legitimar as demandas por intervenção urbana e ao mesmo tempo atraíram os olhares do mundo todo para a cidade. Não é de hoje que diversos autores do campo dos estudos urbanos vêm discutindo esse modelo de planejamento neoliberal e suas práticas para a promoção de áreas com potencial de intervenção. Conceitos como cidade-empresa, cidade-mercadoria, cidade-empreendimento, cidade-negócio há mais de 20 anos vêm sendo debatidos por autores como Carlos Vainer e Otília Arantes (2000), dando enfoque ao fato de que nesse modelo de planejamento a cidade passa a ser um produto à venda e demanda a produção de políticas de *imagem-marketing* para sua propaganda (ARANTES, 2000).

Mas como apresentar aquilo que ainda não existe? Como inculcar no imaginário coletivo essa representação de cidade sonhada para o futuro? Tomando novamente como exemplo o espaço Meu Porto Maravilha, identificamos que boa parte do acervo da exposição era composto de material gráfico e audiovisual dos projetos, atualizado à medida que as obras avançavam e as transformações se concretizavam. Os mapas, linhas do tempo, modelos 3D, com perspectivas dos projetos de infraestrutura e dos empreendimentos, não só apresentavam as transformações em curso como também ajudavam a criar a imagem do Porto Maravilha e difundi-la aos expectadores. Trata-se de um exercício de antecipação do futuro, onde a partir de elementos simbólicos são representados os ideais de progresso, modernidade e beleza que se pretende alcançar.

Soma-se à exposição outras tantas estratégias de comunicação do porvir, tais como: o *site*, a revista e redes sociais do projeto

Porto Maravilha; *blogs* com conteúdo sobre a Zona Portuária; matérias em jornais e revistas; os canais de comunicação dos empreendimentos imobiliários; e fóruns de debate como o Skyscraper City, um espaço digital de compartilhamento das transformações urbanas em diversas cidades do mundo. Através desses veículos circularam centenas de imagens, vídeos, mapas e outras tantas formas de representações gráficas dos projetos promovidos tanto pelo setor público quanto pela iniciativa privada. Em sua maioria, essas imagens são representações digitais em três dimensões que podem informar aspectos como volumetria, materialidade, iluminação e o local de implantação da edificação. Popularmente conhecidas no campo da arquitetura como *renders*, são produzidas em escritórios de arquitetura ou em empresas especializadas nesse tipo de representação gráfica.

Embora essas imagens possam parecer simples representações de projetos arquitetônicos e urbanísticos, não podem, no entanto, ser lidas como puramente objetivas ou neutras. Estamos falando de um trabalho de simulação do real onde o produto final é resultado das escolhas feitas pelos seus criadores com base no seu estilo próprio de representação e no mercado ou público que se pretende alcançar – o que estará visível ou oculto pelo ângulo ou enquadramento, a ambiência que almeja comunicar, o perfil do público representado e os padrões de consumo são algumas dessas escolhas que podem estar expressas nessas imagens.

Quando trazemos esse debate para o contexto de implementação do Projeto Porto Maravilha não podemos ignorar que essas representações foram produzidas e divulgadas em um contexto de disputa pela significação da Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro. Um dado central na construção do “Projeto Territórios Negros” e que vem sendo pautado há décadas por pesquisadores, movimento negro e atores locais desse território é o fato de que a Zona Portuária e o Centro da cidade do Rio de Janeiro são marcados por uma ocupação negra que data o final do século XIX. Batizado pelo pintor e sambista Heitor dos Prazeres como “Pequena África” no início do século XX, esse território ainda guarda marcas tanto do período escravocrata quanto da presença de uma comunidade de homens e mulheres negras livres que se consolida no pós-abolição (MOURA, 1995).

Não é de hoje, no entanto, que esse mesmo território é alvo

de grandes processos de transformação urbana, datando do início do século XX a primeira grande reforma, encabeçada por Pereira Passos – responsável pela abertura da Avenida Central, o alargamento de vias, o aterro de uma grande faixa marítima do antigo porto e a construção de espaços públicos de lazer, como os Jardins Suspensos do Valongo. Imbuído de um discurso higienista e eugenista, a proposta era remover a população negra e pobre da paisagem para dar lugar à “Paris dos trópicos”. A atualização desse discurso vem servindo de argumento para a legitimação de outros projetos urbanos como as várias remoções no morro de Santo Antônio (1901, 1910 e 1916), a derrubada dos morros do Castelo (1921-1922), bem como a abertura da Avenida Presidente Vargas (1930-1944).

Associados às políticas de imigração de europeus para o trabalho livre, esses eventos fizeram parte do projeto político de branqueamento da população brasileira (SKIDMORE, 1976; MOURA, 1988; HOFBAUER, 2006). Na leitura de Renato Emerson dos Santos (2017), os impactos dos projetos em questão estão refletidos não apenas na mudança da composição racial da população, resultado do aumento da população imigrante e da miscigenação, como impactou significativamente nas transformações e no branqueamento do território, processo esse que pode ser lido a partir de três vertentes: o branqueamento da ocupação, quando há uma mudança na composição racial da população; o branqueamento da imagem, quando as narrativas sobre o território apagam a presença de grupos não brancos; e o branqueamento cultural, com a substituição dos padrões culturais, de sociabilidade e de consumo.

Dado o foco da nossa análise, centrado na disputa pela significação da Zona Portuária, buscaremos compreender como processos de branqueamento da imagem e da cultura de um lugar estão evidenciados na produção de imagens no Projeto Porto Maravilha. Para tanto, levantamos algumas questões: qual é o lugar da população negra nessas representações de futuro desse território? Como os discursos que constroem imaginários colonizados de cidade aparecem nessas imagens? O objetivo desse breve texto é levantar questões sobre as estratégias de *imagem-marketing* e a produção de imagens que ajudam a consolidar no imaginário social os ideais de branquitude para a cidade (BENTO,

2002). Essa escolha de perspectiva nos possibilita falar a partir de um duplo processo: produção de discursos estigmatizantes sobre a população negra e seus territórios; e o exercício de ficcionar futuros embranquecidos para as cidades.

Enganar o olho: entre o real e o ficcional

Junto com a tomada das ‘terras livres’, opera-se também a tomada das consciências, a fim de se levá-las ideologicamente à celebração da racionalidade instrumental moderna, ao culto à nova razão estética, inclusive. A territorialidade colonial ultrapassa as preocupações com a dimensão puramente ‘regional’, para debruçar-se também sobre as dimensões do espaço construído e espaço interacional. Arquitetura e urbanismo – práticas técnico-artísticas de articulação de espaços – são convocados e investidos de funções teatrais para dramatizar (barrocamente) a Natureza, fabricar as aparências da modernidade e universalizar toda uma economia da construção (SODRÉ, 2019, p. 32).

Arquitetura e planejamento urbano são práticas que sempre estiveram associadas ao poder. No processo de colonização das Américas, Muniz Sodré (2019) aponta que além da necessidade de manutenção da dominação sobre a exploração, motivada por interesses econômicos, era importante garantir o controle também sobre a propagação dos padrões ideológicos que tinha na Europa seu espelho. Tais padrões ideológicos podiam ser traduzidos na mimetização dos modelos de cidades europeias nos territórios colonizados, visto que o universo simbólico atrelado às edificações, aos monumentos ou ao traçado das ruas pode tanto informar sobre as normas de comportamento dos indivíduos no espaço quanto reforçar a hegemonia do grupo dominante.

As tentativas de reproduzir no Brasil os padrões urbanísticos, culturais e ideológicos da modernidade europeia são caracterizadas por Muniz Sodré (2019) como uma espécie de *trompe-l'oeil* – a técnica do engana-olho das pinturas renascentistas – que consiste no desejo de fazer crer, das classes dirigentes, que os territórios colonizados são também metrópole. Essa produção de simulacros de europeidade a partir do urbano corrobora na

propagação de imaginários espaciais sobre a cidade moderna, onde essa representa os ideais de ordenamento, progresso e beleza a serem perseguidos. Reforçamos a ideia do engano porque a homogeneização do discurso sobre a cidade ideal, pretensa espelho, oculta e subalterniza as outras formas de pensar, produzir e experienciar o território; o real vivido é sobreposto pelos anseios da modernidade.

A historiadora Sandra Pesavento (1995, 2002) compreende que mais do que projetar e construir materialmente o espaço urbano, os “produtores do espaço” – profissionais associados ao planejamento da cidade, como arquitetos, urbanistas, planejadores, geógrafos, sanitaristas, economistas, governantes – produzem discursos que orientam a forma como pensamos, vivemos e sonhamos a cidade. Para a autora é importante perceber que a “*a cidade-desejo*, realizada ou não, existiu como elaboração simbólica na concepção de quem a projetou e a quis concretizar” (PESAVENTO, 1995, p. 283). É através dessa elaboração simbólica que são produzidos os discursos que propagam tanto o modelo da cidade ideal, aos moldes da modernidade europeia, quanto a condenação e criminalização das práticas culturais e espaciais não brancas. O imaginário da *cidade-sonhada* não comporta a *cidade vivida* dos grupos subalternizados e estigmatizados.

Ao contrário da ideia de imaginação – compreendida no senso comum como uma faculdade da mente humana de criação de imagens a partir de ideais, por vezes associada à fantasia, à ficção – o imaginário, para autores como Castoriadis (1982), Baczko (1985) e Roger Chartier (1991), não é um espelho do mundo real, mas sim ele próprio o criador do que chamamos realidade: diz respeito à instituição de novas racionalidades, de novas formas de compreensão do mundo. É a partir do imaginário que são fundadas as instituições, os modelos de organização social e coletiva, que são produzidas as identidades dos indivíduos ou grupos, que são estabelecidas as hierarquias e os papéis a serem desempenhados em uma sociedade. Desse modo, compreendemos que é no domínio dos imaginários que a cidade moderna, idealizada pelos atores hegemônicos, é fabricada. O real passa a ser a cidade dos sonhos, o modelo idealizado e projetado para um futuro que nunca se concretiza plenamente. Nessa perspectiva, a cidade vivida, das práticas culturais e

simbólicas do cotidiano – e que comporta uma multiplicidade de experiências do urbano –, vai sendo ora estigmatizada, ora apagada para dar lugar à cidade sonhada a partir dos ideais de branquitude.

Precisamos nos lembrar que diferentes grupos, classes ou comunidades produzem representações que orientam a forma como esses compreendem o mundo social, que transporta os imaginários do universo simbólico para o mundo material (MAGALHÃES, 2016). No entanto, o que vai garantir a influência dos imaginários sociais mobilizados pelos grupos hegemônicos sobre as mentalidades é o domínio que esses grupos possuem sobre os meios de difusão desses imaginários (BACZKO, 1985). Desse modo, é impossível falar dessa construção simbólica da *cidade-desejo* sem considerar o papel da arquitetura para a propagação de representações (imagens e discursos) que consolidam esses imaginários espaciais.

O trabalho da arquiteta e pesquisadora Dianne Harris (2020) traz uma grande contribuição para o campo ao propor um estudo das publicidades e fotografias de arquitetura das casas projetadas nos Estados Unidos no pós-guerra com o objetivo de analisar como elas foram importantes na produção de representações sociais e discursos raciais. Essas casas foram parte de um empreendimento experimental chamado U.S. Gypsum Research Village, criado para o desenvolvimento de projetos de arquitetura residencial com o intuito de promover um estilo de vida modelado para as famílias brancas estadunidenses (HARRIS, 2020). Para a autora, mais do que as próprias casas, as fotografias produzidas por Hedrich Blessing tornam-se “ferramentas retóricas especialmente poderosas que transmitiam mensagens igualmente convincentes sobre as interseções entre habitação, raça, classe, gênero, capitalismo corporativo e um imaginário espacial neoliberal” (HARRIS, 2020, p. 220. Tradução nossa).

Dianne aponta ainda que os agentes por trás desse empreendimento experimental utilizaram diversas estratégias representacionais, como a inserção de famílias fictícias encenadas por modelos, que ajudaram a reforçar noções de pertencimento e exclusão no mercado imobiliário estadunidense. Para a autora, “as supostas afirmações de verdade da fotografia e sua ilusão do

real ajudam a solidificar noções que vinculam raça, classe e gênero a ideais capitalistas corporativos específicos” (HARRIS, 2020, p. 221. Tradução nossa), visto que essas imagens são produzidas em um contexto de intenso conflito e segregação racial legitimada pelas leis de Jim Crow.

Se antes a fotografia cumpria esse papel, com seus modelos performando a imagem ideal da família branca de classe média estadunidense, atualmente as tecnologias de desenho e modelagem digital permitem a criação de representações que tocam o real, sem a demanda de uma construção de um modelo. A partir de *softwares* é possível simular a materialidade dos empreendimentos e mobiliário, a iluminação interna e externa, e a ambiência com figuras humanas em movimento. Por vezes, imagens como essas podem até gerar confusão, fazendo o observador questionar se são representações do projeto ou fotografias de algo existente. Nesse jogo onde real e o ficcional se confundem é que são criados os desejos, alimentando os imaginários de futuro sonhados para a cidade.

É sobre a produção de representações gráficas e audiovisual dos projetos arquitetônicos pensada para a Zona Portuária do Rio de Janeiro, no contexto do Projeto Porto Maravilha, que nos debruçaremos nesta pesquisa. Assim como no trabalho de Dianne Harris (2020), a proposta é investigar a existência de subtextos raciais presentes nos discursos criados a partir dessas imagens, no intuito de compreender como o processo de branqueamento do território aparece na propaganda desses empreendimentos.

Futuros imaginados: o Porto Maravilha das representações gráficas

A disputa na Zona Portuária carioca pela implementação do Projeto Porto Maravilha – liderada pelo setor público e agentes do capital imobiliário – contra a permanência da população negra nesse território não é apenas de ordem econômica e social, mas também simbólica. As duas imagens a seguir (Figuras 1 e 2) nos ajudam a compreender esse duplo processo de significação de um lugar a partir das representações produzidas por atores distintos. De um lado

(Figura 1), uma foto da lavagem do Cais do Valongo realizada em julho de 2021, evento organizado anualmente por religiosos e atores locais para celebrar a ancestralidade negra nesse patrimônio da humanidade. Nessa imagem podemos identificar ao fundo um outro patrimônio e lugar de memória negra – o galpão docas Pedro II; projetado pelo engenheiro negro André Rebouças no final do século XIX e tombado em 2016, o edifício está previsto para abrigar o Centro de Referência da Celebração da Herança Africana e o Centro de Interpretação do Valongo. Do outro lado (Figura 2) temos uma imagem produzida pelo escritório N. Sadala, especializado em representação gráfica em Arquitetura e Urbanismo. A perspectiva, identificada no *site* do escritório como estudo de projeto, nos apresenta uma torre envidraçada sobre o Docas Pedro II; um projeto que, mesmo conceitual, contrasta com as propostas de ocupação que, há mais de uma década, vêm sendo discutidas pelo movimento negro, atores locais e profissionais do patrimônio.

Figura 1 – lavagem do Cais do Valongo.



Fonte: acervo pessoal, 2021.

Figura 2 – estudo de projeto para o Porto Maravilha.



Fonte: N. Sadala Arquitetura e Computação Gráfica, 2015.

Ao longo da última década, centenas de imagens como essa, representações de projetos para o Porto Maravilha, foram produzidas não apenas para apresentar os novos empreendimentos, mas também para difundir a imagem de futuro esperada para essa área da cidade. Além da exposição Meu Porto Maravilha, apresentada no início deste texto, o

Concurso Porto Olímpico (Figuras 3 e 4), anunciado em 2010, também pode ser caracterizado como uma estratégia para a propagação dessas representações. Há tempos que os cursos de Arquitetura são práticas utilizadas em processo de transformação urbana. Em 1904, na abertura da Avenida Central, foi promovido um concurso de fachadas para definir o padrão estético a ser adotado nas novas construções previstas para a avenida. Para além de definir um vencedor, os concursos de arquitetura são um ótimo meio de estimular a produção de representações de um lugar; através deles pode-se definir parâmetros daquilo que é desejado ou não para um lugar, bem como propagandear para o público em geral aquilo que se deve esperar.

Figura 3 – Vencedor do Concurso Porto Olímpico.



Fonte: Backheuser Arquitetura e Cidade, 2011.

Figura 4 – Segundo colocado no concurso Porto Olímpico.



Fonte: Affalo Gasperini Arquitetos, 2011.

Formulado para definir o escritório que seria responsável pelo projeto das instalações de apoio aos Jogos Olímpicos de 2016 (vilas da mídia e de árbitros, hotel, centro de convenções e setores operacionais), o concurso organizado pelo Instituto de Arquitetos do Brasil-RJ (IAB) recebeu 84 propostas de arquitetos com atuação em várias cidades do país e do mundo. Olhando para as imagens dos projetos dos dois primeiros colocados não é difícil identificar o padrão que já começava a se desenhar: arranha-céus com até 150 metros de altura que acompanham as alterações na legislação de uso e ocupação do solo previstas no Porto Maravilha. Esse novo tipo de construção difere das edificações existentes no entorno – sobrados, galpões e edifícios de médio porte, em sua maior parte de uso público.

No exercício de construção desse imaginário de futuro que supera o padrão de ocupação existente no local são produzidas perspectivas digitais do território com a representação combinada de empreendimentos distintos (Figura 5). Esses projetos – de responsabilidade de agentes imobiliários diversos –, quando representados lado a lado, ajudam a construir uma narrativa sobre o futuro do porto; um empreendimento legitima a existência do outro, confere credibilidade ao projeto e cria uma imagem coesa para a Zona Portuária.

Figura 5 – Representação dos empreendimentos Iconic Tower, Torre Olímpica, Hotel Port Stay e Porto Atlântico.



Fonte: SkyscraperCity

Figura 6 – Representação do edifício Vista Guanabara.



Fonte: Arq&Urb Projetos

Ao analisar o *render* do empreendimento Vista Guanabara (Figura 6) percebemos outros elementos que aparecem na disputa desse imaginário de futuro para o porto. Na imagem, o edifício é representado ao centro com uma materialidade distinta das demais edificações; essas, por sua vez, não são representações do que existe no local, mas a projeção de uma ficção do novo porto. Nessa construção de um cenário para a apresentação desse novo empreendimento, não apenas novas construções são inseridas como elementos da paisagem são apagados: à direita, o Morro da Providência, primeira favela do Rio de Janeiro, é substituído por edificações e edifícios. Corroborando com a ideia de Santos (2017) de que há um processo de branqueamento do território em curso, compreendemos que esses apagamentos informam sobre um porvir que já nasce embranquecido nas imagens do projeto. Essas representações narram sobre o lugar a partir do Projeto Porto Maravilha, invisibilizando os marcos que informam

sobre a presença negra nesse lugar. Os discursos sobre a Zona Portuária que antecedem o projeto constroem uma imagem de degradação, violência e abandono desse lugar.

Figura 7 – Laje comercial do empreendimento AQWA Corporate.



Fonte: Tishman Speyer.

As perspectivas internas dos empreendimentos nos permitem compreender mais do que aspectos formais da construção, como o tamanho e a materialidade; elas são projeções dos programas previstos para os empreendimentos, do tipo de comércio e serviço esperado, do perfil das empresas que ocuparão as salas comerciais e do público esperado para trabalhar, morar e consumir na Zona Portuária. São escolhas como os estrangeirismos nos letreiros das lojas, os padrões de sociabilidade e consumo ou a cor, gênero e indumentária das figuras humanas que, carregadas de simbolismos, montam o cenário para disputar imaginários espaciais. Nessa imagem de uma laje corporativa do edifício Aqwa Corporate (Figura 7) vemos representado um ambiente de trabalho, com mobiliário e funcionários trajando roupas formais. Embora a disparidade de raça e gênero seja um fato amplamente debatido, não passa despercebida uma imagem projetada de um escritório onde todas as pessoas representadas são brancas, com exceção do único negro sinalizado na figura.

É através do simbólico que podemos captar que as expectativas de transformação da Zona Portuária em um lugar atrativo para os negócios, bom de se morar e com diversas possibilidades

de lazer e consumo são acompanhadas de um apagamento da presença negra nesse território, visto que o modelo “ideal” de cidade não contempla suas práticas culturais, modos de vida, lugares de memória ou padrão socioeconômico. Nos propomos questionar como representações como essas são ferramentas importantíssimas para disputar imaginários de futuro para a cidade, imaginários esses que já nascem embranquecidos.

Ficções e Fabulações

Este breve texto é apenas uma proposta de construção de debate sobre a racialização da produção gráfica no campo da Arquitetura e do Urbanismo, compreendendo esse como um trabalho criativo não objetivo e dotado de uma carga simbólica. Não pretendemos, contudo, apontar resultados sobre a pesquisa, mas levantar alguns questionamentos: por que essas representações não são lidas como obras de ficção? Como disputar por uma construção de imaginários espaciais de valorização e reconhecimento desse território negro?

Embora o foco desta análise tenha sido as representações do porto, inúmeras tem sido as estratégias dos atores locais e movimento negro pela significação desse lugar, pela manutenção das práticas culturais que têm nas ruas o lugar da *performance* dos corpos negros. Ao longo de mais de um século de ocupação é impossível negar a existência de grafagens espaciais nesse território, seja pelo samba nas ruas, os cortejos dos blocos de carnaval, os símbolos religiosos, os sindicatos, terreiros, e também pelas disputas recentes pela mudança na toponímia das estações de VLT e logradouros, que reafirmam essa ocupação negra no porto. Mais do que uma ação de resistência aos processos de branqueamento do território, trata-se de uma disputa pela produção de autorrepresentações de um lugar, autodefinições que se contrapõem à lógica das imagens de controle (COLLINS, 2019).

Referências

- ARANTES, Otilia. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, Otilia; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. V. 3. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 11-74.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund *et alii*. *Anthropos*, 1985.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, p. 25-58, 2002.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, v. 5, p. 173-191, 1991.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição*. Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais. Rio de Janeiro: Boitempo, p. 271-310, 2019.
- HARRIS, Dianne. Modeling Race and Class: Architectural Photography and the U.S. Gypsum Research Village, 1952-1955. In: CHENG, Irene; DAVIS, Charles L.; WILSON, Mabel O. (Ed.). *Race and modern architecture: A critical history from the Enlightenment to the present*. University of Pittsburgh Press, 2020.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MAGALHAES, W. L. O imaginário social como um campo de disputas: um diálogo entre Baczko e Bourdieu. *albuquerque – revista de história*, vol. 8, n. 16. jul.-dez./2016, p. 92-110.
- MOURA, Clóvis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995, p. 279-290.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano – Paris*, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- DOS SANTOS, Renato Emerson; DA SILVA, Karoline Santos; RIBEIRO, Lisyanne Pereira; SILVA, Naiara do Carmo. *Disputas de lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: reação ou ação? Resistência ou r-existência e prota-*

gonismo? Seminário indisciplinar. UFMG, 2017. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VAINER, Carlos. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. In: ARANTES, Oflia; MARICATO, Erminia; VAINER, Carlos. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*, v. 3. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 75-103.

MUSEU DE
TERRITÓRIO(S)
NEGRO(S)



TERRITÓRIOS NEGROS – A AURA DA ANCESTRALIDADE

Maria Elaine Rodrigues Espíndola

Há uma circularidade evidenciada na história da nossa negritude.

Essa circularidade não nos faz únicos (existem outros grupos que se consideram também parecidos), mas nos mantêm sob a aura de um fio condutor, uma linha ancestral que não se rompe.

Sabemos que vem lá de trás, este infinito brilho, mantido por alguém. Alguém que não vemos, nunca saberemos seu nome – que existiu e existirá – que é a nossa ancestralidade. Nossa ancestralidade formada, composta por nossos ancestrais, nos unifica desde sempre.

Por sermos seres humanos, logicamente há diversas vezes que passamos pela necessidade de tocá-la, localizá-la no seu local de paragem, mas, depois, suspendida pelo cansaço das andanças, nossa alma fica contida somente no desejo frustrado, inatingível e irrealizável.

O fato norteador deste artigo nos leva à materialidade territorial e única palpável historicamente. É o lugar do abraço, do reencontro, da celebração, do poder deitar o corpo, conjugar-se, de dizer que é seu... Só sabemos que somente é nossa a memória e a oralidade.

O território, a terra, nunca pacificamente a possuiremos.

Esquece a sociedade que nos rodeia, que a importância de Território Negro, para nós, não vem do seu tamanho; vem do significado da nossa junção, repleta de saberes e fazeres, até mesmo da lembrança de vermos um negro cair em busca da liberdade.

É tão difícil, em pleno ano da graça de 2021, ter que discutir, buscar caminhos, que nos possibilitem (enquanto amparados no Direito assegurado na Constituição de 1988) usufruir da posse da terra.

Em todo Estado brasileiro, há para nós um terrível lugar que é ocupado pela não valorização daqueles que ajudaram a construir este país.

No “Seminário Territórios Negros”, tivemos a incrível oportunidade de mostrar, discutir (e, se possível, achar solução) de como fazer reverter juntos esse posicionamento.

Partindo aqui do Rio Grande do Sul, com a vivência de criação e participação do Centro de Referência Afro Brasileira (CRAB), através do Museu de Percurso do Negro de Porto Alegre (capital do Rio Grande do Sul), foi interessantíssimo contar a saga de vários integrantes do Movimento Negro para buscar romper com nossa invisibilidade negra através da arte. Bater o pé, firmar-se e afirmar-se, dando “as mãos uns aos outros” para enfrentar este terrível câncer social que é o racismo, velho e conhecido. E estando em meio a uma pandemia mundial com o Covid-19, tudo fica mais difícil.

Sempre tivemos líderes, vários, mulheres incansáveis, que nunca saberemos os seus nomes, mas que nos protegeram para que sigamos em frente.

Negros, cativos e alforriados, libertos, independentes, cidadãos, sempre estiveram, estarão, com a mente em alguém, ponto de ancestralidade para se protegerem.

No “Seminário Territórios Negros: Patrimônio e Educação na Pequena África”, simplesmente grandioso, de 1º a 29 de julho de 2021, negros e brancos discutiram o Estado brasileiro como o ser federativo que não nos valoriza e, pior ainda, desrespeita de norte a sul os nossos antepassados, a nós, negros, e abafam nossa memória das formas mais variadas.

Sem território, simplesmente se vaga. A reverência aos que estiveram em territórios é muito difícil de se estabelecer porque é aquela terra, não importa o tamanho, que é significativa. Também assim o é para nossos irmãos indígenas.

A espiritualidade é estabelecida nos referenciais das práticas vividas, saberes, fazeres.

Em Porto Alegre, para buscar romper com a invisibilidade, o Movimento Negro, representado pelo GT Angola Janga, liderado por José Alves Bittencourt (LUA) e outras entidades, sentiu a necessidade de resgatar histórias vividas, sentidas. Seria, quem sabe, um museu? Poderia ser chamado de Centro de Referência Afro Brasileira (CRAB).

Isso daria conta somente de um mínimo referencial, porém, deveria ter mais vida, não ser estático.

Num projeto elaborado pelo Movimento Negro, religiosos, foram realizadas parcerias com o poder público das esferas do governo e se buscou verba internacional para fazer algo diferente. Não mais seria um centro de referência, mas se criaria um percurso dessa etnia: cada ponto do percurso identificado receberia uma placa CRAB, com força de memória, dores, afagos...

Território Assinalado com um marco, contado a história daquele lugar – assim os griôs contaram aos artistas histórias que lhes foram repassadas: mestra Griô Elaine, do MOCAMBO; mestre Borel – africanista; e mestre Nilo Feijó, do Satélite Prontidão, clube social negro.

O TAMBOR – erguido na Praça Brigadeiro Sampaio –, pensado e trabalhado por 12 gravuras, pelos artistas plásticos, recebeu propositalmente imagens de conquistas e autoestima.

Mais um Território Negro demarcado: a Pegada na Praça da Alfândega tem uma placa ao seu lado (CRAB), isto é, poderia ser também um museu, mas faz parte de um percurso do negro em Porto Alegre.

O Mercado Público tem no centro o Bará, religiosidade mais forte que qualquer fala; tem que ser vivenciado.

É quando na saída se vê o último marco – painel afro-brasileiro de Pelópidas Tebano, no Chalé da Praça XV –, se tem só mais uma coisa a fazer: o dever de continuar essa saga, por isso nos é dada a graça de aqui estarmos.

O Território Negro é infundável, imensurável! Há uma Nação em cada um de nós, neste manto de ancestralidade por cada local que merece ser respeitado ou ser ainda descoberto; continuemos ainda, incutemos nas mentes dos que nos ouvem o som das nossas vozes querendo igualdade, e que possamos andar juntos.

Cumprir citar que, em 2008, havia uma parceria da Secretaria Municipal da Educação, através da Coordenadoria das Relações Etnorraciais e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), que estabelecia o projeto do ônibus Território Negro, conduzindo alunos e professores a esses pontos da cidade. Em 2010, incluía os marcos da cidade, na visitação. Extinto o projeto, unem-se a esses atores diversas vezes solicitando seu retorno.

O MUHCAB É DEVIR!¹

Leandro Santanna

Um lugar de memória negra

O Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB) é um espaço de resistência. Um espaço de luta. Um espaço onde a gente aprende a cada dia o que ele é, sua importância e significado. Frequentei muito esse prédio físico nos anos 1990, quando eu estava começando a fazer teatro e vinha de Queimados para o Teatro Gonzaguinha, no Centro do Rio. Eu vinha muito na época da gestão do Cobrinha e ficava encantado com as coisas que aconteciam aqui. Então, o MUHCAB é um espaço de memória afetiva também para mim. Ele passou a ser MUHCAB mais recentemente, mas o prédio é o do Centro Cultural José Bonifácio: um espaço de muitas memórias para minha construção enquanto artista, enquanto homem preto. Assim que entrei aqui, na primeiríssima vez, uma imagem ficou “chipada” na minha mente: quadros com imagens de reis e rainhas pretos e pretas no corredor da escola de meninos, onde tem a Sala Raquel Solano Trindade. Eram fotos de reis e rainhas muito bem-vestidos, muito paramentados, em tronos muito grandes, muito ornados, com um espaldar alto. Uma imagem muito impactante, que eu nunca mais esqueci, eu devia ter uns 14, 15 anos.

O MUHCAB é um espaço que reúne muitas informações dessas memórias afetivas do povo preto carioca, do povo preto do Rio de Janeiro e também é um espaço de busca por respeito, por tolerância... Esta é uma palavra que eu, às vezes, tenho até muito receio de usar, porque Mãe Beata dizia uma coisa incrível: “Eu não quero ser tolerado, eu quero é respeito”. Eu tenho até um certo receio de usar essa palavra, mas é um espaço também que busca discutir a tolerância, principalmente por ser um lugar onde a gente se junta, a gente aquilomba e tenta transformar uma

¹ Texto baseado em entrevista concedida pelo autor aos organizadores do livro.

série de ações e de conceitos que estão dados e colocados por esta sociedade racista, por este país totalmente racista. E tanto a nossa junção, nosso movimento, quanto o prédio físico em si, passam por situações de desprezo, de desrespeito, de intolerância e de racismo (a palavra que mais define o que acontece). Uma pessoa nos visitou há uns dias e falou uma coisa que define um pouco isso, que eu disse ainda agora que a gente vai aprendendo o que é este espaço a cada dia. Ela disse: “Olha, eu já vim aqui em tantos momentos em que a situação estrutural do prédio estava degradada e depois houve uma reforma, uma reestruturação, que eu ousou afirmar que esse espaço é uma fênix”. E eu percebo nessa analogia uma relação muito grande com o povo preto. Essa referência mitológica, que não é da nossa cultura, é, na verdade, uma síntese muito forte do que somos nós e do que temos que ser diante da situação de estrutura racial que o Brasil fundamenta até hoje.

Branquitude e musealização no Brasil

Uma questão é: qual é a relação da nossa diáspora, do nosso povo preto com as memórias, com a tradição, com a preservação dessa memória? Ela é uma tradição de construção de um prédio, de catalogação dessa memória, de documentação dessa memória, de registro digitalizado ou digitado dessa memória? Ou é uma tradição oral de conhecimento e de repasse de conhecimento pela oralidade? Não que uma coisa invalide a outra, mas os formatos não são pensados de acordo com o entendimento da tradição afrodiáspórica, o entendimento não é o mesmo. Então, já aí existe um certo estranhamento: “Opa! Espera aí. Onde que está isso? Como que registra isso? Cadê a fonte bibliográfica disso?”. Já há um diferencial, e sobretudo por conta de toda a chancela que é dada ao formato, ao *status* do que é o documento, do que é o monumento. É um encontro ou um desencontro cultural também. E pensar uma estrutura de museu, um museu da história e da cultura afro-brasileira, pensar uma estrutura de museu com esse tamanho, nessa envergadura, com essa audácia (acho que a palavra é essa), é quase que assustador, porque o MUHCAB é na verdade uma ideia, um projeto, um desejo, um devir.

Não dá para imaginar que a cultura afro-brasileira caiba num prédio do tamanho do Museu do Amanhã, quicá do Centro Cultural José Bonifácio. Tudo que existe no Brasil tem relação com a cultura afro-brasileira. Tudo. O jeito de andar, o sapato, a água que a gente bebe, o jeito como se bebe a água. “Ah, mas tem as outras culturas”, sim, óbvio que a cultura europeia está representada, está presente. A cultura indígena, imprescindível, povo originário. Mas o tamanho da influência e da importância da cultura afro-brasileira não cabe num espaço com o triplo do tamanho desse local, quanto mais aqui. Então eu visualizo, entendo e enxergo o MUHCAB como um conceito, como uma ideia, como um desejo, um devir, que nós um dia teremos esse espaço como uma pedra fundamental, como um germinal de uma ação muito maior que propague e divulgue, alastre a importância da cultura afro-brasileira, não só para o Rio de Janeiro, mas para o Brasil.

O Museu de Território na Pequena África²

O museu hoje é o que, na minha opinião, ele deve ser neste momento: um laboratório do pensamento do que podemos construir para fundamentar e forjar essa proposta futura do Museu Brasileiro de Território Pequena África. Eu entendo que o MUHCAB, esse museu de território, precisa, pelo menos nestes primeiros anos, ser uma base, um laboratório, um centro de experimentação das ações, sobretudo educacionais, que podemos desenvolver para construir e solidificar essa ideia de um museu. Essas ideias de museus, no plural até. Esse espaço e toda a sua relação e articulação com os espaços desse território, ele precisa ser na verdade um grande centro de experimentação do que pode e deve ser feito especialmente no campo educacional,

² *Nota dos organizadores:* O MUHCAB foi criado na gestão da então Secretária Municipal de Cultura Nilcemar Nogueira (2017-2019) e, no seu processo de concepção, definiu-se como um museu de território, situado na Pequena África. Para informações sobre a história do MUHCAB e seu desenvolvimento atrelado à gestão compartilhada do sítio histórico e arqueológico Cais do Valongo, ver <http://www.rio.rj.gov.br/web/muhcab>. O projeto inicial do museu sofreu mudanças e interrupções, sobretudo por conta de disputas políticas e questões administrativas, ainda na gestão do ex-prefeito Marcelo Crivella (2017-2020).

para que a gente tenha uma ampliação do conceito de museu e do entendimento da importância da cultura afro-brasileira. Uma tentativa de construção de um norte que tente nos definir ou nos mostrar como foi e ainda é equivocada a relação do Brasil com o preto, como a gente tem uma dívida ancestral com o povo preto.

Neste momento³, a atual gestão está reconstruindo um grupo de trabalho através da Coordenadoria Executiva de Promoção da Igualdade Racial do Rio de Janeiro (CEPIR), refazendo uma articulação das instituições do território com o poder público municipal e formando o “Círculo do Valongo”. É um trabalho de recuperação do tempo perdido, na verdade. Algumas ações foram “cozinhas em banho-maria” e, em paralelo, temos uma série de ações no governo federal que não caminharam com o devido interesse que deveriam ter caminhado. Estamos integrando o grupo de trabalho que recuperou a casa da guarda para a revitalização do jardim suspenso, e do grupo de trabalho que está discutindo a implementação do monumento que ficou para ser feito, junto ao Valongo. Ao mesmo tempo, estamos colocando em prática as premissas de braço do educativo que foram pensadas no plano museológico desse espaço, mesmo sem que tenhamos ainda o centro de interpretação do acervo arqueológico. Tivemos algumas reuniões aqui com representantes das Coordenadorias Regionais de Educação (CREs) e vamos fazer uma série de ações não só no campo pedagógico, mas também no campo patrimonial através da educação e da discussão com as CREs. Os professores, então, serão articulados pelas CREs e, através deles, os seus alunos.

Vivemos um momento de desencontro do Brasil com o Brasil. Não é nem de uma parte do Brasil com o atual governo federal, mas eu acho que a gente está vivendo um desencontro total, de sentimento de nação sobretudo. Vemos uma verborragia tão violenta no dia a dia, nas redes sociais, em tudo que diz respeito ao entendimento de pátria, que eu acho que a gente está desencontrado com tudo. Nesse contexto, o planejamento de ações com o futuro Centro de Interpretação [no âmbito do governo federal] ainda não tem nenhum desenho. O que temos,

³ *Nota dos organizadores:* a entrevista foi realizada em 9 de dezembro de 2021 na antiga Escola José Bonifácio, prédio do MUHCAB.

na verdade, são ações que nós queremos fundamentar com a educação, com um grupo de professores. E já estão se aproximando de nós através de uma sucessão de reuniões, para que se construam planos de ação que façam com que os professores e os alunos ocupem esse espaço para discutir território, patrimônio, racismo estrutural, desejos e utopias da relação afro-brasileira no futuro. Esse é o planejamento que estamos fazendo. Tentamos também fazer com que isso seja amarrado de uma forma que, quando nós tivermos o Centro de Interpretação, esse trabalho possa ser difundido, agregado e expandido através desse futuro outro museu.

Pequena África: entre utopias, lutas e desafios

A Pequena África é um território com muitos enredos. Enredos não só de possíveis histórias que possam ser utilizadas por todos os profissionais que trabalham ali do outro lado da rua, na cidade do samba, mas enredos como a gente usa na religião de matriz africana, enredos de muito *axé*. Tem muita história nesse chão e não só a história do que a gente vive todos os dias, encontrando a Mercedes [Guimarães] e ali do outro lado da rua com Maurício Hora, mas os enredos de muita coisa que ainda não foi revelada. Tem todo o histórico que já se descobriu, tirando terra de cima dos espaços do Instituto dos Pretos Novos (IPN) e do Valongo, mas há muita história que está debaixo da terra ainda. E a Pequena África, para mim, é, na verdade, um espaço de muitos enredos, tem muita história em cada pedacinho de chão desse território.

Historicamente, [o prédio do MUHCAB] é um lugar que sempre abrigou inúmeras lutas do povo preto. E hoje o nosso objetivo é fazer com que o museu continue sendo um espaço de resistência e que ele seja, sobretudo, um espaço onde os atores do território, as instituições, os interessados pelo território, de fato, estejam presentes cotidianamente construindo acessos e possibilidades de melhoria desse território. Então, o nosso projeto é transformar cada vez mais o espaço em um lugar de acolhida, de troca, de formação e de encontros, para que essas propostas e esses atores do território estejam sempre se encontrando. A

ideia é que esse espaço seja um espaço para ecoar as propostas, receber e acolher o território através dos seus realizadores reais, das pessoas que estão aqui de verdade.

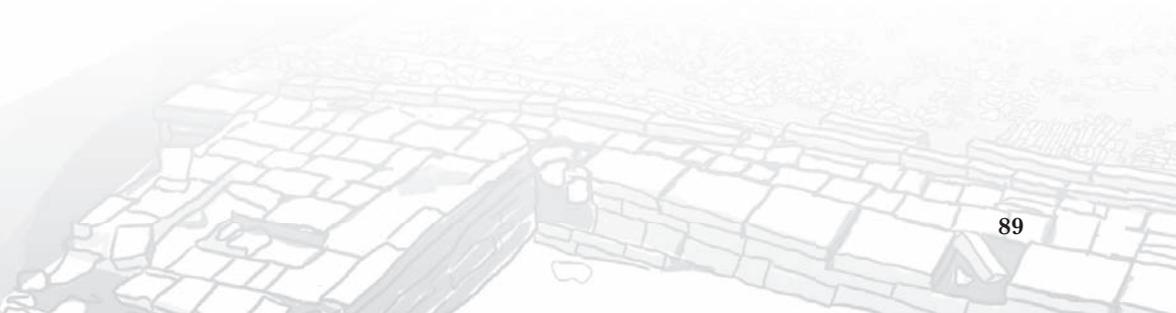
Preciso registrar que sou sonhador e acredito em várias coisas; um pouco dessa esperança, dessa utopia que faz a gente continuar tentando coisas, continuar vivo até. Tivemos outro dia um encontro, um bate-papo superinteressante com o secretário de Cultura, Marcus Faustini, com vários articuladores da região, tinha gente aqui do Morro do Pinto, da Providência, do entorno. Eu acredito muito no que está se planejando e se desenhando para essa região, que é uma possibilidade de investimento concreto nesse território e nas suas instituições culturais. Eu acredito muito que isso vai, de fato, se concretizar e transformar num espaço de ainda mais belezas, reveladas, discutidas e desveladas. Mas, ao mesmo tempo, há os medos dessa apropriação do espaço e de um possível processo de gentrificação, transformando em um lugar somente de vitrine mercadológica financeira.

O MUHCAB tem lugar muito estratégico nessa discussão, porque é um prédio histórico e do poder público. É um lugar que pode e deve abrigar diversas formas de diálogo e continuar sendo um espaço de resistências, assim como o Movimento Negro ocupou estas salas inúmeras vezes para construir discussões, e através de reuniões propagar ideias que são conquistas nossas hoje. O grande entrave é aquele de sempre: a falta de recursos e o excesso de burocracia do Estado, mas vamos conquistando um passo de cada vez.

Pelo direito à reparação

Acho que o MUHCAB tem que ser porteira aberta para que o debate por reparação aconteça aqui, no pátio, na calçada, no salão nobre, no banheiro, em todos os lugares. Eu adoraria que esse debate se aprofundasse cada vez. Ontem mesmo a gente estava conversando com um visitante sobre a diferença de ações afirmativas para ações de reparação. Estrategicamente, acho imprescindível a gente entender alguns passos e atitudes que foram cunhados, cavados, conquistados na unha, no braço, no sangue. Mas obviamente que tudo ainda é muito pouco, tudo que

se conquistou ainda está aquém de tudo que é nosso por direito. E isso também é uma ação que perpassa pela educação. O primeiro direito que nos tiraram foi exatamente o da educação. Se houvesse a possibilidade de ter algum grau de instrução formalizado no passado, a organização das coisas teria sido diferente. Voltando lá na lógica da nossa conversa no início, nada é por acaso, tudo muito pensado, já estrategicamente se tira o acesso à terra, à educação... então são várias amarras que vão sendo feitas para que não haja a possibilidade de organização para conquistas. Então, acho que o processo, voltando no que disse no início, é educativo, o processo é educacional, e a partir disso vamos ter o entendimento de que ainda falta muita coisa – ou falta tudo. Mas só podemos ter ciência disso através da conscientização que vem do processo educacional.



COMO NOS VEMOS NAS EXPOSIÇÕES DOS ESPAÇOS MUSEIAIS? UMA REFLEXÃO SOBRE O MUSEU DA ILHA DE MOÇAMBIQUE

Aiúba Ali Aiúba

Introdução

O presente artigo visa, essencialmente, analisar as representações sobre as populações autóctones em exposição museal permanente do Museu de Artes Decorativas, enquanto subcategoria do Museu da Ilha de Moçambique (MUSIM). Tomando como ponto de partida a divisão espacial dicotômica da ilha e por meio de uma análise cultural baseada na perspectiva teórica dos Estudos Culturais em Educação, pretendo fazer uma descrição do local para depois analisar as várias nuances da representação ou não dos agentes da história local dentro do museu.

A paisagem arquitetônica da ilha oferece imagens dos encontros de homens e mulheres de distintas origens – africanos, árabes, indianos, europeus – que tiveram lugar ali, bem como do efeito do tempo (de transformação e destruição) sobre as construções que os evidenciam. A divisão política e urbana entre “cidade de pedra e cal” e “cidade de Macuti” também nos revela memórias de uma segregação colonial – quando a primeira era o local dos brancos, e a segunda, dos “indígenas”. As casas de macuti que compõem esta última são, basicamente, construções de pau a pique com cobertura vegetal de palha de coqueiro. Essa divisão é hoje atualizada de outras formas, sendo a primeira parte da cidade o local de hospedagem e passeio de turistas – os *whites*, ou *mucunhas*, como são chamados pelos ilhéus – e a “cidade de Macuti”, com os bairros Litine, Esteu, Santo Antônio, e Areal – onde reside a maior parte da população local, majoritariamente negra ou mestiça. Alguns desses bairros, como Litine e Esteu,

encontram-se em uma área rebaixada da cidade, cujo solo foi utilizado para a construção da “cidade de pedra e cal”, oferecendo à vista um mar de telhados de macuti. Antes de descer as escadas que dão acesso ao bairro, é possível ter uma visão “de cima”, na qual vemos mangas, piri-piri (pimenta), peixe, mandioca, secando sobre os telhados de placas de zinco ou de macuti, e os labirínticos caminhos de areia que ligam as casas e quintais umas às outras. Muitas pessoas circulam e fazem atividades nesses espaços “fora da casa”, os quintais: local de cozinhar, comer, brincar, receber visitas, e até mesmo de dormir, quando está muito quente. Entrando nos bairros, praticamente só se ouve conversas em *emakhuwa* (língua macua), e as pessoas se saudando com o característico “salamaleico” (Saalam Aleikun). O islamismo – religião professada por quase a totalidade dos ilhéus, e uma das mais perceptíveis heranças da influência árabe – também se deixa ver nas muitas mesquitas presentes na cidade, nas constantes orações e preparações (Udus) e nas vestimentas – sobretudo às sextas-feiras, quando os homens estão de *malea* (nome local da vestimenta islâmica). As mulheres, por sua vez, sempre envoltas pelas capulanas e lenço na cabeça.

Figura 1 – Foto da cidade de Macuti.



Fonte: acervo digital Suaili.

Figura 2 – Foto da Cidade de Pedra e Cal.



Fonte: acervo digital Suaili.

O Museu de Artes Decorativas e as possibilidades de representação das comunidades autóctones da Ilha de Moçambique

O Museu da Ilha de Moçambique funciona no edifício conhecido por Palácio São Sebastião, que foi construído em 1610 pelos padres jesuítas como colégio onde eles ensinavam a ler, escrever e contar até 1759, ano em que foram expulsos de Portugal e de todas as colônias portuguesas, por Marquês de Pombal.

A partir de 1763 é transformado em Palácio dos Governadores Gerais até 1898, ano em que a Ilha de Moçambique perde o estatuto de capital de Moçambique para Lourenço Marques, atual Maputo. O palácio passou a ser residência do governador de Niassa e dos generais de Moçambique até 1935, ano em que a Ilha de Moçambique deixa de ser capital distrital. A capital distrital passa a ser a cidade de Nampula, cujo nome coincide com a província da qual a ilha pertence na atual divisão administrativa do país.

Entre 1935 e 1956 esteve abandonado e sem, no entanto, ter móveis significativos dentro do edifício. Em 1956, foi renovado e recheado para a visita do Presidente Craveiro Lopes. Pelo que, a partir dessa fase, passou a ser residência para visitas ocasionais de pessoas importantes como ministros, presidentes e governadores portugueses quando visitassem a Ilha de Moçambique (primeira capital do país).

Em 1971, foi inaugurado como Museu de História colonial, mas continuava a ser residência para pessoas importantes. Atualmente, o palácio de São Paulo comporta três museus, nomeadamente: Museu de Artes Decorativas, Museu de Arte Sacra, Museu da Marinha.

Na presente reflexão, voltarei a minha atenção para o Museu de Artes Decorativas, que comporta uma exposição permanente de móveis e outros utensílios domésticos dos seus ocupantes nas diversas fases da sua existência, conforme explicado anteriormente.

Existe um pressuposto teórico de que são múltiplas as instâncias culturais que nos ensinam e que os espaços não formais de educação desempenham papel significativo na construção das subjetividades e das identidades dos sujeitos sociais. Dentre tais espaços educativos não formais que legitimam formas de ver e saber, os museus ocupam um lugar de destaque como espaços que guardam e promovem memórias e patrimônios culturais e que instituem identidades de determinados povos. Assim sendo, os museus jogam um papel importante no processo educativo, sobretudo para as camadas mais novas. Entretanto, como referido anteriormente, o Museu de Artes Decorativas expõe apenas utensílios que ajudam a narrar uma parte da história colonial escravista – a dos moradores da Cidade de Pedra e Cal –, preterindo o “outro lado” da mesma moeda (a Cidade de Macuti). Tal fato abre espaço para o que muitos teóricos chamam de marginalização de outras sociedades no processo de reconstrução da história da Ilha de Moçambique, quiçá do mundo pelo seu estatuto de patrimônio mundial da humanidade atribuído pela UNESCO em 1991, obedecendo os seguintes critérios:

Figura 3 – Foto do Palácio de São Sebastião.



Fonte: Abdul Tauazir.

Figura 3A – Foto da entrada para o Museu de Artes Decorativas.



Fonte: Abdul Tauazir.

CRITÉRIO (IV): a cidade e as fortificações da Ilha de Moçambique são exemplos excepcionais da arquitetura e técnicas de construção, onde as tradições locais, a influência portuguesa e, até certo ponto, a influência árabe e indiana se amalgamam. Alguns materiais usados e a persistência dos princípios decorativos ilustram uma etapa significativa na história humana. A tipologia da arquitetura tradicional do Macuti demonstra a coexistência de dois

diferentes estilos arquitetônicos ao longo do tempo e no espaço (ICOMOS, 1991).

CRITÉRIO (VI): a comunidade da Ilha de Moçambique está intimamente associada à história da navegação no Oceano Índico. A Ilha desempenhou um papel único nas ligações intercontinentais, com importância histórica mundial relacionada com o desenvolvimento e estabelecimento de rotas marítimas entre a Europa Ocidental Portuguesa e o subcontinente indiano. A riqueza do patrimônio intangível, também relacionado com os aspectos tangíveis da ilha, reflete as interações entre pessoas diferentes, desde tempos imemoriais (Ibidem).

Pode-se observar então que foram levados em consideração tanto aspectos geográficos (a paisagem natural da ilha e baía envolvente) como suas edificações e sua diversidade cultural resultante das trocas de práticas dos diferentes grupos que ocuparam a região por mais de cinco séculos. Sua paisagem cultural compõe assim um todo vivo e dinâmico, que compreende práticas culturais em estreita interdependência com as materialidades produzidas pelos grupos sociais e com as formas e dinâmicas da natureza, em especial sua característica insular.

No que diz respeito aos museus, cabe lembrar a afirmação de Mário Chagas (2006) de que os museus não são inocentes, mas lugares de memória e de esquecimento, de poder e de silêncios, que tanto podem atuar hierarquizando culturas e identidades, quanto contribuindo para colocar em circulação representações alternativas sobre diferentes grupos sociais, étnico-raciais e culturais.

Nesse sentido, as instituições museológicas não somente dizem coisas sobre o passado, mas naturalizam formas de ver o mundo, legitimam, apagam, hierarquizam e ordenam culturas e identidades e podem ser interpretadas como espaços políticos, de disputas de representação, começando pelas representações atribuídas aos objetos pelos próprios técnicos desses espaços culturais, pela participação ou não das comunidades onde se encontram inseridos, pelos patrocinadores das exposições e ainda pelos demais públicos que visitam essas

instituições. De acordo com os estudos recentes da Nova Museologia, os museus exercem uma função social e cultural que vai além da simples preservação dos bens culturais, uma vez que se constituem em espaços privilegiados para a construção de narrativas e representações que contribuem na constituição de subjetividades e identidades. Vale destacar que novos projetos museais e expositivos que valorizam e dão visibilidade às memórias e às histórias dos afrodescendentes têm conquistado cada vez mais espaço nos museus brasileiros.

Entretanto, diante do que se pode observar no interior do Museu de Artes Decorativas da Ilha de Moçambique e pela sua dinâmica, pode-se constatar de forma clara que há uma invisibilização da história das populações autóctones que, na sua maioria, reside na Cidade de Macuti.

Figura 4 – Fotos de alguns móveis expostos no Museu de Artes Decorativas de Ilha de Moçambique.



Fonte: Abdul Tauazir.

Entendo que a investigação e divulgação das memórias, da história e da cultura da comunidade negra e com menos posses financeiras não são assuntos que dizem respeito apenas às populações negras, mas se constituem em um tema que interessa a toda a sociedade, na medida em que contribuem para a desconstrução de preconceitos e estereótipos étnico-raciais e no combate ao racismo e à discriminação étnico-racial.

Figura 4A – Fotos de alguns móveis expostos no Museu de Artes Decorativas de Ilha de Moçambique.



Fonte: Abdul Tauazir.

Para o sociólogo Stuart Hall (1996) as coisas não possuem um significado intrínseco, essencial, mas construímos o significado delas utilizando-nos de sistemas de representação e classificação. Para Hall, a importância das palavras, expressões, convenções vêm dos significados que elas produzem e fazem circular na cultura. Trata-se, portanto, de investigar o poder instituidor das representações sobre o negro nos museus e seus possíveis ensinamentos. Nessa ordem de ideias, penso que é somente através da maneira como o termo “negro” é representado e imaginado nos discursos, em situações históricas específicas. Assim, torna-se fundamental abordar como a historiografia da ilha tem tratado as questões relativas à história e à cultura dos negros moradores do Macuti e, particularmente, discutir a invisibilidade social e simbólica dos mesmos.

A análise cultural das estratégias de representação mais recorrentes sobre os autóctones no Museu de Artes Decorativas procura investigar o potencial pedagógico das representações construídas nesse museu através das imagens visuais e dos móveis e outros utensílios domésticos expostos. Na perspectiva dos Estudos Culturais, as representações culturais são produtivas, veiculadoras não apenas de conhecimento, mas de modos de ser que contribuem na constituição de subjetividades e identidades.

Portanto, mapear as representações sobre os autóctones nessas exposições museais significa refletir sobre o caráter formativo dessas representações, na medida em que interpelam os sujeitos de múltiplas maneiras e contribuem para a constituição de suas subjetividades e identidades.

A arquiteta Ceres Storchi (2002) argumenta que as exposições museais envolvem a construção de narrativas artísticas, históricas, sociopolíticas, antropológicas e científicas, de forma que os dados sobre a equipe que planeja e executa uma exposição, bem como informações sobre financiamentos e patrocínios são importantes para o entendimento das narrativas ali construídas.

Contudo, no caso da exposição permanente do Museu de Artes Decorativas, nota-se uma total ausência de elementos que, ao meu ver, poderiam ajudar a narrar a história da ilha como um todo. Da mesma forma que estão lá patentes os objetos “coloniais”, alguns dos quais ilustrados na Figura 4, poderiam também ser expostos elementos da cultura material local, a exemplo dos tambores, fotografias ou quadros ilustrando tarefas quotidianas das populações autóctones, instrumentos usados na pesca que afigura-se como a principal atividade de renda das famílias, entre outros.

Figura 5 – Foto de um confeccionador de macuti em Mussoril.



Fonte: Guido Dowsley.

Figura 5 – Foto de um grupo de mulheres numa cerimônia religiosa feminina localmente conhecida por *tikhiri*.



Fonte: acervo digital suaíli.

O que as representações do Museu de Artes Decorativas ensinam sobre as comunidades autóctones?

Existe, no seio de vários teóricos, um entendimento que as exposições museológicas têm um potencial pedagógico para além dos projetos declaradamente de “ação educativa”, e este estudo se interessa por identificar significados e sentidos sobre as comunidades autóctones produzidos nesse espaço museal.

Antes de mais, e como fiz referência anteriormente, importa referir que hoje a distribuição da população da Ilha de Moçambique mantém-se, estruturalmente, quase a mesma. A Cidade de Pedra e Cal, com um pouco mais de 400 construções, encontra-se em ruínas ou em recuperação essencialmente para fins turísticos e provisão de serviços sociais básicos oferecidos pelas autoridades governamentais (cartório, posto policial, escolas, centros de saúde, museus etc.), assim como igrejas, restaurantes e lojas. Os novos habitantes são uma pequena burguesia ligada aos serviços, governo local e cidadãos estrangeiros, pouco mais de 2.000 habitantes. Os últimos, na maioria europeus ou de origem europeia, associam-se, sobretudo, às atividades turísticas, isto é, alojamento, restauração e comércio.

A Cidade de Macuti é, pelo contrário, superpovoada. Em menos da metade da ilha erguem-se cerca de 12 mil construções, assombradas pelos mesmos problemas da era colonial, sobretudo a deficiência de planejamento e saneamento do meio. A grande maioria dos cerca de 18 mil habitantes da ilha reside nessa área, onde as relações sociais são mais intensas, trabalhando no pequeno comércio informal e na pesca.

Para essa reflexão, importa trazer o conceito de Pedagogias da Racialização elaborado por Gládis Elise Pereira da Silva Kaercher (2010), que contribui para problematizar os efeitos de sentido produzidos pelas pedagogias da racialização.

Kaercher (2010) argumenta que há uma pedagogia da racialização em funcionamento na sociedade brasileira, que ensina que o pertencimento racial está relacionado a questões fenotípicas, a características físicas que demarcam a raça/cor das pessoas. Essa demarcação, a partir de características físicas, atua naturalizando o processo de pertencimento étnico-racial e a cor da pele passa a ser vista como fator determinante da pertença racial. A partir desse entendimento, a identidade racial se estabelecerá de uma maneira fixa e essencialista. A autora salienta, ainda, o aspecto político das pedagogias da racialização que “evidencia embates e disputas que são, em última análise, embates de e por poder: o poder de se representar, de ocupar a centralidade das narrativas e de dizer sobre e para o outro” (KAERCHER, 2010, p. 91).

Os estudos de Kaercher contribuem para pensar os modos distintos como as representações relativas à raça estão também presentes nos museus e atuam na constituição de identidades e subjetividades negras. Mas para o caso específico da ausência de uma representação das comunidades autóctones negras residentes do Macuti no Museu de Artes Decorativas da Ilha de Moçambique vai além da questão racial. Sendo uma antiga colônia portuguesa, à semelhança do Brasil, Moçambique debate-se com problemas sérios das desigualdades sociais profundas que se afiguram como estopim para a marginalização de determinadas camadas sociais. Para uma eventual estabilidade da ordem social, penso que há um chamamento de toda sociedade, independentemente da raça, condição financeira, nível acadêmico, para que cada um ao seu nível contribua para a reposição da justiça social.

Referências

CHAGAS, Mário. *Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade*. Chapecó (SC): Argos, 2006.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 68-75, 1996.

INTERNATIONAL COUNCIL OF MONUMENTS AND SITES: Nomination of Island of Mozambique for inclusion in the world heritage list 1990-91.

STORCHI, Ceres. O espaço das exposições: o espetáculo da cultura nos museus. *Ciências & Letras*, Porto Alegre (RS): Fapa, n. 31, p. 117-126, jan./jun. 2002.

KAERCHER, Gládis Elise Pereira da Silva. Pedagogias da racialização ou dos modos como se aprende a “ter” raça e/ou cor. *In: BUJES, Maria Isabel Edelweiss; BONIN, Iara (org.). Pedagogias sem Fronteiras*. Canoas (RS): Ulbra, 2010.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Convenção do Patrimônio Mundial, 1999. IPHAN. *Cartas Patrimoniais*. IPHAN, 3. ed. 2000.

TERRITÓRIO E AÇÃO NA PEQUENA ÁFRICA



QUILOMBO PEDRA DO SAL: HERANÇA AFRICANA DO PORTO, DO SANTO E DO SAMBA¹

Luiz Carlos Torres

O quilombo é a *Áfricabaianacarioca*

O quilombo, propriamente dito, é a Pequena África. E a Pequena África é o Quilombo Pedra do Sal. O território negro Pedra do Sal é o epicentro dessa identidade. Quando pensamos na favela, ela é o Morro da Providência; consideramos que esse lugar, modelo para pensar a habitação popular e fruto do momento de carestia da capital da República no final do século XIX, nasce dentro do quilombo, digo, Pequena África.

Na minha opinião, essa identidade africana, construída nesse espaço que temos como a referência de uma identidade negra, é uma identidade que circula pela favela, circula pelas regiões mais baixas, no espaço do cais do porto, é uma identidade dos lugares que vão criar matrizes e informações sobre a forma de cultura através da religiosidade.

Por exemplo, as diversas casas de santo que já estavam nesse território desde o final XIX existiam por legado das oferendas que eram realizadas na Pedra, que vinham desde o século XVIII, mas foram sendo aos poucos transferidas. Essas casas são a representação de uma matriz africana e às vezes é muito forte a presença de símbolos da cultura original, da religiosidade africana, principalmente a que passa pela Bahia e vem para o Rio de Janeiro, como o Opô Afonjá. A última grande forma simbólica disso é os “Filhos de Gandhi”, que não é do Rio de Janeiro, é da Bahia, mas o daqui é tão importante e tão valoroso quanto o de lá, a gente tem essa conexão.

Eu fiz uma canção chamada *Áfricabaianacarioca* que é um samba composto na época em que a gente estava discutindo a

¹ Texto baseado em entrevista concedida pelo autor aos organizadores do livro.

questão quilombola, em 2006. A professora Hebe Mattos e a professora Marta Abreu até puseram essa letra do meu samba no relatório* que fizeram, ilustrando a discussão que estávamos levantando naquele momento. Como eu sou um sambista e filho de sambista (Neném da Favela), a gente apresentou esse em que eu falava sobre essa importância, essa conexão que nós temos com essa identidade baiana. Não que eu quisesse substituir a expressão Pequena África por “Áfricabaianacarioca”, mas é como um ajustamento contemporâneo que acrescenta um valor a mais ao que a Pequena África carioca por si só já representa. Portanto, o samba, o relatório e os documentos podem ser associados...

Os simbolismos que estão representados na letra do meu samba têm uma grande conexão com a nossa afirmação do coletivo quilombola, com a discussão sobre o quilombo que as professoras doutoras que assinaram o relatório encomendado pelo INCRA propuseram; foi um adendo positivo para a confirmação da nossa proposta de titulação da Pedra do Sal como quilombo urbano.

O legado ancestral no processo de titulação

As professoras Eliane Catarino (antropóloga), Marta Abreu e Hebe Mattos (historiadoras) são as responsáveis pelo relatório. A minha participação foi como um personagem, uma pessoa da comunidade, nascida e criada aqui nessa região, com toda essa cadeia de ancestralidade e que conta sua história. O termo usado por elas “Porto do Santo e do Samba” foi citado por mim para a professora Martha Abreu. Minha mãe estava viva na época e contou a história do ponto de vista dela, assim como outras pessoas da nossa família e de famílias que estavam construindo esse conceito de recuperação da memória da Pequena África. Embora pareça brincadeira, mas de muito fundamento, a “Áfricabaianacarioca” é uma reafirmação da importância da Pequena África no Rio de Janeiro.

Às vezes temos alguns encontros com personagens da Bahia que entendem muito bem o nosso discurso e admitem essa conexão.

Para se ter uma ideia, vamos pegar a questão dos malês, que aconteceu na década de 1930: negros que foram obrigados a sair da Bahia, saíram de Salvador e vieram para o Rio de Janeiro. E em que lugar eles vão ficar? Ali na Pedra do Sal. Então, temos todos os vínculos que você possa imaginar dessa ancestralidade negra, com toda a sua complexidade. Vou dar um exemplo: a própria natureza da nossa identidade dentro da África pode nos ligar a outras formas de representação da cultura, como é o islamismo, que pode ter vindo para cá através dos malês. Agora, ainda não sabemos exatamente o que é tudo isso, o que esse legado produziu em geral, pois ainda estamos buscando e tentando reconstruir esse legado.

Eu acho que ainda existe muito ponto cego nessa discussão, nas coisas que aconteceram aqui na virada do século XIX para o século XX, mas o certo é que construímos um território importantíssimo para a manutenção da história da cidade e do país; não é à toa que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) faz do Cais do Valongo a representação desse processo.

Um milhão de africanos vieram para cá de forma absurda e involuntária; isso gerou um enorme contingente de pessoas para atender às demandas do mercantilismo e da produção em diversos lugares: o ouro nas Minas Gerais, o açúcar, o café... Mas, e o povo que ficou para atender à demanda da manutenção dos trapiches do porto? Esses, no futuro do trabalho livre, do pós-escravidão, vieram a ser os estivadores entre os diversos modelos de trabalhadores portuários; foram eles que supriram a mão de obra de trabalho na região que se tornaria o Porto do Rio de Janeiro depois. E em sua grande maioria eles são pretos, principalmente do sindicato denominado “Resistência”.

Quando você ouve a história oficial do trapiche do padre Francisco da Mota, eram pretos os que estavam lá trabalhando, e não brancos. E esses pretos viviam onde? Onde é a senzala urbana que as pessoas não citam? Então, nós somos esse povo, que ficou mais solto do que os que foram enviados para outros estados e, de certa maneira, esse é o grupo que vai aflorar e vai definir uma forma e uma identidade de ser no Rio de Janeiro.

Os principais parceiros na luta quilombola no Rio de Janeiro

Eu acho que a universidade tem um papel importante, principalmente quando há professores preocupados com uma discussão como essa. Para eles, há coisas que são novidades também. Eu não tenho dúvida que as próprias professoras Hebe e Marta se depararam com muitas novidades nessa construção do nosso relatório, muitas coisas que vieram a somar na visão delas.

Tivemos essa troca com o pessoal da Universidade Federal Fluminense (UFF) e tivemos uma troca boa com o pessoal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), que nos deu sustentação para mantermos a luta jurídica contra a Igreja, muito forte inicialmente, e contra o próprio Estado brasileiro que às vezes custa a aceitar a nossa posição. Hoje, o advogado do Quilombo Pedra do Sal (cuja razão social associativa é ARQPEDRA) é o jurista Humberto Adami – presidente da Comissão da Verdade Contra a Escravidão Negra.

Nós estamos neste momento, em que o Estado brasileiro não acata nada, só tira direitos... Com o governo anterior também tínhamos dificuldades políticas, isso faz parte do jogo, mas queremos ter a liberdade de poder atuar.

Precisamos mostrar aos gestores as nossas lutas, as nossas demandas, o que não está sendo atendido e brigar por isso. Mas precisamos ter um espaço democrático; nós acreditamos na democracia plenamente, acreditamos que essa coisa só é formada em diálogo. Com a Constituição de 1988, a causa quilombola teve ganhos e temos conseguido manter uma pauta jurídica, uma pauta legislativa, uma pauta social, uma pauta que ainda está andando. Claro que tudo pode ser melhor encaminhado, numa orientação de um governo mais democrático, de um governo em que os membros sejam sensíveis a nossa causa.

O fato é que estamos propondo isso há duas décadas. Em 1999, quando o governo Fernando Henrique propunha a questão do Brasil quilombola, nós, Damião, Lucinha e eu já estávamos discutindo quilombo aqui na Pedra do Sal e ninguém sabia.

No setor sindical do porto, alguns representantes foram sensíveis, outros nem sabiam, não discutiam isso e viviam na ig-

norância; era comum escutar “ah, nunca ouvi falar disso”. Pessoas da comunidade que hoje estão falando em quilombo, e até se apresentando como lideranças, não sabiam do que se tratava quando conversávamos em 2000, 2004. Um valor que a gente tem no quilombo desde o começo é que nós nunca “nos vendemos”, nós nunca nos deixamos ser levados por interesses econômicos. Para mim é muito importante.

Quilombo da Pedra do Sal é a Pequena África: uma só utopia

A demanda do quilombo é a demanda do Brasil. Demanda pelo fim e a extinção do racismo.

Aqui também queremos a vida boa que o branco tem. Eu não quero mais ficar brigando com todo mundo sobre uma coisa que é óbvia, não quero ter que “matar um leão por dia” para sobreviver. Preciso de direitos. Se o Estado não me dá, eu preciso recuperar isso em algum momento. Eu não queria mais discutir cotas; alguém já falou que “a política de cotas é importante porque essa sociedade depende de pessoas que não querem mudar nada e a gente precisa mexer com essas pessoas”. As cotas, enfim, vieram e trouxeram essa discussão, pois, até quem não pensava nisso antes teve que encarar o fato de que o Estado criou um processo de exclusão histórica; nós já nascemos na exclusão e vivemos na exclusão. Talvez essa seja a grande vitória do “Estado brasileiro”, das elites de perfil colonizador: ter criado um país de exclusão e da falsa democracia racial!

Portanto, a nossa utopia talvez seja construir inclusão, ou construir um país de todos, e eu vejo a Pequena África como um símbolo disso. Eu não consigo ver de outra forma. Todo e qualquer tipo de manifestação que se opõe ao racismo, que se opõe a esse modelo que foi criado de exclusão, ele, por si só, já é um projeto importante. Seja aqui, seja no Candeal com o Carlinhos Brown, com quem quer que seja, com qualquer comunidade que tenha esse pensamento, que queira transformar os seus habitantes, os seus elementos em elementos naturais, de vivência natural, num país para todos.

O principal entrave para que isso aconteça é a ignorância da elite brasileira, que construiu o país da forma que foi, na exclusão. Essa elite está aí, ela não saiu do lugar, a gente não precisa ir nem muito longe, ela está aí, toda fora do armário (depois da eleição do Bolsonaro). E o capitalismo, claro, é um entrave porque ele tem um objetivo muito claro, lucro e mais lucro, nem sempre ele é humanista. Eu sou um homem preto, nascido num país racista. Eu tenho a plena consciência disso. Então, antes de quebrar quaisquer outras amarras, eu tenho que quebrar essa amarra em que estou inserido. Eu tenho filhos pretos, minha filha vai ter filhos pretos. Mesmo se ela casar com um branco, ela vai continuar tendo filhos pretos. Assim, então tenho que brigar para este país ser igualitário, isonômico em geral. Se não, não dá.

*Nota dos organizadores – O entrevistado se refere ao documento intitulado “Relatório histórico-antropológico sobre o Quilombo Pedra do Sal em torno do samba, do santo e do porto”. O trabalho foi realizado pelas professoras Hebe Mattos e Martha Abreu, (Labhoi/UFF) para o Ministério do Desenvolvimento Agrário, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em 2007, como o Relatório Técnico de identificação e delimitação da comunidade remanescente de Quilombo Pedra do Sal.

UM OLHAR PARA AS DISPUTAS NO TERRITÓRIO DA PEQUENA ÁFRICA¹

Mauricio Hora

O olhar da fotografia e os desafios da pesquisa

Eu andava muito no morro com meu pai – eu era uma criança que passeava o morro todo. E comecei a fotografar muito cedo. E eu tinha uma angústia muito grande porque a minha relação com a fotografia, o que eu via no jornal acontecer com a minha comunidade, era muito cruel. Era uma fotografia sempre policial.

O que eu achava interessante eram os filmes. Muitos filmes foram rodados na Providência. Então, quando aparecia a Providência num filme a gente se identificava, então achava bacana. *O assalto ao trem pagador*, *Se segura malandro*, e diversos outros filmes que eu assistia, o espaço da Providência era muito usado, e eu não sabia nem por que. Ladeira do Farias, Ladeira do Barroso eram frequentemente usadas para *sets* de filmagem.

Fui criado naquele ambiente ali, convivia com aquela coisa toda e tinha uma relação com fotografia um pouco mais próxima da parte técnica, porque um tio meu era fotógrafo, mas ele não deixava eu me aproximar do material. Quando eu entrava no laboratório, ele não deixava mexer em nada e nem podia vê-lo trabalhando, mas eu achava aquilo fascinante. E foi aí que comecei a fotografar.

Em 1994, 1993, mais ou menos, eu vim a descobrir que o Morro da Providência fazia 100 anos. E comecei uma investida em cima da história... no fundo, abri um baú que eu não consegui fechar até hoje, riquíssimo. Eu ia para os acervos, para os arquivos, e fui descobrindo cada vez mais coisas. Naquela época, os arquivos eram muito mal organizados, você não achava

¹ Texto baseado em entrevista concedida pelo autor aos organizadores do livro.

o que procurava: por exemplo, você procurava “barraco” mas a foto que você queria estava em “deslizamento”; você procurava “deslizamento” e a foto estava em “favela”, e assim por diante. As várias formas de organizar os arquivos acabavam inviabilizando a pesquisa.

Definição da Pequena África e pertencimento

O território da Pequena África está dentro do Quilombo da Pedra do Sal. Existe uma confusão muito grande no que é o território, dimensão e tal. Compreende-se que ele vem da Gamboa, Praça Mauá, Pedra do Sal e dando a volta ali pela Rua Camerino até a Praça Onze. Mas toda essa região está dentro do Quilombo da Pedra do Sal, ou seja, a Pequena África está dentro do Quilombo da Pedra do Sal, e se você for buscar legitimidade disso, o quilombo é mais legítimo do que a Pequena África. O quilombo tem documento, a Pequena África não tem documento; não existe documento da Pequena África a não ser a fala do Heitor dos Prazeres.

Quando a gente passa a discutir o quilombo, a gente discute sobre algo que já existia, só precisava ser legitimado. O Cemitério dos Pretos Novos já existia, só que estava sumido. Então, tudo isso que vem aparecendo, vem ressurgindo, é afirmação, questão de afirmação. A legitimidade da nossa história é incontestável. O Luiz Torres, o nome do avô dele está dentro do *pier* da Pedra do Sal, ele era trabalhador. Então, o que legitima o quilombo é o trabalho, autoafirmação, religiosidade, cultura. A gente tinha tudo isso, não tinha como negar.

Disputas atuais pelo território

Bom, a gente tem muitos aliados, a justiça foi uma grande aliada nossa, como também alguns pesquisadores, que nos trouxeram legitimidade. Mas isso dentro da comunidade realmente é muito pouco, porque “é um bando de negros disputando território”. A gente sempre ouve aqui deles mesmos: “É negro, cara; negro tem direito a quê?”. Nem para eles, nem

para a gente aqui, negro não tem direito a nada. Então, essa é a principal dificuldade nessa história toda. Hoje, a gente não precisa afirmar, não precisa provar mais nada disso, porque já está escrito. Estamos só esperando a sentença e é isso aí². Mas, o que complica para a gente é que o território hoje está muito ocupado pelo tráfico. Tem gente fazendo registro de imóvel do quilombo, tem muita gente que não é quilombola e está morando no território. Pessoas que não têm nada a ver com a nossa história, hoje estão ali na Pedra do Sal, fazendo evento porque dá dinheiro. A maioria dos eventos que fazem não têm nada a ver com a nossa cultura, não têm nada a ver com o que a gente fazia antes.

A diferença é que hoje a nossa região tomou uma proporção urbanística muito grande. Então, tem a Pedra do Sal como um polo potencial de cultura muito expressiva e, para muita gente, nessa coisa grandiosa não cabe um “bando de neguinho”. Não cabemos ali, dentro do que está sendo promovido hoje. Mas quando começamos a discutir o Quilombo da Pedra do Sal, quando ali chegamos, não tinha nada acontecendo, era um lugar morto.

A gente trouxe aquilo que está ali, só que a nossa roda de samba não era comercial. Então quando começa um processo comercial no lugar, esse lado comercial vai se sustentando, vai crescendo. A prefeitura entra quando ela acha que aquilo ali ficou interessante dentro daquele viés, começa a dar apoio. A nossa roda de samba ia até no máximo 11 horas da noite; a prefeitura deu suporte para uma roda de samba que vai até às 5 horas da manhã. Não é culpa nossa o que está acontecendo hoje: a Pedra do Sal é tombada e o que se vê é um descaso muito grande sobre o tombamento.

Dentro da política de patrimônio, a prefeitura passa a ser tutora. Mas nunca foi ideia da prefeitura [a valorização do bem]; as ideias partiram da gente. Por exemplo, o Museu da História e Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB) parte da gente, não parte da prefeitura, foi ideia nossa. O grande problema é que quando essas ideias começam a tomar curso, passam a ser de deliberação

² **Nota dos organizadores:** a sentença mencionada refere-se ao processo de titulação/posse das terras do Quilombo Pedra do Sal.

da prefeitura. Todo aporte, todo controle é a prefeitura que faz. E como a prefeitura depende de gestão, entra uma gestão e desconstrói toda a nossa articulação.

Nesse processo, foi convocado um grupo de pessoas com o apoio da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Porto (CDURP) e, nesse caso, quem foi chamado não tinha nada a ver com a nossa luta, porque eram pessoas que não brigavam... um grupo de pessoas que estão dentro do território, mas que não brigam. Você quer vir e quer ficar bem no território, o que você faz? Pega pessoas que são passivas, que não brigam. E aí você vai se fortalecer dentro do território. Só que, na hora em que o “bicho pega”, aquela pessoa não tem nenhuma força. E foi o que aconteceu: todo mundo que chegava aqui ia até a CDURP, não chamavam o Damião³, nem pensaram em chamá-lo para uma discussão. Pois bem, quando a gestão da prefeitura passada começou a discutir o MUHCAB, ela não considerou chamar a gente, do quilombo, para discutir. E quando, enfim, quiseram dialogar conosco foi para legitimar um dinheiro que já tinha sido gasto. Os gestores consideraram formar um conselho e eu nem queria fazer parte. Foi Damião que disse: “Vamos fazer parte e tal”. A gente se desdobrou de novo para atender à demanda, quando eis que a secretária sai do cargo e a coisa se perde. Cansamos de ouvir de lá: “Vamos fazer de novo! Nós tivemos uma ideia!”. E nós aqui tendo que resistir e dizer: “Não, isso aí já existe, vocês não tiveram ideia nenhuma, essa ideia é nossa”, a gente já ia pensando isso!

Numa ocasião, o Guran⁴ convocou uma reunião com muita gente e quase não chamou o quilombo, mas eu fui. Ele estava falando sobre o dossiê que estava sendo feito para candidatura do Cais do Valongo, e tinha muita gente da comunidade, lá do Morro da Conceição, muitos atores locais, gente que veio trabalhar nessa região. Eu chamei o Guran num canto e falei: “Guran, de fato quem você acha que vai ficar aqui depois? Quem

³ **Nota dos organizadores:** aqui o entrevistado se refere a Damião Braga, liderança do Conselho Diretor do Quilombo Pedra do Sal, membro titular do Comitê Gestor do Cais do Valongo, Patrimônio Mundial.

⁴ **Nota dos organizadores:** o entrevistado refere-se a Milton Guran, antropólogo que presidiu a escrita do Dossiê de Patrimonialização do Cais do Valongo apresentado para a UNESCO no âmbito da candidatura do Sítio Arqueológico e Histórico como Patrimônio Mundial.

tem direito? Quem tá seguro aqui? Qual é a família que está segura aqui na região? Só existem 25 famílias seguras na região, em toda essa região que é o Quilombo da Pedra do Sal, na qual não se pode vender o imóvel”.

Quando uma obra entra aqui... casas no Morro da Dona Conceição que valiam R\$200.000,00 passaram a ser vendidas por R\$700.000,00 ou R\$1 milhão. Tinha gente comprando, só gente de fora. O quilombola não pode vender sua casa, nosso território vale uma fortuna, a gente tem casas de mais de 600 metros quadrados, mas a gente não vai poder vender quando estiver tudo acertado.

Então, quando a “grana” veio, começaram a vir os interesses; veio muita gente para cá, o Movimento Negro veio também discutir o território. O próprio Movimento Negro veio de uma certa forma contra o quilombo, porque ele já tinha sua luta e, claro, nós estávamos também inseridos dentro desse movimento negro, só que a nossa luta aqui é territorial, ela é diferenciada.

Há umas ocupações interessantes que discutem bem o território e se instalam de uma forma bacana, mas muita gente veio nessa onda aproveitando a coisa toda de Pequena África, de quilombo, de que “aqui a gente tem um quilombo”. Sendo quilombola já é tão difícil, imagina você só “dizendo” que é quilombola.

Então, a gente está dentro dessa, a gente não está brigando com o território, nossa briga não é no território, nossa briga hoje é judicial. Tem gente que diz que um prédio (no território do Quilombo da Pedra do Sal) é de propriedade dela... “então, tira do processo”. A gente, como liderança, vive essas confusões, mas como é que eu vou tirar de um processo federal? A pessoa entrou, invadiu, tomou conta e diz que é dela, consegue fazer documento e tudo. Então a coisa anda nesse pé; eu não tenho tempo de brigar pela Pequena África, tenho tempo de brigar pelo morro.

O CIRCUITO DE HERANÇA AFRICANA: UM DIÁLOGO COM A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL

Carla Nogueira Marques

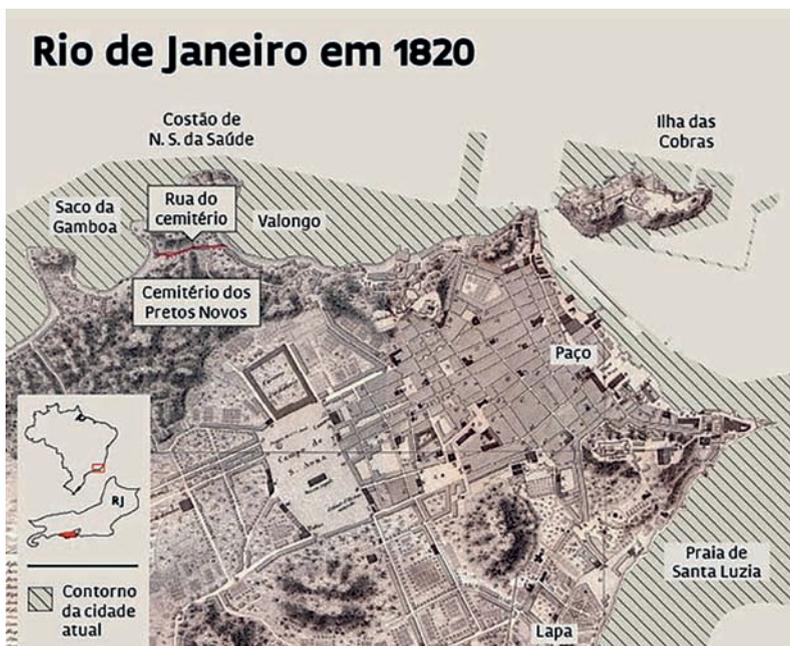
Do Complexo do Valongo ao Circuito de Herança Africana

Em 1763, a cidade do Rio de Janeiro passou a ser sede do vice-reinado e com isso houve uma valorização do porto, que passou a ser o mais importante, superando os portos da Bahia e de Pernambuco. O comércio de escravizados era feito na Rua Direita, na Alfândega, onde os africanos desembarcavam na área da cidade onde se encontravam o Palácio dos Governadores e as principais repartições públicas, próximas aos armazéns e às residências dos grandes comerciantes escravagistas.

A centralização política, religiosa e administrativa na Praça XV, ao lado do mercado de escravizados, sugeriam às elites da cidade vulnerabilidades sanitárias, trazendo riscos de contaminações por contato com africanos recém-desembarcados, ou contato com revoltosos e sublevações dos negros que ali se concentravam. A elite portuguesa não queria que escravizados, negros e comerciantes se aproximassem ou se reunissem no centro político.

O Complexo do Valongo foi sendo formado a partir da segunda metade do século XVIII com a transferência do mercado de escravos da Rua Direita, atual Rua 1° de Março, para a Região do Valongo, constituído pelo mercado de escravizados, Cais do Valongo, Hospital do Lazareto e Cemitério dos Pretos Novos. Para Honorato (2008), o Complexo do Valongo foi criado para tirar os negros do Centro do Rio, pois eles eram vistos como ameaça à saúde, carregadores de doenças e um perigo à ordem pública.

Figura 1 – Complexo do Valongo.



Fonte: <https://4.bp.blogspot.com/-vY3KvwGMD0Y/WeiYPV6zv0I/AAAAAAAA-AXYM/CHywi-Plllc4EhdXH9cAwUswd5w1sb03ACLcBGAs/s1600/02->

Questões que envolviam a transferência do mercado de escravos para a periferia da cidade se tornaram foco de tensões entre diversos segmentos do comércio escravagista. Enquanto os compradores residentes da cidade eram a favor da manutenção da atividade na Rua Direita, os senhores de engenho defendiam sua mudança, visto que a proximidade dos primeiros aos armazéns do Centro traziam benefícios quanto à compra dos melhores escravos (2008).

A transferência do mercado de escravizados da Praça XV para o Valongo alterou as relações de poder e o controle sobre o espaço da cidade, dando início à formação socioespacial da Zona Portuária do Rio de Janeiro. De acordo com Gianella (2015), com a formação do complexo escravagista do Valongo, se identificam concomitantemente mecanismos disciplinares sobre os corpos individualizados e aqueles implicados com o controle da espécie, da população, denominado por Foucault de Biopolítica, que vai se ocupar dos processos biológicos relacionados ao homem-espécie, estabelecendo sobre os mesmos regulamentações coletivas.

Foucault enuncia duas tecnologias de poder que se diferenciam, mas que não se excluem na sociedade escravagista; ao contrário, atuam num movimento de mútua potencialização. A técnica disciplinar centrada no corpo, manipulando o corpo para produzir efeitos individualizantes, tornando-os úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, uma segunda técnica, centrada no comportamento da população.

A perspectiva foucaultiana assume que as relações de produção da vida material engendram as relações de dominação do sistema punitivo, orientadas para reconstruir e construir o corpo como força produtiva, ou seja, como poder produtivo e como força submetida, mediante constituição de um poder político sobre o poder econômico do corpo (SANTOS, 2006, p. 2).

Considerando a violência engendrada nesse espaço, é importante reconhecer um contexto relacional, possibilidades de situações e de contranarrativas. Desigualdade e oposição de forças não implicam a destruição de elementos antagônicos. Diante do outro antagônico se identificam estratégias que podem desembocar em provocação, incitação ou sedução.

Em razão do descuido e da falta de organização no momento da venda dos escravizados, os comerciantes sentiram a necessidade de um novo local para operarem o mercado, pelo menos mais ordeiro, onde pudessem chegar com presteza assim que um navio negreiro aportasse. Pelo visto, a reclamação dos senhores de engenho não surtiu efeito, pois o mercado continuou a funcionar ali até a administração do marquês de Lavradio (PEREIRA, 2013).

Em 1774, o marquês de Lavradio determina, portanto, a transferência definitiva do comércio de escravizados para o Valongo, dando advertências de que os negros novos vindos de navios africanos não fossem conservados no Centro da cidade, e que eles, após sofrerem inspeção, fossem imediatamente levados ao sítio do Valongo, onde se conservarão desde a Pedra da Prainha até a Gamboa, lugar no qual, além de tratarem de doenças, enterravam suas vítimas (PEREIRA, 2013).

O discurso evocado por Lavradio contribuiu e reforçou o pedido dos senhores de engenho por um novo local mais

ordenado, ao mesmo tempo em que esse fato se insere em um novo projeto de remodelação da cidade e da limpeza urbana (PEREIRA, 2013).

Com relação ao processo de transferência do mercado de escravos, Honorato (2008, p. 74) descreve:

Uma vez desembarcados e cumpridas as formalidades legais da alfândega, os escravos novos deveriam ser reembarcados e conduzidos ao Valongo, onde se chegava através do Cais do Valongo, situado numa enseada a noroeste da cidade, na Freguesia de Santa Rita. O Valongo, localizado entre o outeiro da Saúde e o Morro do Livramento, poderia também ser atingindo pelo chamado caminho do Valongo que ia em direção ao mar passando entre os morros da Conceição e [do] Livramento. O chamado ‘mercado’ não era uma grande construção ou espaço coletivo usado para negociar, como muitos acreditam, mas [compreendia] casas comerciais separadas, situadas dos dois lados de algumas ruas.

A mortalidade escrava, assim como as epidemias que assolavam a Corte, motivou um clamor contra o mercado praticado na Rua Direita; nele o comércio não era atacado diretamente, e sim o local e a forma como eram praticadas as vendas. Abreu e Mattos (2007, p. 7) tecem a seguinte análise sobre o tema:

As palavras do vice-rei demarcam nitidamente o novo local destinado à venda dos africanos que chegavam: a Pedra da Prainha (Pedra do Sal) até a Gamboa. Ali, confinados neste local da cidade, que se protegia através dos morros da Conceição e [da] Providência, esperariam a venda, se recuperariam da viagem e das doenças; e poderiam ser enterrados, caso não resistissem. A ideia é que não contaminassem a cidade e, ao serem vendidos, saíssem diretamente pelo mar, através dos trapiches e ancoradouros da Prainha e Valongo.

A lógica do tráfico de africanos nos leva a inferir que no entorno do mercado foram instalados comércios que, de alguma forma, alimentavam essa atividade, e, com eles, foram promovidos lugares mais movimentados do Rio de Janeiro. Além

do Cais, o Complexo do Valongo abrigou pelo menos 50 “casas de comércio de pessoas, onde os negros recém-chegados eram negociados” (HAAG, 2011).

O Rio de Janeiro, para Manolo Florentino (2009), constituiu um exemplo clássico de sociedade escravista colonial, visto que das 170 mil pessoas que habitavam a capitania, em 1789, a metade eram escravos. Em 1824, o número de africanos alcançava mais de 150 mil, quase o dobro da cifra de 1789. Cerca de 60% dos senhores de escravos do Rio detinham ao menos dez cativos vinculados, sobretudo, à produção de alimentos, que abastecia as grandes propriedades e os núcleos urbanos, assim como ao artesanato e às atividades comerciais e domésticas (2009).

Para Florentino (2009), a entrada de africanos no Rio de Janeiro foi caracterizada em três períodos distintos;

O primeiro, 1790-1810, de relativa estabilidade, conheceu desembarques médios de 9.967 escravos/ano; o segundo, 1811-1825, acusou a abertura dos portos coloniais ao comércio internacional, do qual resultou a duplicação da média anual de entradas de escravos para 20.908. Por último, o quinquênio, 1826-1830, [foi] quando o volume do tráfico passou a ser determinado, sobretudo – mas não exclusivamente –, pelo tortuoso processo de reconhecimento da independência brasileira, ocorrida em 1822, pela Grã-Bretanha. Vislumbrando o fim do tráfico, mas, simultaneamente, demonstrando grande capacidade de arregimentação de recursos, as elites escravocratas do sudeste passaram à compra desenfreada de africanos, antes mesmo da ratificação do tratado de 13 de março de 1827, o qual estipulava o fim do tráfico para dali a três anos (FLORENTINO, 2009, p. 75).

Estima-se que passaram pelo Cais do Valongo, entre 1770 e 1843 – ano da sua desativação como local de desembarque de escravos –, cerca de 900 mil africanos escravizados, sendo a maioria oriunda do Centro-Oeste Africano, seguido da África Oriental (KARASCH, 2000). Os escravos comercializados no Valongo não deixavam de circular pelo restante da cidade, mas a concentração do comércio era no Valongo.

O Cais do Valongo permaneceu anos em intensa agitação por causa do movimento constante de embarcações em função do tráfico de africanos que nele atracavam, enquanto outras tantas embarcações menores cuidavam de transportá-los para outras regiões litorâneas da Corte ou fora dela (KARASCH, 2000).

Pereira (2013, p. 223) sugere que o funcionamento do Valongo, maior entreposto comercial da primeira metade do século XIX, se ancorava na existência de três instituições que funcionavam de modo interligado:

O mercado de escravos organizado e regulado minimamente dentro da estrutura arcaica e quase imóvel do Estado, o Cais do Valongo, entrada dos africanos; [e] o lazareto, cuja disputa em torno da sua manutenção trouxe um acalorado debate político entre a Provedoria de Saúde e os mesmos traficantes. No período da quarentena, [os escravos] recebiam às vezes uma muda de roupa e tinham suas chagas cuidadas para depois serem entregues aos mercadores que os conduziam até a Rua do Valongo, onde se estabeleceram grandes galpões – ou armazéns, como preferiu chamar o Marquês – nos quais cabiam de 300 a 400 escravos. O Valongo, como se sabe, deu nome a toda parte nordeste da cidade, que hoje compreenderia os bairros da Saúde e Gamboa, pertencentes, antigamente, à Freguesia de Santa Rita.

Era profunda tristeza dos africanos, que, nos horrores da travessia eram acometidos por diversas doenças e, quando aqui chegavam, depois da violenta captura e a venda por traficantes, logo passavam pela quarentena, processo pelo qual eram separados em barracões, de acordo com seu estado de saúde, permanecendo sob vigilância, à espera que seus corpos indicassem suas sentenças de vida ou morte. Morrer ou ser escravizado eram as únicas condições em que se encontravam os africanos quando chegavam ao porto (TAVARES, 2012).

A mudança do mercado de escravos para a região do Valongo interrompeu o enterro de africanos falecidos que, até então, deveria ter acontecido num cemitério a ser construído para os pretos novos. O enterro de tais escravos foi proibido nos

tradicionais cemitérios da Santa Casa e, até mesmo, no do Largo de Santa Rita¹. No entanto, o cemitério de Santa Rita continuaria a administrar os novos locais para sepultamento que passariam a ser localizados no caminho para a Gamboa, num trecho que passou a ser chamado de Rua do Cemitério.

O Cemitério dos Pretos Novos foi criado pelo marquês de Lavradio para atender ao mercado de escravos do Valongo, que substituiu o mercado que funcionava próximo ao cais da Praça XV, no Centro da cidade do Rio de Janeiro. Esse cemitério, que funcionou entre 1769 e 1830, correspondia a uma área de 50 braças² em quadra. Indicado em vários mapas desde aproximadamente 1817, o cemitério também está descrito em muitos documentos da época.

É fundamental explicar quem eram os pretos novos e por que assim eram chamados. A terminologia “pretos novos” foi uma construção das sociedades escravistas, que Tavares (2010, p. 56) descreve abaixo:

Descrição mercadológica [que] designou o indivíduo cativo recém-chegado do continente africano e já apto para venda como preto novo. Era preto (descrição de sua cor de pele e de sua procedência africana) e novo (semelhante a qualquer produto sem uso), pois nunca havia sido escravo de ninguém. Portanto, não poderia ser negro novo, já que ainda não tivera, juridicamente, um dono em território brasileiro. Depois de sua venda, a sua relação jurídica e mercadológica seria reconhecida através de contratos de compra e venda, de hipotecas, de recibos e de cartas de alforrias. Ao sair do mercado do Valongo, ele seria um semovente, um bem e, portanto, um negro de alguém. No passar de séculos, milhares de indivíduos pretos se transformaram em negros ao serem vendidos. Dessa forma, aqueles que morreram no período de quarentena ou ainda nos barracões do mercado do Valongo, sem serem vendidos e que foram inumados na pequena necrópole, hoje localizada na rua Pedro Ernesto no bairro da Gamboa, serão para sempre pretos novos.

¹ Onde até hoje temos a Igreja de Santa Rita.

² Tamanho equivalente ao de um campo de futebol.

Segundo Pereira (2013), o Cemitério dos Pretos Novos funcionava por estar voltado às necessidades da sociedade escravista, e ser continuamente alimentado pelo tráfico negreiro, que despejava, a partir de 1769, um número cada vez maior de cativos no porto. Aqueles que não conseguiam sobreviver eram enterrados “à flor da terra”.

O Complexo do Valongo, que deu sustentação ao tráfico de africanos desde a transferência do mercado da Rua Direita, começa a entrar em estado de insolvência em torno de 1831, ano em que foi oficialmente instituído o fim do tráfico de africanos para o Brasil. Pelo Cais do Valongo, comenta Soares (2007), entravam levas de africanos até 1831; a partir de então, o cais foi oficialmente desativado, levando os traficantes à ação clandestina em praias desertas do litoral próximo à cidade.

Até meados do século XVIII, a Pedra do Sal – inicialmente Pedra da Prainha –, era pouco habitada e bem próxima ao mar. Os pescadores e alguns trapiches como o do Sal – nome que acabou marcando a Pedra da Prainha – compunham a paisagem, ao lado da fortaleza da Conceição, do Palácio do Bispo, da Igreja de São Francisco e da Cadeia do Aljube, para onde iam presos os escravos que cometiam crimes e os quilombolas. Chácaras faziam parte da paisagem dos morros próximos, como o da Conceição e da Providência. Escravos libertos já compunham a vida da região, com o trabalho nos trapiches de sal, registrando suas presenças nas áreas rurais dos morros que circundavam a cidade.

O fluxo interno de escravos era principalmente da Bahia para o Rio de Janeiro, após a Primeira Lei de proibição do tráfico em 1831 e posterior à Revolta dos Malês em 1835, quando a perseguição aos africanos se tornou bastante intensa. A presença negra no território da Pedra do Sal passou a dominar a paisagem, tanto pela presença de novos africanos como pelos mais antigos que, escravizados, trabalhavam nas atividades de recepção e manutenção no comércio das atividades de alimentação, transporte, cura de doenças, enterramentos etc.

Pouco antes dessa expansão, a partir da segunda metade do século XIX, o processo gradativo que vai levar à abolição da

ordem escravista traz, para a terra carioca, milhares de negros livres em busca de trabalho, que vêm se juntar aos africanos, crioulos e mestiços que já ganhavam a vida na antiga capital do Império, principalmente nas zonas central e portuária. A região da Pedra do Sal, por oferecer boas oportunidades de trabalho no porto, nas casas comerciais de café, trapiches e estaleiros, atraiu novos contingentes de moradores e trabalhadores; dentre eles, imigrantes pobres e contingente significativo de afrodescendentes, oriundos de áreas economicamente decadentes, como a Bahia, e Vale do Paraíba escravista, logo após a Abolição.

A construção do Circuito de Herança Africana – ressemantização do Complexo do Valongo

O Circuito de Herança Africana coloca em estado manifesto um debate central: em que medida o projeto representa agenciamentos coletivos dos africanos desterritorializados/reterritorializados, em diáspora resultante do processo de escravização, com vistas à permanência e ressignificação desses elementos: seus patrimônios e tradições como constituintes de suas vidas na contemporaneidade.

Os achados arqueológicos do Cemitério dos Pretos Novos, em 1996, e do Cais do Valongo, em 2011, levaram as autoridades municipais a reconhecer um antigo pleito do movimento negro do Rio de Janeiro: implementar ações que dessem visibilidade política à diáspora africana na região. Nesse contexto, os gestores se sentiram pressionados a formular uma política pública mais abrangente que integrasse os espaços de convivência dos africanos.

O projeto de revitalização da Zona Portuária põe em prática uma série de dinâmicas patrimonializantes em que certos locais, objetos e equipamentos são alçados à categoria de patrimônio histórico e cultural e se tornam alvo de roteiros turísticos (VASSALO, 2013). Nesse processo de requalificação e de patrimonialização da localidade, há uma valorização progressiva do seu passado africano e dos sítios arqueológicos a ele relacionados (VASSALO, 2013).

A importância do circuito deve ser reconhecida, ainda que circunscrito a um conjunto de lugares, mas que poderá ser ampliado. O que parece fundamental, todavia, é identificar territórios existenciais e culturais fluidos e como estes estabelecem conexão com a cultura afro-carioca na Zona Portuária, por exemplo o que ficou fora do Circuito da Herança Africana, como Morro da Providência, Docas Pedro II, entre outros.

Em 2016, o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN) idealizou o Projeto de Aulas Passeio pelo Circuito de Herança Africana para estudantes e profissionais da educação da rede pública, com o objetivo de ampliar o conhecimento sobre a história, cultura e memória africana e afro-brasileira no Rio de Janeiro.

Esse projeto se constitui em uma estratégia singular para experiências e práticas da Educação Patrimonial Étnico Racial, visibilizando a presença e a herança da população negra na cidade do Rio de Janeiro, especialmente na sua região portuária. Assim sendo, a atividade de Educação Patrimonial realizada no Circuito de Herança Africana deve dar centralidade à problematização dos patrimônios e locais de memória produzidos pela violência da escravidão, assim como a criação e ativação da cultura produzida na vida cotidiana dessa população.

O circuito é um conjunto patrimonial carregado de subjetividades e intencionalidades que podem servir para a emancipação ou opressão. Como aponta Chagas (2007), o patrimônio cultural não se constitui em objeto que guarda uma função original, ele é dotado de significados e tem o poder de comunicar, oprimir ou libertar.

Na perspectiva da Educação Patrimonial, críticas às ações educativas realizadas no circuito devem ser construídas coletivamente, com participação dos diferentes agentes nos processos de apropriação do patrimônio cultural resultantes das relações sociais, assim como dos significados que os indivíduos lhes atribuem.

Referências

- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. “Jongos, registros de uma história”. In: LARA, Silviia H.; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do jongo*. As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca / Campinas: Cecult, p. 69-68, 2007.
- CHAGAS, Mário de Souza. *Memória e poder: contribuição para a teoria e a prática nos ecomuseus*. [S.l.: s.n.], 2007.
- CHAGAS, Mário de Souza; NASCIMENTO JUNIOR, José do (org.). *Subsídios para a criação de museus municipais*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 2009.
- FLORENTINO, Manolo. Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, Brasil, c. 1790-c.1830. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 51, p. 69-119, jul./dez. 2009.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- GIANELLA, Letícia. Breve história da produção do espaço portuário da cidade do Rio de Janeiro, do século XVIII à reforma Passos: uma apropriação foucaultiana. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO GEOGRÁFICO, 3., 2012, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.
- HAAG, Carlos. Ossos que falam: escavações na zona portuária do Rio de Janeiro revelam retrato pouco conhecido da escravidão. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 190, p. 24-29, 2011.
- HONORATO, Cláudio de Paula. *Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831*. 2008. 166 f. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.
- MARQUES, Carla Nogueira. *Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana na Zona Portuária do Rio de Janeiro: reinventando histórias, conectando memórias*. 2015. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – PPFH/UERJ, Rio de Janeiro, 2015.
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. Revisitando o Valongo: mercado de almas, lazareto e cemitério de africanos no portal do Atlântico: a cidade do Rio de Janeiro no século XIX. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 218-243, 2013.
- SANTOS, Juez Cirino dos. 30 anos de vigiar e punir: Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, n. 58, p. 289-298, 2006.
- SOARES, Luiz Carlos. *O “povo de cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do Século XIX*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2007.

TAVARES, R. B. *Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro, século XIX: uma tentativa de delimitação espacial*. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

TAVARES, R. B. *O Valongo através de um outro olhar: arqueologia da paisagem do complexo escravista do Rio de Janeiro no século XIX*. Doutorado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, [2018].

TOLENTINO, Átila Bezerra. *Educação Patrimonial e construção de identidades: diálogos, dilemas e interfaces*. Rev. CPC, São Paulo, n. 27 especial, p. 133-148, jan./jul. 2019.

VASSALLO, Simone Pondé. De “objetos da ciência” a “restos mortais ancestrais”: patrimônio, política e religião no Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro. In: GOMES, Edlaine; OLIVEIRA, Paola Lins (orgs.). *Patrimônio religioso no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Mar de Ideias, 2016, p. 387-417.

LUGARES DE MEMÓRIA NEGRA E CIRCUITOS: POSSIBILIDADES DE ANÁLISE DO PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO NA PEQUENA ÁFRICA-RJ

Karoline Santos da Silva

Introdução

Dos sambas nas casas das tias baianas ao samba das segundas-feiras na Pedra do Sal, das casas de culto de religião africana e afro-brasileira ao ritual de lavagem do Cais do Valongo, da ocupação da primeira favela do Brasil ao movimento de resistência às remoções no Morro da Providência, a Zona Portuária do Rio de Janeiro é constituída por práticas espaciais negras que remontam desde a formação histórica do território até as ações contemporâneas de atores locais que reivindicam a memória espacial da Pequena África. Essa nomeação, feita pelo compositor Heitor do Prazeres, remete ao principal local de moradia da população negra na cidade durante o Império, que no período da escravidão chegava à cidade do Rio de Janeiro pelo Cais do Valongo, um dos maiores complexos comerciais escravagistas do país, considerado o principal porto de chegada de africanos e africanas escravizados da história do tráfico pelo Atlântico.

O ressurgimento dos resquícios do Cais do Valongo durante as obras de reestruturação urbana do Projeto Porto Maravilha em 2010, intensifica o processo de disputa pela significação do lugar enquanto Pequena África, um espaço definido por práticas que o acionam como lugar de memória negra em contraposição a um projeto urbanístico que objetivava transformar a região em um novo centro de negócios da cidade.

Nesse contexto de disputa da significação dos lugares emerge um movimento de luta que articula atores do território, militantes do Movimento Negro e acadêmicos, junto aos órgãos de salvaguarda de patrimônio pelo reconhecimento do sítio

arqueológico e patrimonialização do Cais do Valongo (que em 2017 recebeu o título de Patrimônio da Humanidade pela UNESCO). Assim, esses atores constroem táticas que buscam a legitimação da espacialidade negra por meio do acionamento do patrimônio enquanto instrumento jurídico. Nesse mesmo cenário de patrimonialização, são criados dois dispositivos legais que resguardam lugares de memória negra no território: o Decreto municipal 34.803/2011, que cria o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana, e a Lei Estadual nº 8.105/18, que cria o Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África, legitimando assim práticas espaciais que já vinham sendo desenvolvidas por atores do território que, no fazer tático do espaço, rememoram a Pequena África.

O presente artigo aponta reflexões acerca das práticas espaciais negras na Zona Portuária do Rio de Janeiro, e suas táticas de visibilização de lugares de memória (NORA, 1993) negra: por meio do uso do patrimônio enquanto instrumento técnico-jurídico e através das práticas cotidianas de circuitos (MAGNANI, 2014). Ao fim do artigo buscamos apontar caminhos para a construção de uma agenda de pesquisa sobre os circuitos negros e as formas de espacialidade negra no espaço urbano.

Das práticas espaciais negras na Pequena África

(...) Em vestígios da documentação, fragmentos das fontes, detalhes dos registros, flagramos a população escrava e liberta daquela região, e o porquê era chamado de Pequena África; um lugar onde se encontra imensa população africana, oculta nos desvãos de uma área marginal da cidade... (SOARES, 2011, p. 20).

A Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro tem em seu histórico de formação a presença negra como marca do território, como é abordado por Carlos Eugênio Líbano Soares (2011) em seu livro *A Pequena África: um portal do Atlântico*, que aponta a intensificação da ocupação dessa região da cidade desde o século XVIII com a transferência do complexo escravagista para o Cais do Valongo (localizado na Rua Barão de Tefé), o principal porto de chegada de africanos e africanas escravizados da história

do tráfico escravista pelo Atlântico e que no campo simbólico representava “o local de chegada de muitos, e talvez o lugar do sonho do retorno à terra natal” (p. 41).

Dentre os motivos para a concentração da população negra escravizada e liberta na região, o autor aponta que a Pequena África era próxima do Centro da cidade e das ofertas de trabalho, além de contar com opções de moradia a baixo custo, como os cortiços e a ocupação dos morros do entorno (Conceição e Providência), que se tornam as principais formas de habitação no espaço urbano no pós-abolição. Em *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*, Moura (1995) discorre sobre as práticas sociais que vinculam o espaço à cultura afro-brasileira, como as atividades das religiões de matriz africana e os sambas, que, mesmo com contínua perseguição, se perpetuaram por meio das casas das tias baianas e constitui a Pequena África:

(...) as tias baianas que eram 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’, que se estendia da zona do cais do porto até a Cidade Nova, tendo como capital a praça Onze (p. 131).

Ao reconstituir o histórico urbano da Zona Portuária, essas características que denominam esse espaço como Pequena África são tensionadas com as inúmeras intervenções urbanas empreendidas desde o século XVIII e que impactavam diretamente a população negra do local. Desde a reforma que transformou o Cais do Valongo em Cais da Imperatriz em 1843, com o intuito de desassociar a imagem do tráfico negreiro ao cais que serviria de desembarque para a nova imperatriz do Brasil, até o período republicano, com a destruição do Cortiço Cabeça de Porco, em 1893, e a Reforma Pereira Passos, no início do século XX, que destituiu a moradia de negros e negras que até então ocupavam e expressavam suas práticas espaciais na região, como o samba, as bancas das quituteiras, rituais e expressões religiosas... Tais práticas espaciais negras são lidas, a partir da óptica de Certeau (1998), como operações e esquemas de ações

do que o autor define como “praticantes ordinários da cidade”, sujeitos que constroem operações (maneiras de fazer) no espaço de forma a escapar das tentativas de totalização do imaginário de cidade: táticas que subvertem a ordem imposta pelas estratégias de dominação e controle espacial, criando um jogo das práticas espaciais da cidade que desafiavam o desejo de modernizar/urbanizar a cidade imperial.

Para compreender a centralidade da raça nos processos de estruturação e intervenção urbana na Zona Portuária do Rio de Janeiro, aciono o conceito de branqueamento do território (SANTOS, 2017), que busca compreender as dimensões espaciais da multiplicidade de mecanismos do racismo a partir de três dimensões de análise:

i) o branqueamento da ocupação, com a substituição de não brancos (negros e indígenas) por brancos na composição populacional de porções do território (através de assentamentos de imigrantes, expulsão ou extermínio dos indesejados); ii) o branqueamento da imagem do território, com narrativas de histórias locais que se iniciam a partir da chegada dos brancos, e eliminam a presença de outros grupos enquanto protagonistas de processos históricos; iii) e o branqueamento cultural do território, com a imposição da primazia de matrizes, signos e símbolos culturais que constituem e identificam territórios, lugares e regiões (p. 469-470).

Em comunhão com o pensamento de Santos (2017), compreendemos que as intervenções urbanas empreendidas desde o Império na Zona Portuária do Rio de Janeiro constituem estratégias de branqueamento do território – visto que além do fato de que a composição demográfica da região é de maioria negra¹, o território é construído historicamente a partir de práticas espaciais negras.

Um exemplo mais recente de projeto urbanístico que é constituído por estratégias de branqueamento do território é o Projeto Porto Maravilha. A Operação Urbana Consorciada

¹ Conforme os dados do IBGE de 2010, 55% de sua população total da Área de planejamento I, área correspondente do projeto. SILVA, K. (2018).

(OUC) que iniciou suas obras na região em 2010 tem como objetivo executar o processo de revitalização, que inclui obras e serviços nos 5 milhões de metros quadrados da Área de Especial Interesse Urbanístico (AEIU) da Região do Porto do Rio², que durante a execução da operação removeu ao total 665 famílias de ocupações da região ou devido à realização das obras do projeto³.

Apesar das diversas tentativas de reestruturação urbana da região, as práticas espaciais negras resistem e se perpetuam até os dias de hoje por meio de ações que acionam as memórias negras, ou como iremos abordar aqui, os lugares de memória (NORA, 1993) negra. Tais práticas compreendem, por sua vez, táticas de resistência organizadas pelos atores sociais que acionam a Pequena África no fazer cotidiano.

Para pensar os lugares de memória negra da Pequena África propomos a reflexão sobre o conceito de lugar da geógrafa Doreen Massey (1994), que rompe com o entendimento de que o lugar é composto por identidades singulares e essenciais, definido por limites e fronteiras. Ao propor a ressignificação do conceito, a autora aponta algumas premissas da análise: i) considerar o lugar como não estático, compreendido como um processo; ii) a ruptura com a ideia de fronteiras de divisões demarcatórias; iii) apreensão de múltiplas identidades possíveis no lugar; iv) compreender que a especificidade do lugar é continuamente produzida e interage com a história acumulada do lugar.

A partir da crítica ao sentido reacionário dado ao lugar, Massey (1994) o compreende enquanto refúgio do tumulto da compressão espaço-tempo, num processo de reenraizamento no espaço, como forma de perpetuação das identidades. A ideia de coesão e homogeneidade dos lugares é rompida e trocada por uma concepção de múltiplas identidades que se expressam e também são permeadas pelas relações de poder, incluindo assim a dimensão de conflito e disputa de lugares. Sobre essa dimensão de disputa, Massey (1994) reflete:

² Fonte: <https://portomaravilha.com.br/quemsomos>. Acessado em 07/11/21 às 15:01.

³ Silva, K. S. 2018.

Precisamos, portanto, pensar no que possa ter um sentido adequadamente progressista do lugar, aquele que seria adequado aos tempos globais atuais e os sentimentos e relações que esses tempos fazem emergir, e que seriam úteis no que são no fim das contas, disputas políticas muitas vezes baseadas no lugar. A questão é de que modo manter a noção de diferença geográfica, de singularidade e até mesmo de enraizamento, se as pessoas o quiserem, sem ser reacionário (MASSEY, 1994, p. 181).

Apoiado na ressignificação do conceito de lugar de Massey (1994) e num movimento de articular a memória negra latente na Zona Portuária, o conceito antropológico de “lugar de memória” de Pierre Nora (1993) contribui na compreensão do processo de resgate da significação desta parte da cidade pelos atores do território. Para o autor, os lugares de memória se caracterizam pelo que é “investido de sentido”, como os eventos, as pessoas, e não somente os lugares no sentido geográfico.

Esse exercício de ressignificação e resgate do que foi a Pequena África se funde à busca por reenraizamento de subjetividades dos lugares, no sentido geográfico, que Massey (1994) explicita. Sobre esse processo de rememoração, Nora (1993) explica:

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória (NORA, 1993, p. 7).

Podemos compreender que apesar das estratégias (CERTEAU, 1998) de branqueamento do território (SANTOS, 2009) dos projetos urbanísticos na Zona Portuária que ocorrem desde o século XVIII, os atores locais desenvolvem táticas (CERTEAU, 1998) que se contrapõem à ordem imposta, construindo práticas espaciais que disputam as significações dos lugares de memória negra no território.

Da memória e o processo de patrimonialização na Zona Portuária

Para compreender a relação entre lugares de memórias negras e patrimônio acionamos Sodré (1988), que explica o patrimônio como uma “metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo” (p. 50). O autor faz uma leitura sociológica de patrimônio e relaciona a constituição do patrimônio simbólico do negro brasileiro à menção da memória cultural da África, tomando como exemplo os terreiros. Ele define que:

A noção de patrimônio abrange, assim, tanto bens físicos (uma loja, uma fazenda, dinheiro etc.) quanto a competência técnica ou o lugar social que conquistam determinadas famílias ou grupos. Não se pode compreender a lógica patrimonialista por critérios puramente econômicos, uma vez que aí se entrecruzam determinantes étnicos, políticos e simbólicos (SODRÉ, 1988, p. 50).

Articulando essa concepção sociológica com a leitura de patrimônio como instrumento jurídico, as ações do movimento negro empenhadas em grafar no espaço a memória negra através da luta pela patrimonialização de bens materiais, imóveis e lugares de memória negra, são formas de preservar o conjunto de relações simbólicas ancestrais e da memória dos lugares. Essa luta pela patrimonialização de elementos da cultura afro-brasileira rompe com a ideia do que historicamente foi considerado patrimônio na sociedade brasileira, e quais memórias foram resguardadas nesse processo.

Guimarães (2015), em sua tese “Rio Negro de Janeiro: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial”, faz uma análise sobre o racismo imbricado no processo-projeto patrimonial brasileiro, que reconhece prioritariamente a herança de matriz europeia em detrimento das negras e indígenas, e gera silenciamentos e apagamentos da contribuição desses grupos na constituição da identidade nacional.

A partir das considerações sobre o *modus operandi* racista do processo-projeto patrimonial brasileiro (GUIMARÃES, 2015),

propomos pensar como os atores sociais subalternizados que lutam no âmbito legal pela legitimação dos seus patrimônios e disputam o uso do instrumento jurídico patrimônio (em sua diversidade de tipologias patrimoniais). Nesse sentido, concebemos o processo de patrimonialização da Zona Portuária enquanto: i) arena de disputa entre os diferentes atores que significam e constroem as narrativas das cidades; ii) o uso tático desse instrumento jurídico de legitimação, numa tentativa de preservação de referenciais na cultura afro-brasileira.

Num movimento de identificação dos marcos do processo de patrimonialização na região, o ano de 1984 inaugura a entrada no processo de patrimonialização da Pedra do Sal, espaço de resistência e considerado um dos berços do samba, que foi tombada oficialmente em 1987 como patrimônio material do Estado do Rio de Janeiro pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC).

Em 1996, a descoberta do sítio arqueológico do Cemitério dos Pretos Novos, na rua Pedro Ernesto, reforçou as ações iniciadas pelo movimento negro de resgatar a hipótese que nessa região havia um grande sítio arqueológico a ser preservado. Outro marco ocorreu em 2010, com o surgimento de resquícios de ossadas e objetos pertencente a negros que foram escravizados, nas obras da Operação Urbana Consorciada Porto Maravilha na Av. Barão de Tefé, quando foram iniciadas as investigações sobre o Sítio Arqueológico do Cais do Valongo, que teve seu desfecho em 2017 com a eleição do Cais do Valongo como patrimônio da humanidade pela UNESCO.

O processo de patrimonialização quando demandado por atores sociais que buscam a visibilização de memórias e práticas espaciais outras, como nos exemplos elencados, pode ser assimilado como ferramenta de legitimação de uma espacialidade negra que outrora foi negligenciada e/ou invisibilizada nas narrativas de cidade. Compreendemos que essas táticas de uso da patrimonialização como ferramenta política, por parte dos atores do território, visa garantir a permanência de lugares de memória negra e se inserem no âmbito da disputa pela significação da Zona Portuária como Pequena África tanto em sua formação histórica como em práticas espaciais do presente.

Dos circuitos negros no território

Nos últimos anos, diversas táticas espaciais de valorização das práticas e da memória negra na Zona Portuária vêm sendo desenvolvidas com o intuito de reforçar o significado histórico da Pequena África, como os roteiros a pé que percorrem a região em busca das memórias, histórias e personalidades negras invisibilizadas devido às tentativas de descaracterização do território pelas intervenções urbanísticas de modernização do espaço. Iniciativas como: o Circuito Histórico da Herança Africana realizado pelo Instituto Pretos Novos (IPN); o Rolé dos Favelados, realizado pelo morador da Providência, Cosme Felipen; Rio Walking Tour-Relembrando o passado, realizado pela RioTur; Turismo Afro do Rio, realizado pela pesquisadora Geny Guimarães, entre outras, são desenvolvidas por atores sociais que disputam a significação da Zona Portuária enquanto Pequena África.

Nesse cenário da patrimonialização da Zona Portuária, surgem dois dispositivos legais que legitimam essa forma de praticar a memória negra no espaço – os circuitos – que são objeto desta investigação. Em 2011, foi criado o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana por meio do Decreto municipal 34.803/2011, o primeiro circuito do gênero no Brasil, constituído por seis elementos: Cais do Valongo, os Jardins do Valongo, a Pedra do Sal, o Largo do Depósito e o Instituto Pretos Novos, além do Centro Cultural José Bonifácio. E em 2018, foi promulgada a Lei nº 8.105, que cria o Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África, que é constituído por: Largo São Francisco da Prainha, Morro da Conceição e o Quilombo da Pedra do Sal, conjunto arquitetônico do Cais do Valongo, Cais da Imperatriz e Praça Municipal, Edifício Docas Pedro II, Remanescente da casa de nascimento de Machado de Assis, Jardins Suspensos do Valongo, Largo do Depósito, Rua Barão de São Felix, Praça da Harmonia e adjacências, Cemitério dos Pretos Novos, e Centro Cultural José Bonifácio.

A institucionalização desses circuitos através do Decreto municipal e da Lei estadual é o mote desta investigação por conta da forma inédita de articular elementos negros patrimonializados ou em processo de patrimonialização por meio de um dispositivo legal. Dado o contexto histórico e tecido social da Zona

Portuária, essa nova dimensão de institucionalidade no espaço e a possibilidade de agenciamento desses lugares de memória negra por meio de circuitos, pressupõe um novo momento na disputa de sentidos e significados entre os atores do território. Nesse contexto político institucional, ganha relevância aquilo que tratamos enquanto Circuitos Negros, práticas espaciais que acionam lugares de memória (NORA, 1993) negra no espaço.

Propomos a noção de Circuitos Negros, ou seja, partindo da definição de Magnani (2014), que compreende circuito como uma “configuração espacial não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas em dado período de tempo” (p. 10).

A potência da noção de Circuitos Negros se dá pela possibilidade de uso tático pelos atores do território, que no fazer cotidiano desses trajetos acionam memórias negras grafando e significando o território a partir do referencial simbólico da Pequena África. Nesse sentido, a categoria circuito permite compreender as múltiplas expressões e práticas espaciais, que se sobrepõem e/ou complementam na construção da memória negra do território.

Construindo uma agenda de pesquisa

A partir dessa explanação sobre os circuitos negros na Pequena África proponho alguns questionamentos para uma agenda de pesquisa das espacialidades negras no urbano que compõe os circuitos negros. Tais questionamentos, brevemente desenvolvidos, têm como finalidade auxiliar na construção de uma agenda de pesquisa que possa orientar outros pesquisadores e pesquisadoras em seu esforço para compreender o processo de patrimonialização em curso na Pequena África, bem como auxiliar pesquisas que tenham como objeto a atuação dos atores sociais que se mobilizam nas disputas de lugar na Zona Portuária do Rio de Janeiro.

Quem são os atores sociais que constroem os circuitos negros?

No processo de levantamento dos circuitos negros existentes na Pequena África, chama a atenção a diversidade de atores sociais que possuem iniciativas de valorização dos lugares de

memória negra. Num movimento de categorização inicial, encontramos quatro tipos de atores ligados a essa disputa: a) atores do território: que abarca tanto iniciativas individuais quanto iniciativas coletivas de ONGs e projetos sociais que são protagonizadas por moradores da Zona Portuária; b) acadêmicos: composto por pesquisadores e/ou grupos de pesquisa que estudam a Pequena África; c) poder público: como a Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro (Rio-Tur) e os circuitos institucionalizados pelo decreto municipal e lei estadual; d) setor de turismo: as iniciativas protagonizadas por guias e/ou agências de turismo.

Importante ressaltar que essa categorização não é restritiva, e na prática elas se relacionam e entrecruzam no fazer cotidiano. Um possível desdobramento que pode surgir a partir desse exercício é a análise dos discursos sobre a Pequena África que cada ator social constrói, quais pontos confluem e divergem.

Quais lugares de memória constituem os circuitos negros, e como se inserem nesse cenário de disputa de ressignificação?

Dessa diversidade de atores sociais que constroem os circuitos negros na Zona Portuária surgem também diferentes formas de significações do território e, conseqüentemente, dos lugares de memória negra que compõem os circuitos. Quais são os lugares de memória acionados e qual a sua carga semântica? Quais as diferenças nas formas de valorização da história e práticas culturais negras no passado e no presente? São perguntas que podem conduzir uma análise sobre as disputas de ressignificações simbólicas no território.

Seriam os dispositivos legais (ex: decreto municipal e lei estadual) ferramentas possíveis de serem usadas nas táticas da espacialidade negra?

O ineditismo do Decreto municipal 34.803/2011, que cria o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana, primeiro do gênero no Brasil segundo o dossiê de candidatura ao Patrimônio Mundial da UNESCO, e, posteriormente, a Lei estadual 8.105/18, que cria o Circuito

Histórico e Arqueológico da Pequena África, amplia as possibilidades de uso desses dispositivos legais por parte de atores articulados à luta por legitimação e visibilização dos lugares que rememoram a Pequena África.

No caso da Lei Estadual 8.105/18, o texto prevê a possibilidade de identificação de novos elementos no circuito, conforme trecho retirado na íntegra:

Parágrafo único. O circuito contempla áreas, espaços, paisagens, personagens históricos, roteiros e qualquer outro elemento que retrate a cultura de matriz africana e dos afrodescendentes presentes, **ou ainda a serem identificados**, no âmbito da Região Portuária, Centro Histórico da Cidade do Rio Janeiro, ilhas e demais áreas identificadas no recôncavo da Baía da Guanabara e interior do Estado do Rio de Janeiro (grifo nosso).

O cadastramento dos novos pontos é atribuído ao órgão estadual INEPAC, ou seja, a inserção de novos lugares de memória negra num circuito legitimado, e potencialmente a sua patrimonialização, está em aberto e pode ser usado como tática de visibilização de práticas espaciais negras.

A partir desta série de questionamentos e apontamentos, objetivamos colaborar com o campo de pesquisas direcionadas às práticas espaciais negras e patrimônios referentes à Pequena África. Havendo projetos já em curso nesse sentido, como a dissertação da autora, entendemos o campo como profícuo a outras pesquisas que, como esta, se inserem de forma engajada numa disputa em torno do direito à memória negra.

Referências

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

Decreto Nº 34.803 de 29 de novembro de 2011. Link: <https://leismunicipais.com.br/a/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2011/3480/34803/decreto-n-34803-2011-dispoe-sobre-a-criacao-do-circuito-historico-e-arqueologico-de-celebracao-da-heranca-africana-e-o-grupo-de-trabalho-curatorial-do-projeto-urbanistico-arquitetonico-e-museologico-do-circuito>

Dossiê de candidatura do Sítio Arqueológico Cais do Valongo, a Patrimônio da Humanidade pela Unesco. 2016. Rio de Janeiro. Link: <http://portal.>

iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_ versao_Portugues.pdf

GUIMARÃES, Geny Ferreira. *Rio Negro de Janeiro: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2015, 352 f.

Lei 8.105/18. Lei nº 8.105 de 20 de setembro de 2018, do Rio de Janeiro. Link: <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/629646654/lei-8105-18-rio-de-janeiro-rj>

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe [Online]*, 15 | 2014, posto *online* no dia 19 abril 2019; consultado em 28 de março de 2022. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2041>; DOI: 10.4000/pontourbe.2041.

MASSEY, Doreen. O sentido global do lugar. In: ARANTES, Antônio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 177-185.

MOURA, Roberto. *1947 – Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed., Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995. Capítulo: “A Pequena África e o reduto de Tia Ciata”.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto história (10). São Paulo: Editora da PUC-SP, dezembro de 1993, p. 7-29.

SANTOS, Renato Emerson dos; SILVA, Karoline Santos da; SILVA, Naiara do Carmo. Disputa de lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: reação ou ação? Resistência ou r-existência e protagonismo? *Anais do Primeiro Seminário Internacional de Urbanismo Biopolítico*. Belo Horizonte, 2017, p. 465-491.

SILVA, Karoline Santos da; SILVA, Stéfany dos Santos. Perspectivas do Cais do Valongo: entre lugares de memória e patrimonialização. Salvador. 5º Seminário Salvador e Suas Cores, 2019. Link: https://d655fc59-2970-4c30-acd9-41c92f902726.filesusr.com/ugd/f18869_9a1de5599c8a450a9af565bdfb5e07eb.pdf.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. *A Pequena África: um portal do Atlântico*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011, p. 7-72.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988. Introdução, Capítulo 1 “Espaço e modernidade” e Capítulo 2 “Lógica do lugar próprio”.

ARQUITETURA E PATRIMÔNIOS NEGROS NA PEQUENA ÁFRICA



A DECOLONIALIDADE DO PATRIMÔNIO¹

Tainá de Paula

Sou Tainá de Paula, vereadora da Cidade do Rio de Janeiro; sou arquiteta e urbanista, especialista em patrimônio cultural, mestre em urbanismo e pauto o debate radical da decolonialidade na discussão urbana, nos territórios e nas cidades. Eu venho construindo minha trajetória e o debate público muito emersa em uma decolonialidade brasileira e é um pouco desse lugar podemos partir para analisar a Pequena África. E podemos de pronto rasgar o debate de Pequena África: o termo “pequena” fica para a branquitude brasileira, pequena e mesquinha. Estamos, assim, tratando da Grande África brasileira, do segundo país mais preto fora da África. Assim, começando por essa mudança inicial de escala e de paradigma.

Não há como falar de um contingente demográfico maior do que Guiné-Bissau; falando de milhões de pretos, entre pretos e mestiços; só no Rio de Janeiro 32% da população carioca é de pretos e mestiços. Além disso, temos que considerar que essa relação era ainda maior no pós-escravismo, falando da virada do século XIX para o XX, quando era 87% no Censo de 1890. Então, podemos falar que somos pretos ou quase pretos nesta cidade e neste país. E por que não nos entendemos assim? Porque partimos de matrizes teóricas, marcadores teóricos extremamente embranquecidos e totalmente descolados da nossa realidade em terra Brasil, na terra diaspórica africana; isso entra em confronto com todas as bases do patrimônio que vamos tocar aqui.

Podemos pensar isso a partir da discussão sobre patrimônio material e imaterial: para os brancos a materialidade, para a materialidade negra se tem a imaterialidade. Temos que nos fincar na oralidade, na imaterialidade e na territorialidade. Nessas três chaves do intangível, do subjetivo; pensar um museu de território é muito mais difícil do que pensar, por exemplo, a materialidade

¹ Texto baseado na participação oral da autora no seminário Territórios Negros: Patrimônio e educação na Pequena África

de um museu da branquitude da arte contemporânea, como o Museu de Arte do Rio (MAR) ou do Museu do Amanhã. Veja bem, o brasileiro, carioca, não foi capaz de conceber a construção da ideia do imaginário e do arcabouço de memórias do nosso ontem, que nem é tão ontem assim do ponto de vista do tempo histórico. Estamos falando de uma quadra da história que se finca nos nossos avós, bisavós. Não há sequer entendimento cíclico, de distância, que o processo de escravidão está muito distante das nossas construções dos nossos registros, tendo em vista que temos avós e bisavós que nasceram no mesmo período da Lei do Ventre Livre. Nas redes nacionais, nas mídias, temos mulheres pretas saindo do trabalho escravo, que nunca tiveram liberdade, agora em 2021. Não é uma memória distante, impossível de ser reconstituída, fora do nosso arcabouço de possibilidade de reconstituição. Não estamos falando de lacunas de tempos romanos, não estamos falando de nada que esteja fora da nossa possibilidade de construção de resgate, de reconstituição de memória, de registro histórico. Inventariar a memória histórica e o patrimônio negro é muito mais tangível do que a razão da distância e de desintegração de memória que a branquitude brasileira nos colocou. Esse é um ponto de partida necessário que precisamos refletir.

Então, por que não estamos nos grandes museus, nos espaços de preservação? E como é que essa memória se dá? Como é a construção de um racismo memoriografado? É preciso falar do racismo como memória. O apagamento da memória faz com que o racismo dos registros, da negação dos espaços de memória, dos espaços de preservação e mais, dos espaços de pesquisa e de pesquisa-ação que sobram sejam possíveis de serem constituídos. Podemos, assim, fazer essas análises de várias formas. A inexistência completa dos dados, dos registros, e o “deixa arruinar, deixar ruir”. Podemos usar o exemplo mais recente com as questões: para onde vão as peças das escavações do VLT do centro da cidade do Rio de Janeiro? Onde estão e com que tratamento, a partir de que registro estamos falando? Qual o material humano que está debruçado nesse trabalho? Como está sendo pensado o museu de registro do negro? Por que no hoje temos o Museu do Amanhã e não temos o museu da memória negra brasileira?

Esse é um problema não exclusivo do Rio de Janeiro, mas do Brasil. Se pensarmos em Salvador e em Recife, não há um museu do negro do porte que deveríamos ter. Tive a honra de visitar na Paraíba nosso acervo negro, lá no conjunto do Convento São Francisco: não há o registro dos nossos escultores, dos nossos artistas negros dos séculos XVII e XVIII. Onde estão os registros da nossa história, dos nossos artífices, dos nossos construtores, dos nossos arquitetos? Como estão as pouquíssimas e raríssimas peças, nossos raríssimos *ojás*, jarros, sacros, de constituição dos nossos territórios e registro de nossas religiosidades, de nossas diásporas, que foram trazidas da África e estão entre nós ainda com nenhuma guarda, nenhuma preservação, entregues à destruição e ao desmantelamento da preservação da memória?

No outro lastro é claro que existe uma dimensão de constituição desse entendimento de memória e de importância de memória. Então podemos pegar as duas chaves que são das pedras fundamentais do patrimônio: o valor e a memória. Sabemos bem, e me encanta o debate da memória social, que foi tocada por Brandi ou por Giovannoni, ou por variados teóricos clássicos do debate do patrimônio. É claro que a história das cidades e a história do patrimônio do mundo é contada a partir daqueles que detêm os meios de produção, dos conquistadores, e não a partir das memórias dos conquistados. Mas é importante dizer que o que divide sociedades com patamares de civilidade e de democracia maiores do que as do Brasil é como as memórias sociais e as memórias comuns são valorizadas e preservadas também. Em que medida o cidadão comum é capaz de incidir no direito e na defesa de seus patrimônios fundamentais? De suas memórias fundamentais? Em que medidas decidimos qual será o nome de nossa rua, quais serão as estátuas que colocaremos nas praças? Estamos passando por uma discussão grande do ponto de vista racial sobre as estátuas racistas no mundo, e isso vem sendo ponto de discordância e convergência dos teóricos mundo afora. Eu sou do time que derrubem e queimem, porque estou muito mais pela memória das maiorias. E as maiorias precisam partir dos nossos acordos construídos no hoje, que serão perpetuados no amanhã.

É muito importante perceber o seguinte, tendo dois exemplos que vão consolidar o debate que estamos fazendo

aqui no sentido de valor: o Museu do Holocausto em Berlin e o Museu da Liberdade no Chile. Foram constituídos a partir de plebiscitos, mobilizações e de debate público. No Chile, não parte exclusivamente das famílias que foram vítimas da violência do Estado de Pinochet e daquelas famílias alemãs que não necessariamente são judias. Mas em ambas as sociedades partem de um princípio fundamental de que nós coletivamente precisamos pactuar um outro caminho civilizatório que não nos retorne, nem hoje nem no futuro, dessa etapa histórica que não queremos perpetuar, que não queremos repetir. Esse é o ponto fundamental que, inclusive, junta a população negra e a população não negra no Brasil. Qual é o pacto civilizatório, qual a chave social que me coloca no mesmo lugar, no mesmo *locus* de memória e de constituição de memória do não negro brasileiro que me diz o seguinte: não importa se eu sou preto ou não, o que importa é o sentido do entendimento de Brasil? Assim, o Brasil que se quer lembrar rechaça e nega o racismo e o processo de escravidão.

Essa etapa histórica do nosso processo civilizatório, passa pela linguagem, pela constituição de sociedade, de pactos sociais, mas esse pacto social que faz uma reflexão profunda dos impactos da escravidão, do pós-escravismo – inclusive da consolidação do capitalismo brasileiro, da sociedade brasileira ainda em cima das entranhas dos escravismo – passa por um sentido de valor de memória e de patrimônio que são pactuadas, independentemente da classe, independentemente da raça. Isso é uma dimensão que os povos do norte conseguiram alcançar. E por que se conseguiu alcançar um patamar civilizatório tal e aqui não conseguimos? Porque aqui ainda bebemos de uma perpetuação de escravismo à moda brasileira 4.0. Nossas relações sociais impedem que o negro, por exemplo, trate de pautar transformações sociais e culturais. De modo que a constituição, por exemplo, de um território negro no centro da cidade, de um museu de memória negra brasileira, é uma constituição que diz: “Nós estamos fazendo um gesto de negação da perpetuação do modelo de exclusão de desigualdade do racismo, e a partir desse momento haverá um outro modelo social”. Mas isso não acontece para que, justamente, haja essa manutenção, em que os pretos fiquem na base das memórias à parte, das memórias do

racismo de entretenimento (futebol, samba, jongo, artesanato), mas a grande arte, a grande memória, a perpetuação do legado é somente para as culturas eurocentradas. Nesse sentido, o que está claro, na verdade “bem escuro”, são três eixos da decolonialidade na virada de chave do patrimônio brasileiro:

– Primeiro, a consolidação das matrizes teóricas. Entender a diáspora, entender o espraiamento dos territórios negros, estudar e compreender que nem todo preto é igual; as contribuições de memória de cultura são enraizadas de formas múltiplas que precisam ser estudadas de forma mais qualificada, compreendendo que a academia brasileira pasteuriza os pretos. Afinal, existem pretos originários de jejes, bantos, que escreveram *adinkras* ou não, malês; tem preto que é retinto, tem preto que já veio mouro, tem muito mais preto aqui do que a gente imagina. Desse modo, é preciso que a academia brasileira entenda com radicalidade as propriedades e a multiplicidade da cultura afro-brasileira.

– Na segunda chave, nós precisamos construir a partir daí, entendendo que a academia pode facilitar, construir pontes com uma intelectualidade que acontece na academia e que se constitui de forma muito orgânica a partir da nossa cultura popular oral, a partir de nossos saberes empíricos, a partir das nossas benzedeadas dos nossos terreiros de *axé*, das nossas mulheres de *axé*, dos nossos povos originários quilombolas e ribeirinhas. Enfim, há de se construir uma cadeia extensionista que construa pontes diretas entre o meu terreiro, o meu *axé*, lá na ponta de Miguel Couto de Nova Iguaçu e a Universidade Federal do Rio de Janeiro. Não é possível que no mesmo tempo histórico, que no mesmo território e que na mesma construção de sociedade existam distâncias tão abissais de entendimento de saberes. É preciso que as cadeias extensionistas e de pesquisa sejam menos tensionadas e menos distanciadas. No outro sentido, é preciso ter mais preto em todos os lugares, mais pesquisadores negros, construtores de artigos “quali A1” negros; que nossas produções ganhem fomento e não só aquelas pesquisas de brancos nos nossos parquíssimos campos de financiamento. É necessário que as academias e os territórios de construção de conhecimento consigam ser empretecidos. O que também implica instituições, grandes pesquisas, inclusive abrindo uma janela de

diálogo dos grandes detentores de debate internacional do campo do patrimônio. Já tive a oportunidade de falar com a equipe do Museum of Modern Art (MOMA Internacional) e são raríssimos os quadros negros fora dos circuitos europeus que dialogam com o debate da diáspora. É urgente que os pesquisadores norte-americanos – e esperamos que os pesquisadores brasileiros também –, se incomodem e entrem nesse circuito.

– Numa última chave, é o que se consegue construir sobre o incômodo social. A dor da diáspora vem sendo trabalhada por teóricos como fundamento para reparações econômicas e sociais; todo debate da reparação a partir da Conferência de Durban é um debate que importa fazer. Na verdade, é preciso retomar essa discussão de reparação no Brasil. Podemos falar da reparação dos escravizadores: se paga laudêmio até os dias de hoje para a família real, e até hoje nesse pós-escravismo da reparação dos escravizadores. Além disso, é preciso fazer a reconstituição de uma memória que paute a reparação econômica, mas que fale por exemplo da necessidade de se construir paridades nos nossos fóruns patrimoniais. Incomoda o fato de termos construído em plena Grande África o Museu de Arte do Rio (MAR) com uma curadoria de acervos privados de famílias majoritariamente escravocratas; que essas famílias executoras de nossos ancestrais cuidem de seus próprios acervos, quer dizer, há recurso público para mantê-los em meio a um território negro. Qual o grau de prioridade da família Marinho na perpetuação de seu próprio legado? São discussões que precisam ser feitas.

Por fim, é preciso construir uma escala de novas importâncias na próxima quadra da história: a decolonialidade brasileira, a emancipação desse país na sua síntese, nosso entendimento de soberania de país, entendimento de povo, de constituição popular e de racialização das nossas matrizes que não estão em museus eurocentrados e que não estão no apagamento completo de nosso passado.

O CAIS DO VALONGO COMO UM PORTAL¹

Ynaê Lopes dos Santos

Falar sobre o Valongo é em certa medida falar sobre o Brasil, e é nessa perspectiva que eu gostaria de trabalhar, tendo em vista inclusive as falas que me antecederam, da Alyne e da Cristina, que têm uma perspectiva fundamental para entender os processos de patrimonialização desse território. Queria então propor uma análise na qual pensássemos o Cais do Valongo como uma espécie de portal que nos abre à compreensão não só da história da escravidão, ou da história negra no Brasil, mas da história brasileira. Temos nesse cais a possibilidade de revisitar a história do Brasil a partir de uma perspectiva que efetivamente permita a inserção das histórias negras, das vidas das pessoas negras escravizadas, livres, libertas, bem como de questões que nortearam o pós-abolição, por meio de um exame crítico da dita história oficial brasileira, rechaçando a ideia que apresenta tais questões e atores sociais como uma espécie de apêndice territorializado e limitado, como se o restante da cidade do Rio de Janeiro não fosse tão negro quanto o Cais do Valongo é.

Considero fundamental pontuar alguns aspectos da história do Cais do Valongo. Um mercado de escravizados vindos do continente africano, que não foi qualquer mercado: estamos tratando do maior mercado, do maior porto de desembarque de homens e mulheres vindos do continente africano em toda a história. O Brasil foi o território que mais recebeu africanos escravizados; nós recebemos aproximadamente 5 dos 12 milhões que vieram para as Américas, e desses 5 milhões quase 1 milhão aportou no Cais do Valongo, mostrando não só a centralidade que o Brasil tinha nesse infame comércio, mas sobretudo o papel axial que o Rio de Janeiro e o Porto do Valongo também

¹ Texto baseado na participação oral da autora no seminário Territórios Negros: Patrimônio e educação na Pequena África

tiveram na organização, inclusive administrativa, do território brasileiro e dos interesses políticos e econômicos que se criaram a partir desse território.

É um cais que tinha como objetivo transformar o desembarque dos africanos em algo um pouco mais organizado, no sentido sanitário: retirar o desembarque do centro da cidade, que na época era o vice-reino do Brasil (o Rio de Janeiro estava nesse *status* de vice-reino do Brasil), e alocá-lo numa região que fosse relativamente próxima ao centro, mas periférica o suficiente para evitar os horrores desse desembarque. Fundamental lembrar que estamos tratando de um processo que era muito longo – o processo de escravização de africanos –, que poderia durar meses ou até mesmo mais de um ano a depender de qual região esses homens e essas mulheres houvessem saído do continente africano; o território que eles tinham que atravessar dentro da África ainda; o tempo de espera nas cidades costeiras; a travessia que poderia variar de quatro a seis, sete semanas (a depender dos portos de embarque); e todo o horror da travessia. Existem registros feitos na primeira pessoa por homens que conseguiram sobreviver à travessia e se transformaram em homens letrados, nos moldes ocidentais, e deixaram seus testemunhos. A travessia, é importante pontuar, tinha um alto índice de mortalidade – aproximadamente 30% das pessoas embarcadas morriam durante o processo. Isso quer dizer que o desembarque era um espetáculo terrível: eram homens e mulheres subnutridos, doentes, muitas vezes trazendo e/ou adquirindo doenças contagiosas. As péssimas condições sanitárias da viagem foram a principal razão pela qual o vice-Rei Marquês de Lavradio decidiu transformar a região do Valongo no local de desembarque desses homens e dessas mulheres, mudança essa que começou a se efetivar em 1774.

O que se observa a partir de então foi a criação de um complexo: os mercados, os barracões nos quais esses homens e mulheres eram vendidos; o lazareto para onde iam aqueles que estavam em péssimas condições de saúde e que precisavam de algum tipo de atendimento médico mais específico; as casas de engorda; o próprio Cemitério dos Pretos Novos que demonstra o quão terrível era essa travessia (além daqueles que

morriam na viagem, existia um outro percentual que morria dias depois do desembarque). Um complexo que se consolida na virada do século XVIII para o século XIX, operando numa escala crescente sobretudo a partir da década de 1820, quando o Brasil se transforma em um país soberano.

E essa é uma questão que precisa ser sublinhada na compreensão do Cais do Valongo como um portal para se reinterpretar a história brasileira. O momento de maior desembarque de africanos escravizados nesse complexo portuário se deu, justamente, a partir da Independência do Brasil. Essa constatação remonta à decisão que foi feita pela classe política brasileira em 1822 e referendada em 1824 pela Carta Constitucional brasileira, que optou pela manutenção da escravidão. O Brasil foi um país que nasceu apostando na escravidão e, mais do que isso, como Luís Felipe de Alencastro bem colocou, a classe política brasileira também lançou a escravidão para o futuro.

O Cais do Valongo é uma das maiores comprovações desse pacto político que foi feito em nome da escravidão, ainda no começo do século XIX, na medida em que esse intervalo de dez anos – desde a Independência do Brasil até a desativação do Cais do Valongo, em 1831 – foi o momento em que o número de homens e mulheres que desembarcaram no porto chegava a índices impressionantes, demonstrando exatamente o quão capilarizada estava a escravidão no Brasil. Uma escravidão cuja história só pode ser compreendida se for analisada conjuntamente com a dinâmica do tráfico transatlântico, dinâmica essa que formou uma série de fortunas no Brasil (e mais especificamente no Rio de Janeiro) e foi responsável pela criação de um ciclo que se retroalimentava até a abolição efetiva do tráfico transatlântico para o Brasil, em 1850.

O tráfico foi abolido em 1831 pela lei que ficou famosa, de forma equivocada, como *lei pra inglês ver*, promulgada nos primeiros meses da Regência no Brasil. O que se observa foi a tentativa de um grupo específico de políticos brasileiros, que estavam à frente da Regência, em dismantlar o tráfico com a ajuda da Inglaterra, que estava pressionando para que esse comércio de fato fosse abolido no Brasil. Ou seja, no final de

1831, o que temos é o comprometimento oficial do Estado nacional brasileiro com a elaboração e cumprimento da lei que abolia o tráfico transatlântico, tanto que todo o complexo do Cais do Valongo foi desativado nessa ocasião.

Essa postura se altera ao longo da década de 1830, graças a um novo pacto da elite brasileira (tanto econômica, como política), que a partir de 1835 consegue se articular para referendar novamente a escolha da escravidão via tráfico. A partir de 1835 houve a reabertura do tráfico na ilegalidade, que se estendeu por 15 anos, quando em 1850 foi promulgada a Lei Eusébio de Queiroz, que aboliu pela segunda vez o tráfico transatlântico no Brasil.

Durante a primeira metade do século XIX, o Brasil herdou e reverenciou a relação imbricada da escravidão negra com o tráfico transatlântico, que tem justamente nessa territorialidade do Cais do Valongo a materialidade dessa junção. É muito curioso, como a Alyne e a Cristina apresentaram, que a partir do momento que o tráfico deixa de ser uma atividade legal, houve um movimento de soterramento das histórias que estão ali no Cais do Valongo – movimento esse que se inicia em 1831 e que, de certa maneira, se mantém até os dias atuais. As histórias silenciadas dizem respeito diretamente às escolhas políticas e econômicas da história brasileira, do nascimento do Brasil enquanto nação soberana, e da perpetuação de pactos políticos que foram realizados, ao mesmo tempo que também tratam da história da resistência da população negra (escravizada e livre) que conseguiu, no caso do Cais do Valongo, ressignificar esse espaço apesar de todos os horrores que a materialidade daquele espaço apresentava.

Nós temos o Cemitério dos Pretos Novos que, para quem já visitou, é uma experiência muito dolorida, mas ao mesmo tempo muito esclarecedora do peso que a escravidão teve na história do Brasil e sobretudo da força que esses homens e essas mulheres que vieram para cá na condição de escravizados tiveram como mão de obra. Essa é uma característica fundante, quase que um sinônimo do que seria a escravidão, a exploração da mão de obra em condições sub-humanas, mas que muitas vezes nós retiramos da própria análise da escravidão quando estamos explicando ou tentando compreender o que foi essa instituição.

Esses homens e mulheres africanos vieram para trabalhar, como mão de obra, e muitas vezes graças aos conhecimentos prévios que eles tinham nos territórios e sociedades de origem, que eles e elas foram comprados para executarem atividades específicas aqui, como no caso da mineração, que foi, sem dúvida alguma, a atividade que reorganizou a história da colonização brasileira, viabilizando a centralidade que o Rio de Janeiro e, conseqüentemente, que o Cais do Valongo passaram a ter na história do Brasil, sublinhando o peso do infame comércio em nossa história.

Com a proibição de 1831, se observa o soterramento de grande parte da história do tráfico, que deixa de ser contada, porque aquela região foi propositadamente transformada no local de desembarque da imperatriz Teresa Cristina (1843), e depois na região da Praça Jornal do Comércio. Transformações que foram acompanhadas por uma espécie de sepultamento das histórias de pessoas negras que ali estiveram. Muitas delas desembarcaram no Cais do Valongo, mas não viveram no Rio de Janeiro, pois foram enviadas para outras regiões do país; outras conseguiram se manter na cidade, foram compradas por proprietários que viviam no Rio de Janeiro e puderam ressignificar esse espaço justamente por ele ser um pouco marginal em relação ao centro econômico da cidade.

A história do Cais do Valongo pode ser entendida como um convite para repensar a história do Brasil, repensar não só esses apagamentos, como essa pretensa dificuldade que os órgãos públicos brasileiros têm de reconhecer a centralidade, a importância que o Cais do Valongo exerceu não só no Brasil, mas também para a própria história do tráfico transatlântico que é, sem dúvida alguma (e isso é reconhecido pela UNESCO), o maior crime cometido pela humanidade, ou um dos maiores crimes cometidos pela humanidade porque infelizmente nós temos muitos.

Em volume de pessoas envolvidas, sem sombra de dúvidas, o tráfico transatlântico é um dos maiores crimes já cometidos. Então, o que nós temos aqui é um dever cívico, e acho que, de certa maneira, o que a Alyne e a Cristina também pontuaram, subscreve isso. Nós temos esse dever cívico de contar a história

do negro no Brasil, mas também é a história do próprio Brasil. É a história de um país que aposta na escravidão, mas também é a história de um país no qual a população escravizada conseguiu ressignificar espaços, ressignificar sua condição, ressignificar suas identidades para construir exatamente isso que a gente chama de Brasil. É um grande convite.

Infelizmente, o que chamamos de dificuldade é, na verdade, uma posição da classe política brasileira que pouco mudou na forma de tratar a história da escravidão no Brasil, na forma de articular a presença, os personagens negros na história do país; quando há algum tipo de reconhecimento da presença negra na trajetória brasileira, isso se dá dentro de um território muito específico, como se fosse possível abrir uma caixinha na história brasileira para falar sobre a questão negra, e fechar essa caixinha quando esse assunto deixa de ser importante ou conveniente.

Eu gosto de pensar no Cais do Valongo justamente como esse portal, para que ele não se feche em si, para que a gente não circunscreva a participação e a forte presença negra na história brasileira ao Cais do Valongo. Porque, na verdade, essa Pequena África, de pequena não tem nada. A Pequena África que foi e continua sendo recriada pelos africanos e seus descendentes nessa região é a história do Brasil, uma história que a gente conhece menos porque foi interessante para a estrutura racista que nos organiza que nós a conhecêssemos menos, que nós a conhecêssemos dessa forma retificada.

Espero que tenhamos efetivamente algum tipo de comprometimento dos órgãos envolvidos e dos representantes do governo, nas esferas municipal, estadual e federal em reconhecer a importância do Cais do Valongo, mas sobretudo em revisitar a história do Brasil a partir da importância que esse lugar tem. Há alguns meses, depois de um dia de chuva durante a pandemia, eu passei em frente ao sítio do cais e ele estava absolutamente submerso. É uma disparidade. Esse lugar já foi reconhecido como patrimônio da humanidade. E essa situação se reflete em outros bens materiais que, em tese, estão unicamente vinculados à história negra do Brasil, ou a história do negro no Brasil, o que significa novamente que esse descaso é uma atitude política.

Então, considero que podemos e devemos aproveitar essa oportunidade que o Cais do Valongo apresenta, para propor uma transformação na maneira de se pensar a história do Brasil. Uma transformação que passe, e essa é a única maneira possível, por uma proposta antirracista da história brasileira, uma proposta que permita que nós consigamos compreender o peso que a escravidão teve na história do Brasil; e isso significa compreender não só a história dos escravizados, mas também a história dos escravizadores, porque esse é um aspecto sobre o qual nós geralmente não nos detemos. Ficamos preocupados em entender a dinâmica da vida dos escravizados –preocupação absolutamente legítima –, mas não podemos esquecer que existiam pessoas que viviam da exploração do trabalho de outros, que se identificavam como senhores de escravos, uma identidade que também foi constitutiva do Brasil, cujas heranças se expressam de forma material e simbólica.

É fundamental que a gente reescreva essa história, que repensemos o que é esse Brasil, e o Cais do Valongo é, na minha opinião, o espaço por excelência para que isso comece a ser feito, porque ele permite essa vinculação direta com o continente africano na sua pluralidade. O que foi encontrado nos sítios arqueológicos é uma comprovação dessa pluralidade de pertences africanos que existiram aqui no Brasil e que constituem a história brasileira. Por um lado, temos a força da escravidão, já que estamos tratando de um mercado de escravizados, um dos maiores do mundo. Mas nesse mesmo território temos a materialização da luta abolicionista, por meio das Docas projetadas por André Rebouças, um homem negro, livre e abolicionista, que nos convida a revisitar a história do abolicionismo no Brasil, uma história que, infelizmente, ainda é compreendida a partir da ótica e das ações do homem branco, que faz com que conheçamos muito bem quem foi Joaquim Nabuco, e muito pouco (ou quase nada) de quem foram André Rebouças ou Luís Gama.

Sendo assim, o Cais do Valongo também permite nos conectarmos com a história de homens que tiveram atuação fundamental na luta abolicionista e cujas trajetórias nos permitem pensar nas muitas camadas do movimento abolicionista brasileiro. Mas não só. Nesse mesmo território

de escravidão e luta pela liberdade, temos a possibilidade de repensar a condição do negro no pós-abolição, uma dimensão ainda pouco explorada pela dita história oficial. A formação da classe trabalhadora no Brasil passa pela ideia de que trabalhadores assalariados são homens e mulheres brancos; reforçando uma correlação propositadamente construída que atrela o negro apenas ao período de vigência da escravidão no Brasil. O projeto nacional que atravessou a Primeira República defendida o embranquecimento efetivo da população, projetando uma alteração nas características fenotípicas dos brasileiros. Um projeto devastador, mas que não teve êxito em seu propósito final. Justamente por isso, ao visitar a região do Cais do Valongo encontramos que os primeiros sindicatos, ou seja, as primeiras organizações dos trabalhadores livres no Brasil se deram ali, feitas por homens negros, os mesmos homens que estiveram vinculados à formação de cordões, de escolas de samba – representações que se tornaram genuinamente nacionais ao longo do século XX.

Nas imediações do Cais do Valongo também houve uma intensa história política que curiosamente é lida apenas na sua dimensão cultural. Não que essa leitura seja menor, mas a forma como ela é apresentada uma vez mais retira negros e negras do jogo político brasileiro, reforçando a ideia de que ao negro cabe apenas falar de samba, carnaval e futebol. Se a gente entendesse samba, carnaval e futebol como política eu não veria problema nenhum, mas não é isso o que acontece; samba, carnaval e futebol acabam virando um novo gueto no qual a população negra fica restrita.

A minha fala vai no sentido de sublinhar a necessidade de visitar o Valongo nessa longa duração – nós temos basicamente 250 anos de história – e usar a história desse território específico para ampliar a perspectiva que se tem do Brasil, fazendo uma provocação para a história que foi construída até agora: inverter a lógica e fazer desse local um cais de desembarque de escravizados, a possibilidade de repensar um Brasil que possa ser efetivamente justo, democrático, e antirracista.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe. “Modelos da história e da historiografia imperial”. In: ALENCASTRO, L. F. (org.). *História da vida privada no Brasil: a Corte e modernidade nacional*, v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HONORATO, Cláudio. *Valongo: mercado de almas na praça carioca*. Curitiba: Appris, 2019.

RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

SANTOS, Ynaê Lopes. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Hucitec, 2011.

A AÇÃO PÚBLICA NO PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA REGIÃO PORTUÁRIA DO RIO DE JANEIRO

Cristina Vereza Lodi

Introdução

Este artigo consiste na minha contribuição ao debate da mesa “Arquitetura e Patrimônios Negros na Pequena África”, quando propus algumas reflexões sobre a patrimonialização da Região Portuária do Rio de Janeiro, sob meu ponto de vista como gestora pública e a partir de alguns atos oficiais de preservação do patrimônio cultural, que suscitam importantes questões: que patrimonialização é essa? Quais contribuições podemos dar enquanto ente público? A patrimonialização é reparação histórica? Como podemos interferir nesse processo de patrimonialização?

A Região Portuária do Rio hoje é um grande território cultural diverso, evidenciando em seus espaços arquitetônicos e na sua apropriação pela comunidade o conflito entre os diversos atores que ali desempenham historicamente suas funções de habitar, trabalhar, se divertir, de lutar pelos seus direitos de ter reconhecida a sua ancestralidade na construção da memória, enfim, o direito ao patrimônio cultural. Na primeira metade do século XX, a denominação dessa região como Pequena África é resultado das novas formas de mobilização cultural e política, revelando um grande protagonismo da população negra nas lutas pela cidadania e combate ao racismo no período após a abolição.

Os primeiros atos oficiais de proteção do patrimônio cultural na região iniciam somente em 1937, com as primeiras ações do recém-criado órgão nacional de preservação do patrimônio brasileiro, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Essas estavam concentradas no patrimônio

de matriz europeia da fase denominada “Pedra e Cal”, com o tombamento das igrejas, o conjunto do Jardim e Morro do Valongo, o Palácio e a Fortaleza da Conceição.

No grande hiato entre a década de 1930 e 1980 encontramos poucas iniciativas de preservação na região, porém com grande desenvolvimento da atividade portuária, em um grande movimento de trabalhadores, residentes e suas culturas. Temos como exemplo o terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, fundado em 1886 na Pedra do Sal e transferido na década de 1940 para a Baixada Fluminense. Assim como o Ilê Axé Opô Afonjá, diversas casas de cultura africana existiam nessa região e tiveram que enfrentar mudanças para as periferias da cidade.

Esse hiato se estende até a extraordinária década de 1980, quando da criação do órgão municipal de patrimônio – hoje Instituto Rio Patrimônio da Humanidade (IRPH) –, que oficializa a proteção de grandes conjuntos patrimoniais na região, incluindo os morros e pequenos sobrados. Ainda nessa década, a Escola José Bonifácio – hoje sede do Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB) – é tombada pelo município, e em 1984, o Instituto Estadual do Patrimônio Artístico e Cultural (INEPAC) tombou a Pedra do Sal, o reduto do samba carioca.

A partir da redescoberta do Cais do Valongo e seu registro e proteção como Sítio Arqueológico Nacional em 2011, podemos observar um novo período de iniciativas de patrimonialização na região, a exemplo da criação do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana, entre outras. Em 2017, o Cais do Valongo é inscrito na lista do Patrimônio Mundial da UNESCO, consolidando internacionalmente seu valor universal e reforçando a importância do reconhecimento da cultura de matriz africana como definidora da cultura brasileira. É a partir desse cenário que o MUHCAB é criado em 2017 como um museu de território e sua curadoria científica amplia o Circuito para 15 lugares de memória, incluindo locais que contam a história da resistência dessa cultura na região Portuária:

1. Cais do Valongo, Patrimônio Mundial e Armazém Docas Pedro II – André Rebouças
2. Mercado de Escravos do Valongo
3. Cemitério dos Pretos Novos – Instituto dos Pretos Novos (IPN)
4. Escola e Centro Cultural José Bonifácio – sede do MUHCAB
5. Praça da Harmonia – Barricadas da Revolta da Vacina
6. Sindicatos e associações negras – Sociedade da Resistência dos Trabalhadores do Trapiche e Café
7. Casa de Machado de Assis
8. Mirante da Pequena África nos Jardins do Valongo
9. Largo do Depósito/Praça dos Estivadores
10. Trapiches e atividades portuárias da Rua da Saúde
11. Pedra do Sal, Quilombo da Pedra do Sal e Rua São Francisco da Prainha
12. Largo de São Francisco da Prainha – Zungu
13. Igreja São Francisco da Prainha
14. Praça Mauá
15. Igreja de Santa Rita

Partindo da descrição elaborada pela curadoria científica do MUHCAB, a cargo das professoras doutoras Martha Campos Abreu e Monica Lima, comentaremos a ação pública de proteção de alguns desses lugares de memória, ou a sua ausência, e suas implicações na preservação oficial da história e da cultura afro-brasileira na região. Desses pontos apresentados, vamos nos ater apenas ao Cais do Valongo, o Cemitério dos Pretos Novos, o Armazém Docas Pedro II, a Escola e Centro Cultural José Bonifácio, a Pedra do Sal e o Quilombo da Pedra do Sal, tendo o Cais do Valongo como epicentro dessa cultura que renasce a partir da escavação arqueológica em 2011.

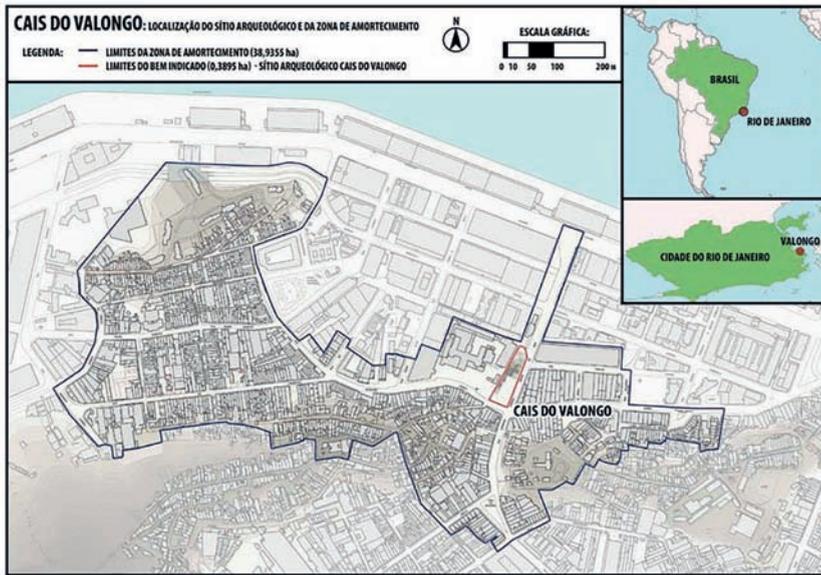
O Cais do Valongo

Na primeira metade do século 19, o Cais do Valongo recebe um grande contingente de africanos escravizados e se transforma em um lugar periférico na cidade, ...passa a ser o mais importante centro distribuidor de cativos do país, onde Africanos eram comercializados, trabalhavam nos negócios do tráfico, no carregamento do porto e em vários locais da cidade. Cativos e libertos, ocupavam as ruas da cidade com seus movimentos, práticas culturais, conhecimentos e força de trabalho. As atividades de comércio e recepção dos africanos escravizados teriam deixado no Valongo e nos Morros da Saúde, como afirmou Lima Barreto, 'um certo aspecto de aldeia africana...' (ABREU, 2019, p. 3).

Se a chegada de africanos na região define a cultura dali desde a primeira metade do século XIX, o reconhecimento do Cais do Valongo e sua posterior patrimonialização só vai ocorrer após sua escavação na primeira metade do século XXI. Em 2011, ele é registrado no IPHAN como Sítio Arqueológico do Cais do Valongo/Cais da Imperatriz, que é uma das formas de proteção do patrimônio cultural em nível federal. Em 2017, o Comitê do Patrimônio Mundial da UNESCO avaliou e reconheceu como Patrimônio Mundial a inscrição do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo na 41ª Reunião Anual da organização, no dia 9 de julho, em Cracóvia, Polônia. O valor excepcional universal do Cais do Valongo atende ao sexto critério da Convenção do Patrimônio Mundial: estar diretamente ou materialmente associado a acontecimentos e tradições vivas, ideias ou crenças, obras artísticas e literárias de significação universal excepcional. O Cais do Valongo se torna patrimônio mundial não somente pelo valor material desse lugar, como sítio arqueológico, mas por seu valor simbólico, representando a cultura da região da Pequena África, incluindo os diversos lugares de memória, tradições, acontecimentos e ideias ligadas à cultura afro-brasileira. A seguir temos o mapa da área que foi inscrita na Lista do Patrimônio Mundial, estando delimitado em vermelho o Sítio Arqueológico Cais

do Valongo e em azul a área de amortecimento do bem, onde estão inseridos os 15 lugares de memória apresentados anteriormente.

Figura 1 – Mapa do Sítio Arqueológico Cais do Valongo e sua Área de Amortecimento.



Fonte: Coordenação da Candidatura do Cais do Valongo a Patrimônio Mundial. IPHAN, 2016.

No âmbito do Estado do Rio de Janeiro, a Lei nº 8.099, de 17 de setembro de 2018, amplia o circuito municipal, abrangendo áreas da Região Portuária e Centro Histórico do Município do Rio de Janeiro e demais caminhos da Diáspora Africana pelo Estado. O circuito estadual contempla áreas, espaços, paisagens, personagens históricos, roteiros e qualquer outro elemento que retrate a cultura de matriz africana e dos afrodescendentes presentes, ou ainda a serem identificados, no âmbito da Região Portuária, Centro Histórico da Cidade do Rio de Janeiro, ilhas e demais áreas identificadas no recôncavo da Baía da Guanabara e interior do Estado do Rio de Janeiro. E em 03/12/2018 o INEPAC tombou provisoriamente o Cais do Valongo, através do processo E-18/001/100095/2018.

O Cemitério dos Pretos Novos

Originalmente criado em 1722 no Largo de Santa Rita e transferido para o Valongo em 1769, o Cemitério dos Pretos Novos era destinado ao sepultamento de escravizados africanos recém-chegados ao Porto do Rio, do século XVIII ao século XIX, tendo sua atividade encerrada em 1830. Em 1996, na Rua Pedro Ernesto 36, vestígios do cemitério foram encontrados por uma moradora, após o início de uma obra em seu imóvel. No mesmo ano ele foi transformado em sítio arqueológico registrado no IPHAN e, após a escavação arqueológica, iniciando o processo de patrimonialização e a criação do Memorial Pretos Novos. A edificação está ainda inserida na APAC SAGAS, sob a tutela do IRPH.

O Armazém Docas Pedro II/André Rebouças

Na segunda metade do século 19, em 1840, o mercado de escravos do Valongo é desativado e na região é construída a primeira praça monumental do Rio. Com a inauguração da Estrada de Ferro, fundada no início da década de 1850, ocorreu a dinamização das atividades do porto, onde as crescentes exportações de café modificaram a área. No lugar dos velhos ancoradouros que serviram ao tráfico de escravizados, surgiram novos trapiches, estaleiros, armazéns, fundições, serrarias, ferrarias, o comércio atacadista e muitos negócios (ABREU, 2019, p. 2).

É nesse mesmo período, entre 1860 e 1870, que ocorre a construção do Armazém Docas Pedro II, projeto concebido pelo engenheiro negro André Rebouças. O Docas Pedro II foi utilizado como armazém durante muitos anos e ao longo do tempo sofreu muitas transformações para adaptar-se aos novos usos. Durante minha gestão no IPHAN/RJ, em 2012 recebi um dossiê de integrantes do Movimento Negro do Rio de Janeiro para o tombamento do Armazém Docas. Durante esse mesmo período, propostas de demolição de parte ou o todo desse edifício foram incluídas no Projeto Porto Maravilha, para que o armazém fosse transformado em edifício comercial/corporativo. Outro obstáculo para o

tombamento do bem foi a discussão surgida entre os arquitetos e urbanistas, na qual uma parcela alegava o fato de que o armazém já não era mais o armazém original, e outra apontava que a materialidade nem sempre é o fato mais importante a ser considerado. Após o tombamento provisório em 2012, o Armazém Docas Pedro II é tombado definitivamente em 2016 pelo IPHAN.

Durante o monitoramento arqueológico da primeira fase do Porto Maravilha, que acabou por revelar os remanescentes do Cais da Imperatriz e do Cais do Valongo, a pedra fundamental do Armazém Docas foi resgatada e hoje se encontra sob a guarda do Laboratório Aberto de Arqueologia Urbana (LAAU), vinculado ao Instituto Rio Patrimônio da Humanidade e criado para receber o acervo arqueológico encontrado durante as escavações da Fase I do Projeto Porto Maravilha. Um fato extraordinário envolvendo esse resgate foi a descoberta de que, dentro da pedra de granito de 80 x 80 centímetros, André Rebouças inseriu uma cápsula do tempo contendo vários jornais e moedas daquela época. Esse acervo foi recuperado e atualmente está guardado no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

Escola José Bonifácio

No final do século XIX formou-se, na base do Morro da Conceição, uma vigorosa colônia de migrantes negros chegados da Bahia, a “diáspora baiana”, e do velho Vale do Paraíba mineiro, paulista e fluminense. A presença de descendentes de africanos de diferentes locais do Brasil, ao lado dos também novos imigrantes pobres, portugueses, italianos e judeus, renovou a vida cultural da Pequena África e da própria cidade no início do século 20 (ABREU, 2019, p. 3).

Construída entre os anos de 1872 a 1877, a Escola José Bonifácio foi a primeira escola pública da freguesia de Santa Rita, na borda do Morro da Saúde e próxima ao Cemitério dos Pretos Novos, para atender à população diversa da região. Em 1983, a escola é tombada pelo Município do Rio de Janeiro e o Centro Cultural José Bonifácio é criado pelo Decreto nº 4.189 de 9 de agosto do mesmo ano e inaugurado em 1986. O Centro Cultural José Bonifácio não foi criado pela benesse da área pública, mas

sim pela luta do movimento negro para que esse espaço dentro da Pequena África fosse transformado. Em 31 de maio de 1988, a Lei Municipal nº 1.245 autoriza o Poder Executivo a instituir o Museu do Negro na Cidade do Rio de Janeiro. Já em 1991, o Decreto 10.791/91, do prefeito Marcello Alencar, decreta que as instalações poderão ser utilizadas para as atividades de valorização da cultura afro do Município do Rio de Janeiro até a instituição do Centro de Memória e Documentação da Cultura Afro-Brasileira.

Em 2017, junto com a patrimonialização do Cais do Valongo e sua inscrição na lista do patrimônio mundial, o município decide então criar, nas dependências do Centro Cultural José Bonifácio, o Museu da Escravidão e da Liberdade, por iniciativa de uma secretária negra, Nilcemar Nogueira. Em 2019, ele passa a se chamar Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira. A proposta inicial era o desenvolvimento de um grande museu, ocupando o armazém Docas Pedro II, mas, por uma judicialização da ocupação desse lugar, ele não conseguiu se instalar ali. Em novembro de 2021 finalizou-se a última etapa desse projeto, com a inauguração de uma exposição de longa duração, na Escola José Bonifácio. A história do Movimento Negro está impregnada nesse local e parte dela está registrada no acervo, com inúmeras fotografias de eventos que ali aconteceram. É através de muita resistência da sociedade que essa cultura pode sobreviver na Pequena África.

Pedra do Sal e Quilombo da Pedra do Sal

A emergência do samba, como um gênero gravado pela indústria fonográfica a partir de 1917 e divulgado para todo o país, ao lado da fundação de associações sociais e dançantes organizadas por negros, com seus cordões e ranchos, marca registrada das festas de carnaval do período, ligaram a Pequena África ao que havia de mais moderno em termos musicais e artísticos no Atlântico Negro (ABREU, 2019, p. 3).

Em 20 de novembro de 1984, Dia da Consciência Negra, o INEPAC tombou a Pedra do Sal, um reduto cultural na Região Portuária, berço do samba carioca, onde surgiram os primeiros ranchos carnavalescos, afoxés e rodas de samba, local onde os estivadores do porto se reuniam a partir da segunda metade do século XIX.

Reconhecendo a importância do local, em 22 de julho de 2014 foi aprovada a Lei Municipal nº 5.781, que cria a Área de Especial Interesse Cultural (AEIC) do Quilombo Pedra do Sal. Um fato que podemos pontuar é que esse quilombo não consegue se instituir, ocupar as casas que estão definidas nesse local, pois existe um conflito com a Ordem Terceira que não abre mão dos imóveis. Há um longo caminho pela frente para que esse quilombo se estabeleça definitivamente nas casas que foram inseridas na lei, demandando a ação do poder público.

Outro fato importante foi o tombamento provisório do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá (na língua iorubá escrevemos Ilê Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àfònjá), que foi fundado em 1886 na Pedra do Sal e transferido na década de 1940 para o bairro de Coelho da Rocha, em São João de Meriti, na Baixada Fluminense. Com o tombamento publicado em 1º de junho de 2016, no *Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro*, o Ilê Axé Opô Afonjá se tornou o primeiro terreiro de candomblé tombado no Estado do Rio de Janeiro. Assim como o Ilê Axé Opô Afonjá, diversos terreiros, diversas casas religiosas de cultura africana existiam nessa região e tiveram que enfrentar as expulsões para as periferias da cidade. Podemos identificar de forma preliminar três grandes momentos de grande transformação urbana na região, momentos de inflexão, se considerarmos a permanência da população local *versus* possíveis processos de gentrificação, com a chegada de novos contingentes de trabalhadores e residentes: no primeiro grande projeto de Pereira Passos no princípio do século XX; o projeto de desenvolvimento do porto na década de 1940; e atualmente o Projeto Porto Maravilha.

O patrimônio imaterial da Pequena África

Na primeira metade do século 20 a Pequena África passava a ser centro de criação da moderna cultura negra carioca e da gestão de novas formas de mobilização política, revelando um espetacular protagonismo da população negra nas lutas pela cidadania e combate ao racismo no período após a abolição (ABREU, 2019, p. 3).

Embora o órgão federal do patrimônio tenha sido criado em 1937, é a partir da Constituição de 1988 que se ampliou

a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial. A década de 2000 caracteriza-se pela ampliação da proteção dos bens nacionais, com o registro dos bens de natureza imaterial majoritariamente ligados à cultura afro-brasileira que começa com as Paneleiras de Goiabeira, no Espírito Santo, em 2002; o Jongo no Sudeste e o Ofício das Baianas de Acarajé, em 2005; as matrizes do Samba no Rio de Janeiro, em 2007; a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira, em 2008. A capoeira virou Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO em 2014. Ponto de reflexão sobre a proteção do patrimônio imaterial afro-brasileiro, com o registro das festas em detrimento das lutas e suas resistências.

O Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana

Os descendentes da Pequena África, aos poucos, continuariam esse legado do samba e do santo pelos subúrbios da cidade, a partir do crescimento urbano e operações de expulsão da região central e portuária, ao longo do século 20 (ABREU, 2019, p. 3).

Em novembro de 2011, a partir de todo trabalho do movimento negro, a Prefeitura do Rio cria, através do Decreto nº 34.803/11, o Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e o Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico, definindo seis espaços vinculados à história e à cultura afro-brasileira:

- I - Centro Cultural José Bonifácio
- II - Cemitério dos Pretos Novos (Instituto Pretos Novos)
- III - Cais do Valongo e da Imperatriz
- IV - Jardins do Valongo
- V - Largo do Depósito
- VI - Pedra do Sal

É com base em todo esse trabalho que a curadoria científica do MUHCAB – como um museu de território – expande em 2019, a partir dos pontos definidos nesse circuito histórico de 2011, para 15 lugares de memória, chegando até a história do sindicalismo negro na região, a história da literatura, com a casa de Machado de Assis, a Revolta da Vacina, ampliando a história da resistência negra na região.

Referências

ABREU, Martha Campos. Curadoria Científica e Projeto de Conteúdo para o Museu de Território: PRODUTO 4 – Textos finalizados e revisados – exposição a céu aberto e sinalização interpretativa do Museu de Território. Rio de Janeiro, PRODOC 914BRZ4022 – UNESCO/SMC, 2019.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de *et alii*. *Brasil: monumentos históricos e arqueológicos*. Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/COPEDOC, 2012.

Comitê Técnico da Candidatura do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo a Patrimônio Mundial, MRE, MinC, IPHAN. *Revista Valongo*. Portal do IPHAN. Edição: IPHAN, 12 de junho de 2018. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Revista_Valongo_12jun.pdf.

Guran, Milton, José Pessoa, Mônica Lima, e Rosana Najjar. *Sítio Arqueológico Cais do Valongo: Proposta para inscrição na lista do Patrimônio Mundial*. Dossiê. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Prefeitura do Rio de Janeiro, 2016, 443.

LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. *Dos trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro*. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro/Secretaria das Culturas/Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 2006.

Lodi, Cristina, e Gegê Leme Joseph. *Museu da Escravidão e da Liberdade – 1 ano*. Prod. Cristina Lodi. Rio de Janeiro, RJ: SMC-RJ, junho de 2018.

Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. *Guia do Patrimônio Cultural Carioca: bens tombados*, 2008.

TURAZZI, Maria Inez. *Um porto para o Rio de Janeiro: imagens e memórias de álbum centenário*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

TURAZZI, Maria Inez. *Rio, um porto entre tempos: modos de ser, modos de conhecer*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2016.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*. Paris: Unesco, 1972. Disponível em: <https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>. Acesso em: 21 maio 2019.

AFROINSCRIÇÕES NA PEQUENA ÁFRICA

Alyne Fernanda Cardoso Reis

A cultura negra se expressa por meio das vivências locais, do habitar, da paisagem do bairro, da identidade, pelos patrimônios culturais seja de natureza material ou imaterial, que configuram a singularidade desse território. O estudo visa discutir a preservação e a conservação desse território por meio da sua afroinscrição, tendo como elemento enriquecedor a existência plural e diversa de patrimônios culturais afro-brasileiros. Numerosas são as formas de resistência que a população negra mantém até hoje e foram incorporadas para que sua identidade pessoal e histórica seja mantida. A manutenção dessa resistência pode ser observada através da cultura, a oralidade, a arte, a dança, música, entre tantos outros hábitos e vivências que são encontrados nesses espaços.

Para Nora (1993), tais lugares se caracterizam como o local em que indivíduos se relacionam e são portadores de uma herança que está sempre viva. De acordo com o autor, “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente” (NORA, 1993, p. 9). Portanto, esses lugares se configuram a partir da simbologia e da materialidade que são empregados neles. Nora afirma que são:

Lugares mistos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e de morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e móvel (...) Porque, se é verdade que a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para – o ouro é a única memória do dinheiro – prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações (NORA, 1993, p. 22).

Esses lugares são formados a partir da experiência de grupos sociais e a relação com objetos, que os transformam em lugares de memória. Esses lugares não são construídos espontaneamente e, sim, a partir das relações e vivências dos sujeitos que estão inseridos no contexto. Halbwachs (1990) conceitua esse pensamento como “memória coletiva”, na qual essa relação ocorre a partir das lembranças de um convívio social e a ligação com outras pessoas, que são construídas a partir de um espaço. Segundo o autor:

Assim, não há memória coletiva que não se desenvolva no espaço. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre o nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças (HALBWACHS, 1990, p. 143).

A região denominada Pequena África – e conhecida também como Circuito Histórico Arqueológico de Celebração da Herança Africana –, apesar da sua delimitação pela Zona Portuária no Rio de Janeiro, há divergências no entendimento desses locais. Na literatura – *Cadernos sobre a Pequena África: um portal para o Atlântico* –, o autor Carlos Eugênio Soares apontava como delimitação a região que compreendia desde a Zona Portuária até a Praça XI. Portanto, era compreendida pelos bairros da Gamboa, Saúde, Santo Cristo, bem como os morros da Conceição, Pinto, Providência e Livramento.

A autora Gimenez (2018) aponta também outra perspectiva para a delimitação do território, sendo embasada por Lucia Silva (2015): o território que também se denominava Freguesia de Santana ou Cidade Nova, perpassando os bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo, além da atual Avenida Presidente Vargas e o Caju, começando na Igreja de Santa Rita, ou seja, as freguesias

de Santa Rita e Santana, segundo a definição do século XIX. A autora observa que:

Ao longo do processo de construção da configuração espacial da cidade do Rio de Janeiro muitos espaços foram construídos e destruídos. Apagados da materialidade ou presentes, alguns espaços só podem ser entendidos se articulados às práticas dos grupos sociais naqueles lugares; dito de outra forma, os territórios só ganham inteligibilidade por meio da prática da população que ali vive (...) Esta freguesia estendia-se por grande parte da região do porto, pelas cercanias dos Morros da Providência e da Praça Onze. Ocupando uma área central da cidade, é hoje uma região degradada, mas guarda todos os sinais de uma batalha ocorrida há muito tempo entre uma população com um determinado modo de vida e um Estado omissivo e, talvez por conta disto, ao mesmo tempo, opressor (LUCIA SILVA, 2015, p. 263-264).

Transformações que ocorrem desde o século passado, iniciando-se em março de 1904, com a reforma dos serviços sanitários, sob a justificativa de melhoria e modernização da então capital do país. A Reforma Pereira Passos modificou mais do que os aspectos físicos e espaciais: o impacto social transformou não só a área central como também impactou diversas outras regiões da cidade. Conforme aponta Abreu (1984) *apud* Fraga; Santos, (2015):

A separação de uso e classes promovida pela Reforma Passos, obviamente não foi perfeita. Nenhum processo social erradica totalmente as formas antigas. Que muitas vezes se mantêm no espaço por longos períodos, caracterizando-se como verdadeiros testemunhos de momentos anteriores de organização social. Em outras palavras, a separação de espaços de residência dos espaços de trabalho deve ser entendida segundo uma forma tendencial, e não como realidade absoluta. Nem todos aqueles que habitavam a área central foram afetados diretamente pela remodelação da cidade, ou transferiram-se para os subúrbios. Para outros, a necessidade de centralidade era tamanha que a solução foi a moradia, em altas densidades e pagando altos aluguéis, nos

bairros periféricos ao centro que tinham sido preservados da fúria demolidora (Catumbi, Cidade Nova, Misericórdia, Estácio, Lapa, Gamboa, Santo Cristo e Saúde). Estes bairros sobreviveram com verdadeiras ‘rugosidades’, até que novas reformas urbanas viessem erradicá-los; alguns sobrevivem até hoje. Ainda para outros – e, em especial, para um grande número de migrantes que a cidade continuava a receber –, a solução encontrada foi a habitação num novo *habitat* que surgiu, e que se definia exatamente como contraposto da tentativa de controle total do espaço pelo Estado (ABREU, 1986, p. 52-53 *apud* BENCHIMOL, 1980b, p. 592).

Tais transformações são contínuas na Zona Portuária, que fazem parte de umas das principais intervenções urbanas da cidade atualmente. Por meio deste trabalho busca-se a reflexão dessas expressões culturais de matriz africana que estão presentes nesse local. Em meio a tantas reestruturações, a existência dessas *afroinscrições* no território compreende a resistência de grupos locais, movimentos, entre outras organizações que têm como intuito a preservação da memória, identidade e a história local.

Afroinscrições

A análise parte da observação social e espacial do território da Pequena África, que se configura como um Território de Maioria Afrodescendente. O conceito observado pelos autores Bié e Cunha Junior (2019) aponta para um estudo tanto quantitativo como qualitativo, a partir de particularidades presentes na cultura local referentes à matriz africana. Sendo assim, os autores definem como:

São territórios geográficos cuja população é de maioria negra e produziu transformações que representam inscrições negras. *Afroinscrições* como conceito trata-se do reconhecimento do que foi escrito pelas transformações realizadas nos bairros, cidades e territórios de maioria africana e afrodescendente. O que permanece escrito na história material e imaterial de produção de africanos e afrodescendentes. As transformações implicam em

conhecimentos, técnicas e tecnologias cujas inscrições são testemunhos da importância cultural de um povo. O fazer da inteligência humana cria inscrições históricas (BIÉ; CUNHA JUNIOR, 2019, p. 114).

Tendo em vista essas singularidades, há a necessidade da criação de políticas específicas que deem conta da singularidade local. São bairros que possuem suas especificidades e, portanto, necessitam de ferramentas específicas para lidar com as questões existentes. A exemplo dos patrimônios e expressões culturais afro-brasileiras que não serão comumente encontradas em outros territórios. Portanto, as *afroinscrições* são:

Partes importantes dos acervos de patrimônio cultural das cidades e territórios de maioria negra. Como parte do patrimônio cultural são também partes essenciais da produção e reprodução de identidades positivas. Os territórios de maioria afrodescendente são, portanto, *afroinscrições* e determinam no modo de vida e na organicidade das comunidades. São Territórios cheios de cultura e de vida, em que se encontra a cultura dos terreiros à capoeira, dança, as formas de sobrevivência e lutas do afrodescendente. Isso se apresenta dentro das relações culturais, arquitetônicas, identidades sociais, modo de vida das populações que vivem nos bairros. Esses territórios estão sempre associados a uma noção histórica na perspectiva espaço-tempo-comunidade que o constitui (BIÉ; CUNHA JUNIOR, 2019, p. 115).

Tal conceito utiliza-se de elementos da africanidade para contextualizar parte da história de um povo trazido em diáspora. A estrutura social racista e pejorativa fez com que se tornasse invisível o conhecimento da população negra, bem como a cultura e sua identidade, cujo único reconhecimento era a força física, de maneira inclusive à objetificação de corpos negros. Para Almeida (2019), o racismo estrutural decorre da estrutura da sociedade que tende a normatizar e normalizar determinados princípios advindos da questão racial. Para o autor, o racismo é parte de um processo social, histórico e político que elabora mecanismos para que pessoas ou grupos sejam discriminados de maneira sistemática. Entende-se, assim, o racismo como regra e

não a exceção, e para que haja transformações dessas práticas são necessárias medidas antirracistas. Portanto, a preservação das *afroinscrições* presentes na Pequena África é uma das ferramentas de valorização da cultura trazida em diáspora. A imagem a seguir demonstra sua localização no território.

Ilustração – Mapa da Pequena África.



Foto: Jornal Porto Maravilha (CDURP).

São espaços que recordam memórias, como o portal de entrada – Cais do Valongo, por onde passaram mais de 1 milhão de africanos que foram escravizados durante seu período de funcionamento, entre 1774 e 1831, e se tornou Patrimônio Cultural da Humanidade em 2017. O cais encerrou suas atividades quando o comércio transatlântico de escravizados foi proibido, mas foi remodelado para o Cais da Imperatriz em 1843. No século XX foi aterrado e durante as obras de remodelação da área portuária foi “descoberto”. O cais é uma das exemplificações do apagamento dessa história, através das camadas sucessivas de aterro que resultou na invisibilidade desse local. Assim como outros bens culturais, seja de origem material ou imaterial.

O Edifício Docas Pedro II foi fundado em 1871 e é atualmente considerado um marco na história do país e da luta do movimento negro. Foi construído pelo engenheiro negro

André Rebouças como o primeiro armazém do Porto do Rio para guardar grãos trazidos pelos navios que atracavam no local, e em cuja construção não se utilizou da mão de obra de escravizados. Assim como as expressões culturais, como o samba, que conhecemos atualmente no Rio de Janeiro: foi trazido por Hilária Batista da Silva, conhecida como Tia Ciata. Mãe de santo nascida na Bahia, foi uma das personalidades mais influentes da cultura negra carioca no início do século XX, tendo residido na Pequena África; foi uma das responsáveis pelo desenvolvimento e consolidação do samba no Brasil.

As *afroinscrições* são a consolidação da identidade, da memória e da cultura negra presentes no território, sendo também a marca da resistência à estrutura escravocrata que se perpetuou durante séculos em nosso país.

Conclusão

São anos de silenciamento e tentativa do apagamento da identidade negra na região da Pequena África. Em paralelo às reformas urbanas, como foi apontado ao longo do trabalho, a partir de uma análise superficial, cuja valorização de imóveis do local levou à exclusão de residentes originários, em sua grande maioria, a população negra. Somados aos descasos com que patrimônios culturais são tratados em nosso Estado, é preocupante a situação da maioria desses bens culturais que puderam ser visualizados no mapa.

Apesar disso, há a mobilização dos detentores desses patrimônios, Movimento Negro e tantos outros atores e instituições que contribuem para a manutenção e a existência desses bens no território. A presença das *afroinscrições* o denota como um território singular e que conta não só a história local, mas a própria história da construção de nosso país, onde o silenciamento também se perpetuou durante o nosso processo de formação e alfabetização.

Portanto, a divulgação e valorização desses registros presentes na região nos remonta à possibilidade da história contada a partir dos próprios sujeitos, e assim conseguirmos preservá-los para as gerações futuras.

Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editor Pólen Livros, 2019.
- AVRITZER, L. *et al.* Comunidade Quilombola Pedra do Sal. 2016.
- CUNHA JUNIOR, H. Afrodescendência e espaço urbano. *In:* CUNHA JUNIOR, H.; RAMOS, M. E. R. (Orgs.). **Espaço urbano e afrodescendência: estudo da espacialidade brasileira para o debate das políticas públicas**. Fortaleza: UFC Edições, 2007.
- CUNHA JUNIOR, H. Espaço urbano e afrodescendência: estudo da espacialidade brasileira para o debate das políticas públicas. *In:* RAMOS, M. E. R; CUNHA JUNIOR, H.; BIE, E. F.; SILVA, M. da S. (Orgs.). **Afropatrimônio cultural**. Fortaleza: Editora Fi, 2019.
- CUNHA JUNIOR, H. Bairros negros: epistemologia dos currículos e práticas pedagógicas. *In:* III COLÓQUIO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE QUESTÕES CURRICULARES, 2017. Cidade de Praia. **Anais do III Colóquio Luso-Afro-Brasileiro de Questões Curriculares - Educação, Formação e Crioulidade**. Cidade da Praia: UniCV-Cidade da Praia, 2017. Disponível em: <https://proceedings.science › papers › download › fulltext_ file3>. Acesso em: 10 mar. 2019.
- CUNHA JUNIOR, Henrique. A espacialidade urbana das populações negras: conceitos para o patrimônio cultural. *In:* SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JUNIOR, Henrique; BIE, Estanislau Ferreira; SILVA, Maria Saraiva da. (organizadores). **Afropatrimônio cultural**. Fortaleza: Editora Fi, 2019.
- DA COSTA, Flávia Carolina. Morro da Conceição: uma etnografia da sociabilidade e do conflito numa metrópole brasileira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos (SP), 2010, p. 99.
- FERNANDES, N. da N. **O rapto ideológico da categoria subúrbio**: Rio de Janeiro 1858-1945. 2. ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.
- GIMENEZ, JESSICA. A Pequena África como patrimônio histórico cultural: uma reflexão sobre a história do Cais do Valongo, 2018. **Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: história e parcerias**. Disponível em: https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529373196_ARQUIVO_APequenaAfrica.comopatrimonioculturalumareflexaosobreahistoriadoCaisdoValongo.pdf. Acesso em: 11 de set. 2021.
- NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, 1981.
- RAMOS, M. E. R. **Território afrodescendente**: leitura da cidade através do bairro da Liberdade, Salvador (Bahia). Dissertação (Mestrado em

Arquitetura e Urbanismo), Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 190.

RAMOS, Guerreiro (1964). O negro desde dentro. Brasília: Gabinete do senador Abdias Nascimento, 1997 (set/dez).

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, v. 17, p. 1-17, 1989.

SANTANA, M. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, C.; CHAGAS, M. (orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 49-58.

SANTOS, Carlos Nelson; VOGEL, Arno (orgs.). **Quando a rua vira casa**. Rio de Janeiro: Ibam/Finep, Projeto, 1985.

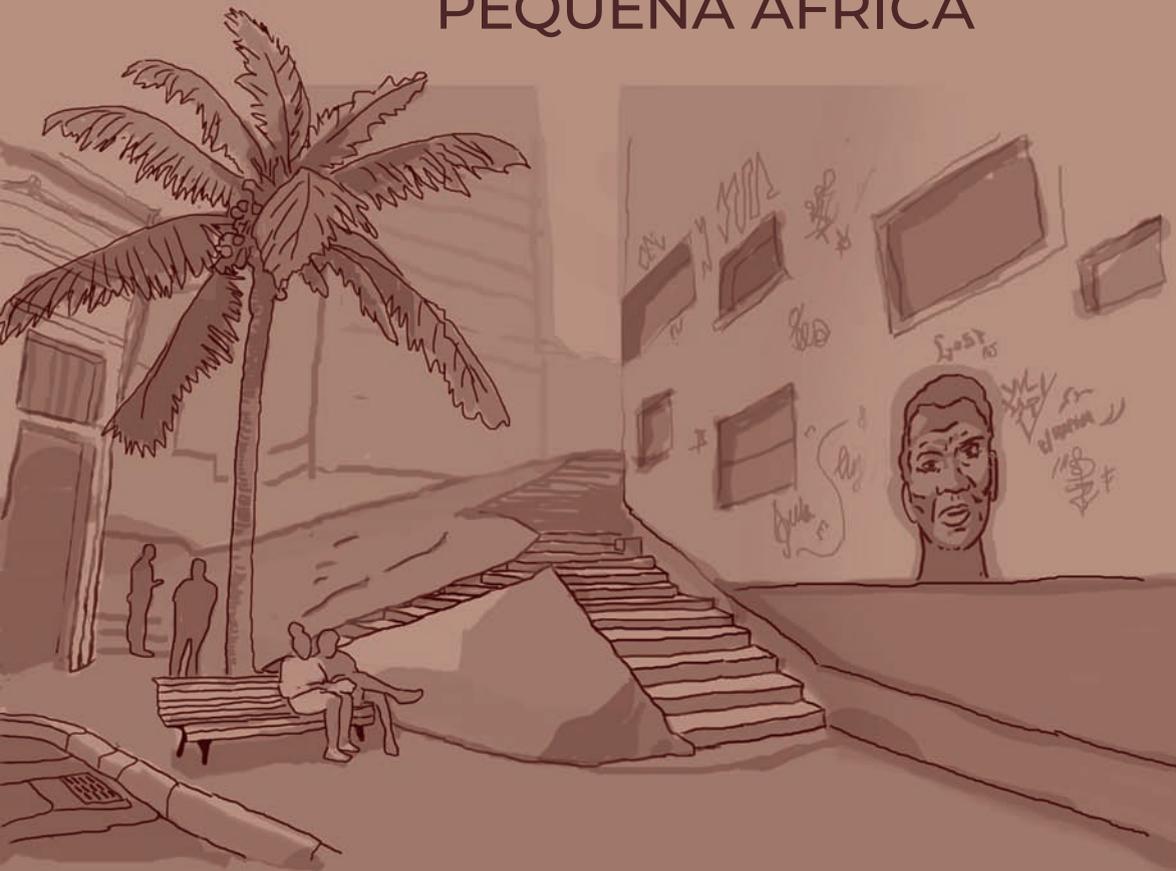
SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos. **“Preservar não é tombar, renovar não é pôr tudo abaixo”**. São Paulo: Projeto, n. 86, abril de 1986, p. 59-63. Texto apresentado no Encontro Anual da ANPOCS, de 1985.

SANTOS, J. J. M. dos. História do lugar: um método de ensino e pesquisa para as escolas de nível médio e fundamental. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 9, n. 1, p. 105-124, abr. 2002.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, M. **Espaço e método**. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

BRANQUEAMENTO DO TERRITÓRIO E DISPUTAS DE LUGAR NA PEQUENA ÁFRICA



O CONSELHO MUNICIPAL DE DEFESA DOS DIREITOS DO NEGRO (COMDEDINE-RIO) E AS RELAÇÕES DE PODER NO TERRITÓRIO: BRANQUEAMENTO E RESISTÊNCIA

Bruno Franco de Jesus

Há 35 anos começava a história de luta do primeiro Conselho de Direitos do Negro e minorias étnicas (ciganos, mulçumanos, indígenas e demais etnias que compõem o Brasil). No decorrer dessas décadas, o Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro (COMDEDINE) tem se construído e afirmado como um valioso espaço de interlocução entre governo e sociedade civil, em particular no que tange às pautas que dizem respeito diretamente às lutas da população negra.

Órgão essencial na formulação e avaliação de políticas públicas voltadas para as demandas da população negra, o COMDEDINE-Rio tem acompanhado de perto as intervenções públicas que se propõem a ressignificar o território, em especial as implantadas no Centro e Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro nas últimas décadas, no decorrer da implementação de ações orientadas pelo Plano Diretor da cidade. Cabe ressaltar que as intervenções no território urbano, em particular nas grandes metrópoles, remetem a práticas antigas de ordenamento e controle, pautadas pela racialização e implementadas desde o início da urbanização no Brasil (cf. ABREU, 1987; MURAD, 2017). Porém, é somente após a promulgação da Constituição de 1988 que as lutas sociais encontram nos Conselhos de Direitos espaços legítimos de mobilização e disputa de poder, capazes de promover real interlocução entre Estado e sociedade civil.

No decorrer dessa experiência, observamos que o processo de branqueamento, que historicamente marca a construção do território em uma grande metrópole como o Rio de Janeiro, segue vivo nas diversas intervenções que tem como consequência – direta ou indireta – a reprodução da segregação socioespacial. Esse processo de branqueamento e desqualificação, ou

remodelação dos marcos negros no território carioca e brasileiro, é parte de uma política estruturante e podemos salientar esse pensar na forma como a cidade trata a história de maneira racista e intolerante, também no que tange ao apagamento e ressignificação dos vários marcos deixados nos espaços públicos da cidade pela sua população afrodescendente; o mesmo *modus operandi* da elite branca que sempre governou esta nação se reproduz de forma a alijar os negros e – assim consideradas – minorias étnicas da cidade e da história da construção do território. Segundo Menezes,

Ocorre que, ao longo das últimas décadas no Brasil, ao se discutir os ‘direitos das minorias’, existe uma tendência em parte significativa da academia, em remeter-se quase automaticamente à ‘questão do negro’. Entretanto, segundo o resultado do último censo do IBGE, a população negra brasileira representa 50,7% do total – ou seja, o contingente populacional de pretos e pardos atingiu a maioria numérica (Cf. IBGE, 2011). Porém, o acesso dessa população a bens e serviços públicos e/ou privados permanece inversamente proporcional (MENEZES, 2013, p. 10).

De acordo com Menezes (2013), o branqueamento se instituiu como política de Estado no Brasil escravocrata, e pós-abolição a segregação racial permanece como prática que atravessa o cotidiano e atinge diretamente a população negra, se constituindo inclusive em impeditivo jurídico-legal no que se refere ao acesso à terra e, de maneira por vezes velada, ao acesso ao mercado formal de trabalho. Considerando o branqueamento uma política de Estado que se realiza paulatinamente como projeto de nação, e se expressa na construção do território no decorrer dos séculos, notamos que tal construção foi calcada no apagamento da memória daqueles que, dado o avançar da história, podem ser considerados como sistemicamente vencidos.

As práticas de apagamento da memória são inúmeras, e remetem inclusive à construção linguística dominante. Até a chegada da família real ao Brasil, por exemplo, o tupi-guarani era falado livremente. Com a imposição da língua do colonizador em sua versão híbrida, que se estabelece numa relação quase que antropofágica com os povos originários, uma nova forma de se

enxergar a cidade se constrói aos poucos. Até então, a cidade era inclusive confundida frequentemente com uma cidade africana por viajantes europeus em função da numerosa população africana e de seus descendentes – que, diga-se de passagem, atualmente correspondem a um quantitativo significativo da parcela populacional.

Política de branqueamento e construção do território: o apagamento da memória negra no Rio de Janeiro

Temos várias demonstrações de esquecimento, alienação e até da deturpação do espaço, para além da língua, que podemos ressaltar, porém nos limites deste artigo nos interessa chegar ao Cais do Valongo, espaço representativo no que tange tanto ao entendimento de que o branqueamento é processual e é projeto vivo quanto à noção de que as intervenções no território são eivadas também de resistência e marcadas por disputas de poder, nas quais uma entidade como o COMDEDINE-Rio tem sido de fundamental importância no sentido de preservar a memória negra por meio da construção e ressignificação do espaço. Espaço este que, vale ressaltar, de acordo com as observações do COMDEDINE-Rio através da experiência de seus conselheiros e dos relatórios das entidades, vem sendo transformado a partir da diretriz da política de branqueamento, sendo modificado constantemente pelo processo de ressignificação dos espaços negros em espaços brancos.

Essas políticas de exclusão não representam apenas números; são pessoas massacradas, histórias de vida descontinuadas, no bojo de um processo de gentrificação. Historicamente, pensar a ocupação cidadina requer atentarmos para as características culturais, hábitos e comportamentos ancestrais, formas diversas de organização econômica e política que compõem determinado território; mas também nos propomos a pensar o processo de formação e transformação do espaço geográfico carioca como um projeto de dominação que envolve a realização sistemática de remoções, e o extermínio cultural e econômico-social que, por vezes, precede o extermínio propriamente dito, da população

negra. Demandados no início da industrialização como braços nesse imenso “moinho de gastar gente”¹ que é o capitalismo no Brasil, os vestígios da presença dos negros no território vão sendo constante e sistematicamente apagados.

Apesar dos pesares, não podemos deixar de mencionar que a resistência, que ao longo do tempo acaba sendo uma característica marcante de populações cuja história está fincada em lutas de sobrevivência em meio de opressões, também ocorre como processo. Processo este que se reflete nas disputas de poder implementadas no decorrer das intervenções propostas pelo poder público no Cais do Valongo. A população portuária, sempre esquecida e alijada da política e do acesso a bens e serviços, de repente recebe um projeto que mudou drasticamente seu espaço e que trouxe remoções e modificações urbanísticas sem o devido debate com os moradores. Esse tipo de intervenção nos remete a algumas outras que apresentaremos brevemente a seguir.

O processo de desocupação da zona sul carioca e outras regiões da cidade, transformadas em espaço de concentração de população branca, marca profundamente a construção do território, feita nos marcos do já mencionado projeto de branqueamento. Podemos citar as remoções de favelas na zona sul, em especial a Comunidade da Catacumba e da comunidade Praia do Pinto, hoje Cruzada São Sebastião, cantada inclusive pelo sambista Bezerra da Silva.

*A querida Cruzada São Sebastião
Antiga Praia do Pinto que deu o Adílio um grande campeão
Diz de novo pra mim
A querida Cruzada São Sebastião
Antiga Praia do Pinto que deu o Adílio um grande campeão
E daí eu voltei
(Saudação às Favelas – Bezerra da Silva)*

Podemos, portanto, observar no decorrer da história do Brasil que na construção das grandes metrópoles – como é o caso do Rio de Janeiro – são inúmeros os exemplos de implantação da política de branqueamento pela remodelação do território. Essa construção política de remodelar e segregar, empurrar os negros

¹ Imagem forjada pelo professor Darcy Ribeiro em seus estudos antropológicos.

e seus descendentes para as margens, vem ocorrendo há séculos e podemos citar alguns pontos da cidade que são simbólicos nesse sentido. Nas Laranjeiras temos um exemplo emblemático: o Mercadinho São José.

Antiga senzala da fazenda Guinle, após o termino da escravidão virou um celeiro; entretanto a história das centenas de seres humanos escravizados raptados em África e explorados e seus nomes nunca foi devidamente contada. Sem referências, o local foi sendo remodelado conforme o relato a seguir:

No bairro das Laranjeiras foi inaugurado há exatos 75 anos, em 31/05/1944, quando Getúlio Vargas decidiu transformá-lo em um mercado de hortifrutigranjeiros para abastecer a população com produtos mais baratos durante a guerra. Foi abandonado na década de (19)60, foi revitalizado e transformado em centro cultural no ano de 1988. Funcionou durante algum tempo como uma ‘Cobal em miniatura’, ocupado por uma série de bares, com várias especialidades (tem crepe, árabe, pizza etc.) e andou bem movimentado no início deste século².

O trecho em destaque acima indica que é necessário que seja feito um resgate histórico racializado para se fazer jus à história também dos “vencidos”, já que, apesar de fundamentais na construção e organização cultural e socioeconômica do espaço, os escravos e seus descendentes são figuras ausentes nos relatos comumente feitos sobre sítios históricos. Em particular, esses locais de atividade escravocrata são deliberadamente esquecidos e até os dias de hoje observamos que não existe sequer uma placa fazendo referência à nefasta utilização inicial desse local, que tinha como função servir de cativeiro.

O relato sobre locais importantes na construção do território é apenas mais um dentre os diversos artifícios comumente utilizados para o apagamento da memória, parte do projeto de branqueamento que pauta a industrialização do Brasil. Na história do Rio de Janeiro, conforme já observamos, temos diversos episódios emblemáticos que ratificam o processo aqui indicado.

² Cf. o *blog* “Saudades do Luiz”. Disponível em: <http://saudadesdoriodoluizd.blogspot.com/2019/05/mercadinho-sao-jose.html>. Acesso em: setembro de 2021.

Citamos brevemente as remoções de cortiços, e posteriormente favelas, no entanto, ainda no âmbito do apagamento da participação dos negros na história da conformação do território, e da ausência de relatos racializados, além do caso do Mercadinho São José mencionado acima, podemos observar a Floresta da Tijuca e um dos primeiros projetos de reflorestamento implementados no Rio de Janeiro.

Vamos observar o texto abaixo, publicado no sentido de dar visibilidade à história da Floresta da Tijuca:

Obrigado, Major Archer

É verdade que uma muda de árvore pode demorar décadas para se tornar grande a ponto de saltar aos nossos olhos. Apesar de muito importante, o trabalho de reflorestamento parece caminhar mais lentamente do que gostaríamos e travar conosco uma briga pelo tempo. Pois saiba que há exatos 153 anos alguém começou um trabalho que hoje beneficia a cidade do Rio de Janeiro como um todo.

Era 4 janeiro de 1862 quando o major **Manoel Gomes Archer** semeou as primeiras mudas no replantio da Floresta da Tijuca. É isso mesmo: a maior floresta urbana do planeta foi totalmente recuperada há um século e meio.

História: durante 13 anos foram devolvidas à área 100 mil mudas, a maioria nativa de Mata Atlântica. O Major Archer contou com um grupo de pessoas, entre escravos, assalariados, alguns feitores e encarregados. Hoje temos orgulho de abrigar a maior floresta urbana do mundo. Ela é a prova viva de que o reflorestamento é o melhor legado que podemos deixar para as próximas gerações.

Quando vir uma muda de árvore sendo plantada, pense que ela é um pequeno grande passo para a sua cidade. E, agora que você conhece o Major Archer, ajude a espalhar essa história tão interessante sobre a Floresta da Tijuca³.

Percebemos a total alienação dos personagens principais dessa história, além do desprezo pelos cativos que eram obrigados a trabalhar. Somente pelo título, “Obrigado Major Archer”,

³ Disponível em: <http://www.biovert.com.br/obrigado-major-archer/>. Acesso em: setembro de 2021.

notamos que se credita todo o esforço de reflorestamento ao nobre major, obliterando-se deliberadamente o labor da mão de obra escravizada.

Essa maneira de contar a história traz à tona o racismo e o projeto de branqueamento como norma de conduta ainda presente na forma de organização da vida social e, por consequência, introjetada em nossa cultura. Todo o feito e as realizações são atribuídos ao homem branco, o trabalho organizacional e laboral de todo o replantio, sendo os seres humanos escravizados retratados, quando muito, como figuras que “ajudaram” no processo laboral.

Diante desses relatos, infelizmente tão comuns, apontamos a política de branqueamento como projeto endossado institucional e culturalmente a partir também da reconfiguração da história dos espaços e da conseqüente deturpação da verdadeira história e apagamento da memória do povo negro e de seu papel na construção das – hoje – grandes metrópoles.

Outro exemplo importante que envolve pensar várias regiões emblemáticas no sentido de entender a presença e legado negros no território é a história da ilustre Hilária Batista de Almeida, também conhecida como Tia Ciata de Oxum: baiana de nascimento, grande quituteira, ialorixá e incentivadora do samba de roda. No Rio de Janeiro ficou marcada como uma das principais animadoras da cultura afro-brasileira da Pequena África; sobretudo, sua casa na Praça Onze cumpre papel histórico importante, onde os sambistas se reuniam, e onde foi criado o primeiro samba reconhecido: *Pelo telefone*.

Tia Ciata tornou-se a grande dama das comunidades negras no Brasil pós-abolição e uma das principais incentivadoras do samba depois de abrir as portas de sua casa para reuniões de sambistas pioneiros quando a prática ainda era proibida e alvo de coações por lei. Uma das ialorixás do candomblé que deixaram Salvador por causa das perseguições policiais e teve no Rio de Janeiro o palco de sua vida; organizadora da festa da Igreja Nossa Senhora da Penha, e uma das famosas tias baianas, após sua morte entrou para a história tendo seu nome dado à primeira escola para meninos em situação de rua do Brasil; uma construção pedagógica avançada, com raízes que remetem ao projeto idealizado pelo professor Darcy Ribeiro e demais

intelectuais de destaque da educação popular – pelo Decreto n. 7.553, de 12 de abril de 1988, a Escola Municipal Tia Ciata passou a ser Escola de Educação Juvenil Tia Ciata, observando-se a necessidade de atendimento educacional à população em situação de rua e analfabeta.

Entretanto, apesar de fazer história, seu nome continua sendo utilizado e propagado pela metade, sendo o correto “Tia Ciata de Oxum”. Temos assim a representação também do racismo religioso, outra forma comum de apagamento da memória e da presença cultural dos negros no território. Temos ruas como padre Manoel da Nobrega, onde o título eclesiástico não foi retirado, porém, quando se trata de religiões de matrizes africanas, a história é reescrita em função do apagamento já mencionado. Sendo assim, qualquer homenagem fica pela metade.

A pseudorre vitalização do Centro e a Pequena África: o Cais do Valongo

A área portuária do Rio de Janeiro, através do Projeto Porto Maravilha, que se pretendia como a modernização do Centro da cidade, nada mais é que um processo de refuncionalização urbana para atender às necessidades da acumulação capitalista em sua fase neoliberal. O projeto de branqueamento, que conforme observamos é processual e se afirma paulatinamente na história de construção do Rio de Janeiro, ocorre na área do território anteriormente conhecido como Pequena África através das remoções materiais e simbólicas que se instalaram nesse território. Não podemos esquecer de citar a demolição da sede da Escola de Samba Vizinha Faladeira. Uma das mais antigas escolas de samba do Brasil, fundada a 10 de dezembro de 1932, um dos patrimônios imateriais da história do samba e da cidade do Rio de Janeiro, sediada no bairro do Santo Cristo, na Zona Portuária, foi demolida para abrir espaço para as obras do Porto Maravilha.

Nesse processo de ressignificação do espaço se perde um baluarte da história do samba, e se encontram os restos do antigo Cais do Valongo durante as escavações e obras implementadas,

trazendo à tona a importância da matriz africana naquele contexto e mostrando o apagamento institucional que a cidade sempre promoveu quanto aos vestígios e às questões africanas. Seu apogeu fica a metros do Cais do Valongo: o obelisco da celebração dos 200 anos da chegada da família real portuguesa ao Brasil e apenas a poucos metros das antigas fundações do Cais do Valongo, onde milhares de seres humanos escravizados foram introduzidos como força motriz, mão de obra escrava.

No bojo de implementação do Porto Maravilha são, enfim, descobertas as fundações do Cais do Valongo, peça que faltava no quebra-cabeça da história racializada daquela parte da cidade. Sua importância histórica e de resistência, tendo nas proximidades o Cemitério dos Pretos Novos – e não podemos esquecer da sede do Sindicato dos Estivadores, ponto também de resistência e de mobilização dos trabalhadores, situado na Rua Antônio Lage, 42, na Gamboa, tendo quase 120 anos de existência.

Essa área é histórica e majoritariamente ocupada pela população negra por conta da segregação racial comum aos centros urbanos, mas também devido ao movimento de resistência que ocorre no cotidiano. A existência e resistência do povo negro na história urbana pode ser entendida no sentido da presença negra também no âmbito cultural, no que tange à capacidade de se reinventar, ocupar e ressignificar espaços da cidade.

Com a construção da rota do escravo e do tombamento do Cais do Valongo, enquanto COMDEDINE participamos em toda a caminhada na construção da candidatura e aprovação do Cais do Valongo como patrimônio da humanidade, sendo recebido a deferência pela UNESCO. Enquanto entidade representativa e de interlocução, pensávamos que toda essa mobilização traria melhorias e uma nova fase econômica para a população que habita as cercanias do antigo porto. Entretanto, percebemos a mesma face no trato com a herança africana, comum ao processo histórico de branqueamento – que, conforme exposto, trata-se de um projeto político que pauta a construção do território.

Dentro do projeto Circuito Histórico Celebração da Herança Africana, observamos, enfim, que apesar de o mesmo propor um resgate da cultura afro-brasileira, ao mesmo tempo reduz o território original da Pequena África. Cabe destacar que

a Zona Portuária se estende até o bairro do Caju, espaço este que não foi incluído no Projeto Porto Maravilha, e não passa pela previsão de nenhuma obra capaz de trazer melhorias, sendo os moradores da região e de seu entorno alijados desse pseudodesenvolvimento. Além da memória local também não ser preservada nesse processo. Espaços historicamente racializados são capturados para o turismo, a especulação imobiliária e de infraestrutura, e não se destinam à população que vive na região e a implantar melhorias quanto a sua qualidade de vida e acesso a bens e serviços.

Considerando, portanto, o processo de apagamento da memória da população negra, próprio ao projeto de branqueamento do território, e a resistência que marca a vida do negro pós-escravização, em uma dialética observada por Murad (2017), indicamos que a luta do COMDEDINE pelo reconhecimento e preservação do Cais do Valongo enquanto patrimônio histórico perpassa o exercício de lembrar constantemente às autoridades da necessidade de cumprir as demandas colocadas pela UNESCO para a manutenção do título, mas também a busca por projetos que visem o desenvolvimento da população local, agregando os moradores e as áreas do entorno aos benefícios anunciados como parte do legado do Projeto Porto Maravilha – para além da transformação do espaço em funcional para os interesses monetários.

Referências

ABREU, Mauricio de Almeida. *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. IPLANRIO/Zahar, 1987.

MENEZES, Franciane Cristina de. Repensando a funcionalidade do racismo para o capitalismo no Brasil contemporâneo. In: *Libertas*, vol. 13, n. 1, jan.-jul. de 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/libertas/article/view/18255>. Acesso em: setembro de 2021.

MURAD, Larissa Costa. Cultura e trabalho: a integração do negro no Rio de Janeiro. *Revista Em Pauta*, v. 14, p. 63-85, 2017.

<http://www.biovert.com.br/obrigado-major-archer/>. Acesso em: setembro de 2021.

<http://saudadesdoriodoluizd.blogspot.com/2019/05/mercadinho-sao-jose.html>. Acesso em: setembro de 2021.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Tia_Ciata. Acesso em: setembro de 2021.

GALERIA PROVIDÊNCIA: UMA ESTRATÉGIA DE VISIBILIDADE E DISPUTA COMO PARTE DO TERRITÓRIO DA PEQUENA ÁFRICA

Hugo Oliveira

Contextualizando o Morro da Providência

*“A revolução silenciosa,
é a melhor forma de revolução.”
Aimé, Césaire*

Este artigo propõe a discussão sobre os antigos e atuais processos de apagamento e embranquecimento da Região Portuária. Dessa forma, a implementação de políticas públicas nas transformações da estratégia do Porto Maravilha impactam em recorrentes obliterações do circuito histórico afro-brasileiro ao não levar em consideração as territorialidades presentes e as práticas já realizadas. Em contraposição, serão apresentadas as táticas de disputas e resistências realizadas pelos projetos locais. Portanto, será analisado um breve panorama do que é compreendido como Morro da Providência e Pequena África para o Circuito da Herança Africana, o Rolê dos Favelados e a Galeria Providência na construção de novas narrativas para o território.

Apesar do pior índice de desigualdade social da cidade, a Região Portuária tem um dos lugares mais significativos do país, o Morro da Providência¹. Não digo só como morador, mas pelo valor histórico que é identificado como local da primeira favela do Brasil e no que se destaca em relação à arquitetura, paisagem da cidade, os processos de resistências e a sua maior riqueza, os moradores com suas práticas, trocas, saberes e convívio, onde

¹ O que chamo de Morro da Providência compreende a extensão que vai da Ladeira do Livramento até a Vila Portuária, incluindo os Cajueiros, Pedra Lisa e a extensão da rua que conecta-se à vila.

a oralidade é a chave para o processo de compartilhamento de histórias e narrativas.

Um lugar que viu as principais transformações da construção da cidade sofre, desde sua origem, com a falta de investimentos e os preconceitos, mas segue teimosamente sobrevivendo, guardando histórias ainda não reveladas e pouco visitadas. Uma delas é sobre o Oratório, um dos pontos mais altos da cidade e do Morro da Providência, que recebeu o título de “Redentor”, pela sua estatura, abrigando o Santuário de Cristo Redentor. As atividades religiosas foram frequentes até a construção do Cristo Redentor do Corcovado.

Apesar de ter uma placa no interior do Oratório que sugere que tenha sido construído em 1900-01, de acordo com o pesquisador Ivo Korytowski (2018), o Oratório traz uma outra curiosidade, tratando-se de resistência e estatura. Devido ao seu posicionamento estratégico à entrada da cidade, a construção pode ter sido uma atalaia, base remanescente da ocupação francesa da esquadra do corsário francês Duguay-Trouin, em 1711, nas constantes tentativas de invasão da cidade e/ou ainda pode ter sido parte do processo de fortificação da cidade, conjuntamente com a Fortaleza da Conceição, em 1718. Posteriormente, essa relação da cidade com os países europeus se consolida como um ponto interessante para as análises e discussões sobre o tema.

No decorrer do século XIX, houve uma grande expansão da cultura exportadora de café no país, gerando riquezas para a Cidade do Rio de Janeiro e promovendo o aumento de negócios, serviços, investimentos em transportes e, com isso, houve um crescimento da população no centro urbano. Esse inchaço causou a ocupação de outras regiões e isso é comentado no livro *Histórias dos Bairros*, publicado pela João Fortes Engenharia. A obra apresenta uma contextualização histórica cuja primeira presença de moradores no morro é anterior à dos soldados de Canudos:

No final da década de 1850, por ocasião da implantação da estrada de ferro, os morros da Providência, na encosta voltada para a planície, e da Formiga já eram ocupados por um número considerável de moradores (CARDOSO *et. al.*, 1987, p. 77).

Após a Abolição de 1888, a Providência foi considerada como o local de moradia de escravizados alforriados, como conta o jornalista Gilberto Maringoni:

Após a Lei Áurea, os negros libertos foram buscar moradia em regiões precárias e afastadas dos bairros centrais das cidades. Uma grande reforma urbana no Rio de Janeiro, em 1904, expulsou as populações pobres para os morros (MARINGONI, 2011).

No contexto do fim da Guerra de Canudos, soldados ocuparam parte da região central e também do morro, como conta o jornalista Brasil Gerson no livro *Histórias das Ruas do Rio*:

Ao regressarem das expedições contra Antônio Conselheiro, no fim do século passado [XIX], receberam os soldados do Coronel Moreira Cesar e do General Artur Oscar, alguns recursos para instalar-se em casa própria no Rio, e foi ali, nas abas da Providência, que eles o fizeram, e logo disseram que ela era a sua “favela” carioca, numa alusão ao morro do sertão baiano de onde a artilharia legalista bombardeava o reduto daqueles jagunços místicos... E o nome, popularizando-se, ficou sendo também dos nossos demais conglomerados humanos semelhantes para, afinal, figurar depois no dicionário como um novo brasileiro, bem típico dos tempos modernos, nas nossas atravancadas metrópoles (GERSON, 1956, p. 183).

E já no final do século XIX, temos um dos projetos mais importantes de branqueamento da cidade, quando iniciam-se as remoções dos cortiços da região central, inclusive o Cabeça de Porco, famoso pela sua resistência às eliminações durante o Império. Sua existência durou até as ações sanitárias de Barata Ribeiro, que removeu milhares de famílias, com o argumento da necessidade de higienização e limpeza, avolumando maior número de habitantes na Providência e dispersando os demais por outras partes do Rio de Janeiro. Como continuidade disso, no início do século XX, o sentimento da Belle Époque foi trazido pelas reformas do prefeito Pereira Passos com o intuito de tornar a cidade a Paris dos Trópicos.

No século XXI, através do Programa Favela Bairro do prefeito César Maia, a Providência recebe, em 2005, o projeto do primeiro Museu a Céu Aberto em favela. Projetado pela arquiteta e urbanista Lu Petersen, foi criado um roteiro de visitação e instalados trilhos metálicos na parte mais alta do morro para facilitar o acesso dos visitantes aos pontos turísticos. Porém, a construção, sem qualquer estrutura física ou política cultural continuada que viabilizasse ações efetivas pelo poder público, não prosperou, sendo desconhecida até entre os próprios moradores do morro.

Um das poucas iniciativas realizadas por moradores – mas que infelizmente não foi mantida pela ausência de investimentos e gestão – foi o Museu Comunitário do Morro da Providência, inaugurado em 2014. Idealizado por Eron Santos, biólogo, mestre de capoeira e, há mais de 40 anos, guardião da Igreja Nossa Senhora da Penha, tinha como objetivo lutar para valorizar e resgatar a memória e as raízes da favela nas áreas culturais, sociais e do lazer; suas atividades consistiam em guiamentos turísticos pelo morro e na produção de conteúdos históricos compartilhados via *blog* e Facebook.

Recentemente, temos as obras do Porto Maravilha, feitas em virtude dos grandes eventos internacionais, Copa do Mundo de Futebol, de 2014, e Olimpíadas, de 2016, com a justificativa de revitalização e promessa de legado para a Região Portuária – construção do Boulevard Olímpico, a Orla Conde, as instalações de museus e do teleférico e, as mais recentes, AquaRio e a Roda Gigante.

Traço esse breve panorama, recortado propositalmente, para destacar as influências externas que permitiram que o Morro da Providência fosse caracterizado como um espaço violento, de pouco ou sem valores, riquezas, histórias, memórias e saberes.

Portanto, rumino há uns bons tempos duas questões: a primeira é, diante de notória e comprovada importância, o que justifica a Providência – como parte do importante centro econômico do país, o umbigo da cidade, o berço da cultura negra, lugar da formação da alma carioca – não receber investimentos públicos para a preservação da sua memória?

E a segunda, por que o Morro da Providência não aparece como parte integrante do Circuito Histórico e Arqueológico

da Pequena África, mesmo tendo um “Grupo de Trabalho Curatorial” do “Projeto Museológico a céu aberto”² com ciência de que a região abrigou o maior porto escravista das Américas no século XIX, ser parte do Quilombo da Pedra do Sal e ter o maior quantitativo de pessoas negras da região?

Resistências e providências locais

O que Michel de Certeau vai chamar de *artes de fazer*, no livro *A invenção do cotidiano*, pode ser compreendido como o papel do sujeito na construção da sua realidade, na maneira de praticar a existência nos modos de fazer a vida com as coisas.

Se o morro falasse, penso eu que ele diria que vivenciou uma série de significativas e importantes transformações para a região, inclusive de aterramentos, mas não só como parte dos processos urbanísticos de “melhorias” para a cidade, como foi no caso do Cais do Valongo, mas também como característica peculiar do preconceito e do racismo estrutural, no apagamento da sua própria história e, respectivamente, a do povo preto.

Um processo estratégico de violência que consequentemente faz com que ele seja percebido como um espaço violento e não violentado, como diz a jornalista Gizele Martins³. Como bem vimos, a ocupação da primeira favela do Brasil e sua existência

² Há membros fixos do grupo de trabalho que são: **I** – Secretaria de Estado de Cultura (presidente do grupo de trabalho); **II** – Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC); **III** – Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CEDINE); **IV** – Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos (SEDHMI); **V** – Companhia de Estado de Turismo do Rio de Janeiro (TurisRio); **VI** – Representantes da sociedade civil que desenvolvem trabalhos e projetos na cultura, patrimônio e memória afro-brasileira da Região Portuária e do Centro Histórico da Cidade do Rio de Janeiro, Região Metropolitana, Região das Baixadas Litorâneas, Região Serrana, Região Norte, Região Noroeste, Região Médio Paraíba, Região Centro Sul e Região Costa Verde; **VII** – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

³ “Imaginem o que é não ser considerada parte desta cidade apenas por morar na favela? Ter que se defender todos os dias quando você atravessa os muros visíveis e invisíveis da favela? Ter que dizer que você tem cultura sim, que você é parte da cidade e não margem, que você e toda a sua ‘comunidade’ não é criminosa e sim criminalizada, que você e todos os que fazem parte desta tão grande família favelada não é violenta e sim violentada há mais de cem anos.” <https://blogs.oglobo.globo.com/blog-do-moreno/post/o-grito-de-socorro-da-mulher-favelada.html>. Acesso em: 29/03/2022.

é também resultado do pós-abolição e da ausência de políticas públicas que atendessem às necessidades da população por moradia; acrescento que durante anos e ainda hoje o morro mantém o único terreiro de candomblé ativo na Região Portuária – o Ilê Áse Iyá Omi Funfun da Mãe Glória –, e os dados da pesquisa nas favelas com Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS/Overview), de 2010, demonstram um total de 59% da população do morro entre pardos e pretos, portanto, mais da metade dos moradores possuem uma relação histórica direta ou indireta com as descendências africanas.

A meu ver, o grupo de pesquisadores responsáveis pela construção do percurso histórico poderia ter ajudado a evidenciar um patrimônio imaterial e enaltecer outros ilustres moradores para além de Machado de Assis, como Dona Dodô da Portela, o senhor Valter Ribeiro, Iraci dos Santos, Abelardo Boleiro, Seu Nélio e, principalmente, os que estão vivos como Eron Santos, Jura, Maurício Hora e Dona Chiquinha⁴, entre outras relíquias da Providência que conformam as vivências, as histórias, as ambiências e que até hoje dão o significado e preservam reminiscências africanas.

Apesar disso, a Lei nº 8.105 de 2018⁵, o principal investimento público no reconhecimento das riquezas históricas africanas da cidade, traz ainda no seu enunciado o incentivo “a criação de circuitos que abranjam os caminhos da diáspora africana pelo estado do Rio de Janeiro” e, no único parágrafo, a descrição do que contempla a lei:

O circuito contempla áreas, espaços, paisagens, personagens históricos, roteiros e qualquer outro elemento que retrate a cultura de matriz africana e dos afrodescendentes presentes, ou ainda a serem identificados, no âmbito da Região Portuária, Centro Histórico da Cidade do Rio Janeiro, ilhas e demais áreas identificadas no recôncavo da Baía da Guanabara e interior do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 2018).

⁴ São personalidades que contribuíram e contribuem para a visibilidade positiva do morro.

⁵ Lei que aprova o Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África.

E no art. 7º, a lei, além de delimitar os espaços de memória, incentiva também a realização de pesquisas e produções de divulgação científica, amparo do poder público estadual para a sinalização, práticas educacionais e culturais que valorizam a cultura afro-brasileira e de matriz africana.

Com isso, aproveito o momento de visibilidade de nossas pautas para salientar que não é necessariamente por estar na lei que o que se propõe é realizado; é preciso que haja a inclusão do Morro da Providência no trajeto para a história de uma Pequena África integrada e de usos que promovam um contínuo processo de reparação a nossa população. Nutro a esperança, sem ingenuidade, partindo das minhas experiências na relação histórica com a região, com o morro e dos imaginários criados por nós moradores, de que as transformações e resultados com os equipamentos culturais e políticas públicas gerem, para além de melhorias, menos impactos de apagamento, remoções, gentrificação e embranquecimento.

Tomo mão do autor Michel de Certeau e me posiciono entre as categorias de *estratégia* e *tática* para fazer o uso tanto da Galeria Providência quanto do Rolé dos Favelados a fim de analisar, compreender e contribuir nos usos da região. Nesse contexto, a *estratégia* faz-se presente pelas instituições e sua força de ação sobre os sujeitos, no gerenciamento das relações de fora para dentro, que o uso do tempo, de planejamento e de espaço, dificultam mudanças que adequem os lugares em favor de quem nele vive, nas palavras do autor:

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.) (CERTEAU, 2013, p. 93).

A *tática* ocorre nas ausências, nas brechas, na rachaduras do sistema, no oposto à *estratégia*, usando a praticidade, agilidade,

maladragem e fluidez necessárias das dinâmicas de sobrevivência, por meio do imprevisto, no que aparece de oportunidade de ação para alterar e criar realidades. Sendo assim, a *tática* se encontra atrelada ao tempo, nas possibilidades de ação no decorrer dele e com ele. Portanto, não se pode agir em sobreposição a ele, mas se utiliza de criatividade para se adaptar e converter suas práticas ao seu movimento. Ainda de acordo com Certeau:

(...) chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza uma lei de uma força estranha. Não tem meio para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento 'dentro do campo de visão do inimigo', como dizia Von Büllow, e no espaço por ele controlado (CERTEAU, 2013, p. 94).

Como artista da dança, meu desejo era disputar o lugar nas ruas do próprio morro, mas seus acidentes geográficos não me permitiram, o que levou-me a ocupar as laterais do Museu do Amanhã com meu coletivo, o Bonde do Jack, e mesmo inicialmente não tendo o apoio e a compreensão do uso da área externa do equipamento pelo seu caráter público, seguimos até que nossa presença fosse reconhecida e consentida. Lembrome que ao ser questionado pelos seguranças do museu sobre autorização de uso do espaço, tendo a consciência que minhas práticas artísticas estão em conformidade com a lei e ainda auxiliam de forma espontânea a promoção da instituição, enviei um *email* ao setor de educação, explicando o ocorrido e exigindo melhor trato com quem que é cria da região. O *email* não foi respondido, mas com a nossa constante presença, a relação de uso do espaço passou a ser respeitada e reconhecida. Hoje há um diálogo e inclusive diferentes grupos da cidade se apropriaram das mais variadas formas do uso do espaço. Por outro lado, a preocupação com a Providência permaneceu de modo latente, uma angústia proveniente de perceber as transformações, equipagem e embelezamento da região e os gastos exorbitantes, a perder de vista com a construção da

narrativa do Porto Maravilha. Então, a partir das mediações realizadas com o amigo Cosme Felippsen pelo percurso Rolé dos Favelados, tendo ciência do projeto de Museu a Céu Aberto, percebi a possibilidade de me associar nessa apropriação do meu lugar e de produzir ações educativas; surge então a Galeria Providência.

Originado em 2016, o Rolé foi uma iniciativa do Cosme em parceria com a Gizele Martins, moradora e comunicadora da Maré, que idealizaram percursos sobre as histórias e memórias da cidade, trabalhando as temáticas de direito à cidade, direito à favela e direitos humanos. Cosme conta que desde os nove anos de idade guia pessoas pelo morro; quando frequentava o Instituto Central do Povo era constantemente solicitado pelos missionários metodistas a guiá-los e em troca recebia picolés e gorjetas.

Ele define o Rolé como uma desobediência ao turismo e o trajeto conta com um percurso de 15 pontos nos quais se destacam as construções e histórias que remetem à formação do morro e são eles: Galeria Providência, Casa do Machado, Igreja Nossa Senhora do Livramento, o Terreiro de Candomblé Ilê Áse Iyá Omi Funfun da Mãe Glória, Casa da Dona Dodô da Portela, o Teleférico Providência, a Escadaria, o Reservatório de Água, Obra do artista Vhils, Casa Amarela, a Igreja Nossa Senhora da Penha, o Oratório do Cruzeiro, os Mirantes, o Barraco e o Bar da Jura. Os pontos têm relação com as histórias orais, as memórias, as religiosidades, as culturas, as paisagens, as gastronomias e as arquiteturas, ou seja o próprio cotidiano e as formas de fazer da região.

Já o Galeria Providência surge em 2017 e compreende-se como um projeto de intervenções artísticas e ativação cultural feito pelos próprios moradores a partir da pintura de murais e expressões de arte urbana pelo morro, na formação de galerias dentro do Museu a Céu Aberto. A iniciativa reconhece o lugar como importante local de educação e difusão de diferentes linguagens artísticas, mediações culturais, discussões sobre a cidade, troca de saberes e memórias, estimulando o fomento da economia local e a melhora das condições de vida de quem nela vive. O projeto tem como propósito disputar os espaços e reposicionar o morro no mapa da cidade a fim de reconstruir

sentimentos de pertencimento, consciência e valorização de que os conhecimentos que foram e são produzidos aqui caracterizam as marcas de uma ancestralidade preta.

Mesmo sem apoio financeiro, a realização se propõe a ser anual e conta com uma curadoria que seleciona temas pertinentes, artistas locais e de fora, oficinas, aulas públicas, espaço para comercialização de produtos e roda cultural, uma programação rica na integração com o território.

Considerações continuadas

Ao pensar neste trabalho, dada a sua importância, lembrei-me do *Discurso sobre a negritude*, de Aimé Césaire, em Miami, em congresso sobre cultura, em que ele diz:

Eu creio no valor de tudo aqui que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo. [...] Eu creio na virtude formadora das experiências seculares acumuladas e do vivido veiculado pelas culturas. [...] Vale dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade. [...]

A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito.

Ela é um despertar, despertar de dignidade.

Ela é uma rejeição; rejeição da opressão.

Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade.

Ela é também revolta (CÉSAIRE, 2010, p. 109).

O Morro da Providência resiste como um dos grandes referenciais culturais da Cidade do Rio de Janeiro e do país. Suas ladeiras, casarios, becos, vielas e sua população guardam reminiscências africanas ainda pouco observadas e que correm riscos com novos projetos de “revitalização do porto” que não dialogam e integram as memórias e práticas dos bairros da Gamboa, Saúde e Santo Cristo.

Isso me fez refletir sobre outra fala do teórico, desta vez no *Discurso sobre o colonialismo*, no qual ele disse: “Uma civilização

que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente”.

Portanto, parafraseando Césaire, digo que é possível medir o interesse daqueles que movem-se em direção à região da Pequena África, pela forma que tratam os moradores que aqui historicamente residem, sejam filhos e netos de nordestinos, como eu, sejam os próprios nordestinos e retirantes de outras partes do país que aqui construíram suas moradias, como meus avós e pais, ou pessoas que aqui coabitam e têm relações familiares diretas com pessoas negras escravizadas que conformam esse território, como é o caso de Gracy Mary, bisneta da Tia Ciata, matriarca do samba.

Como já citado, as recentes obras do “Porto Maravilha” trabalham novamente nas ideias de avanço, melhoria e modernização, porém uma vez identificada que ter orçamento e repetir o modelo de transformação de fora para dentro não garantem a qualidade de projetos urbanísticos, é esperado que as *estratégias* levem em consideração a manutenção dos significados do que reafirmamos como bairro Gamboa, Saúde, Santo Cristo e que as *táticas* dos moradores sigam na subversão dessas *estratégias*, para promover a manutenção das disputas de lugar, narrativas, memórias e imaginários.

Dessa maneira, a Galeria Providência, o Rolé dos Favelados e tantos outros projetos do morro estão atuando com propósito para resistir ao embranquecimento da região e seguirmos no processo de negociação com as *estratégias*.

Referências

CARDOSO, Elizabeth Dezouart; VAZ, Lilian Fessler; ALBERNAZ, Maria Paula; AIZEN, Mario; PECHMAN, Robert. *História dos Bairros: Saúde, Gamboa e Santo Cristo*. Rio de Janeiro: João Fortes Engenharia / Editora Index, 1987.

CARNEIRO, Sandra de Sá; PINHEIRO, Márcia Leitão. Cais do Valongo: patrimonialização de locais, objetos e herança africana. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, 384-401, 2015.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CESAR, Aimé. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

- DAFLON, Rogério. O Porto Maravilha é negro. *Pública*, junho de 2016.
- GERSON, Brasil. *Histórias das ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1956.
- KORYTOWSKY, Ivo. *Oratório do Morro da Providência*. Rio de Janeiro/São Paulo: Literatura, 2018.
- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- MARINGONI, Gilberto. *História – O destino dos negros após a Abolição*. São Paulo: IPEA, ed. 70, n. 8, 2011.
- MENEZES, Palloma. Interseções entre novos sentidos de patrimônio, turismo e políticas públicas: um estudo de caso sobre o Museu a Céu Aberto do Morro da Providência. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas: Sociologia), Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2008.
- OSBORN, Catherine. *A história das urbanizações nas favelas – Parte I: 1897-1988*. RioOnWatch, 2013.
- Rio de Janeiro, Lei 8.105 de 20 de setembro de 2018. Disponível em <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/629646654/lei-8105-18-rio-de-janeiro-rj> Acesso em: 10/07/2021.

DIVIDIR E CONQUISTAR: INTERVENÇÕES URBANAS NO CENTRO DO RIO DE JANEIRO E A PEQUENA ÁFRICA

Paula Cardoso Moreira

O espaço urbano é constituído pela sua materialidade, pelos seus “fixos” (SANTOS, 2007), mas também pelos seus fluxos. Também é constituído pelas cargas simbólicas atribuídas a seus elementos, que são disputadas pelos atores sociais. A materialidade, seus fluxos e as cargas simbólicas do espaço urbano interferem nos comportamentos e nas subjetividades de indivíduos e grupos, e com isso se relacionam com outra dimensão constitutiva do espaço urbano: seus usos, que se expressam também nas trajetórias dos sujeitos. Pretendemos neste texto abordar as relações entre esses elementos através de um olhar sobre espacialidades cotidianas de personagens importantes da história da comunidade negra – que nos ajudam a entender sociabilidades e a formação de redes sociais, econômicas, políticas e culturais dessa comunidade – na parte do Centro do Rio de Janeiro que vem sendo reivindicada pelo Movimento Negro como Pequena África. A visualização das espacialidades cotidianas dessas pessoas e de como as transformações urbanas (operadas nessa área, dividindo o espaço) nos revela dimensões raciais pouco visibilizadas nos discursos e nos estudos sobre o planejamento urbano.

Primeiro, é preciso reconhecer a região central do Rio de Janeiro como constituída por espacialidades e territorialidades negras que transformam o espaço, ao mesmo tempo que se transformam através dele. Relações espaciais que incluem desde manifestações no cotidiano até dinâmicas mais protocolares e organizadas. Relações com o espaço que se pode identificar através dos trânsitos de pessoas e objetos do dia a dia urbano. São, desse modo, territórios e espacialidades presentes no cerne de organizações culturais, movimentos sociais, instituições e organizações religiosas negras que se transformaram ante os

diversos contextos de conflitos e intervenções vividos no Centro do Rio de Janeiro.

Formas de ser e se movimentar que se dão através do espaço, intimamente relacionadas a processos de luta, de organização e, conseqüentemente, de encontro de sociabilidade negras. Espaços, visibilizados ou não, em que houve convergências dos mais diversos percursos de sujeitos negros. Esses movimentos, por sua vez, acontecem em meio aos mais diversos contextos, como veremos, na medida em que grandes intervenções interrompem esses percursos e produzem mudanças em locais de encontro. A Pequena África se dá, assim, como uma denominação de certa porção do Centro, que fora recortada por grandes obras urbanas, como a Reforma Pereira Passos, a abertura da Avenida Presidente Vargas, entre outras que, além de envolverem demolição de grandes quantidades de imóveis (e quarteirões inteiros, como foi o “Bota-Abaixo” de Passos), remoção e deslocamento de população e abertura de grandes vias de circulação (que, paradoxalmente, bloqueavam ou simplesmente eliminavam padrões de circulação anteriores).

Essas ações estatais (influenciadas e também condições para lógicas empresariais) de divisão e conquista de um espaço podem se relacionar com a posição estratégica do Centro e suas periferias imediatas, num contexto em que a cidade era capital federal (até 1960). De forma correspondente, esse movimento de apartação de trajetórias por grandes intervenções na materialidade urbana pode ser associado a processos de enfraquecimento de relações da comunidade negra, bem como de invisibilização de locais históricos de encontro.

“Dividir e conquistar”

Partimos dessa frase, resgatada da modernidade, como uma provocação ao olhar sobre a região central no qual está inserida a Pequena África. Primeiro, por que foi possível diferenciar essa região do restante do Centro? Como essa separação dá suporte à noção do que é a Pequena África? Muitos foram os processos, e não haverá uma resposta unitária, mas podemos ter pistas através da reconstituição do que foi arrasado e construído por projetos

urbanos. Dessa forma, consideremos que traçar uma linha do tempo cronológico para pensar no Centro do Rio de Janeiro é um exercício de abstração que congela o espaço em uma fração de sua existência (totalidade), quando na realidade existe um processo de totalização (SANTOS, 2007, p. 118) em curso. Ou seja, em um movimento constante de conservação e mudança.

Para demonstrar em cartografias esses movimentos, foram utilizados dados espacializados, assim como relatos para ajudar a reconstituir cenários nas representações. As principais fontes utilizadas para as cartografias foram: (i) a plataforma do projeto Imagine Rio¹, que é um atlas digital pesquisável, resultado de uma cooperação técnica entre a Prefeitura do Rio de Janeiro, o Instituto Moreira Sales e os realizadores da pesquisa do Spatial Studies Lab, da Rice University/EUA; (ii) Projeto Passados Presentes², elaborado com equipe da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro e Columbia University; (iii) *site* do ponto de cultura Casa da Tia Ciata³; (iv) Dossiê de Candidatura do Cais do Valongo a Patrimônio da Humanidade⁴; (v) Plataforma de Dados Abertos, DataRio⁵ do Instituto Pereira Passos.

Assim, a Cartografia 1 (Arruamentos e as transformações executadas na região da Pequena África), primeira cartografia de estudo, foi elaborada com algumas bases que sintetizam transformações do espaço através do tempo. Assim, nos concentramos primeiro em mudança de arruamento, espaços públicos e algumas instituições militares.

O mapa tem como base os limites e arruamento (em cinza claro) existente nos dias de hoje. Somado a essa informação de localização atual, em bege, é possível notar o litoral do começo do século XIX. Essa antiga linha de praia delimita área onde hoje é possível encontrar maior concentração de bens patrimoniais e organizações sociais negras. Essa região se assemelha, não por acaso, à da Área de Proteção do Ambiente Cultural SAGAS (bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo e parte do Centro),

¹ www.imagnerio.org

² <http://passadospresentes.com.br/>

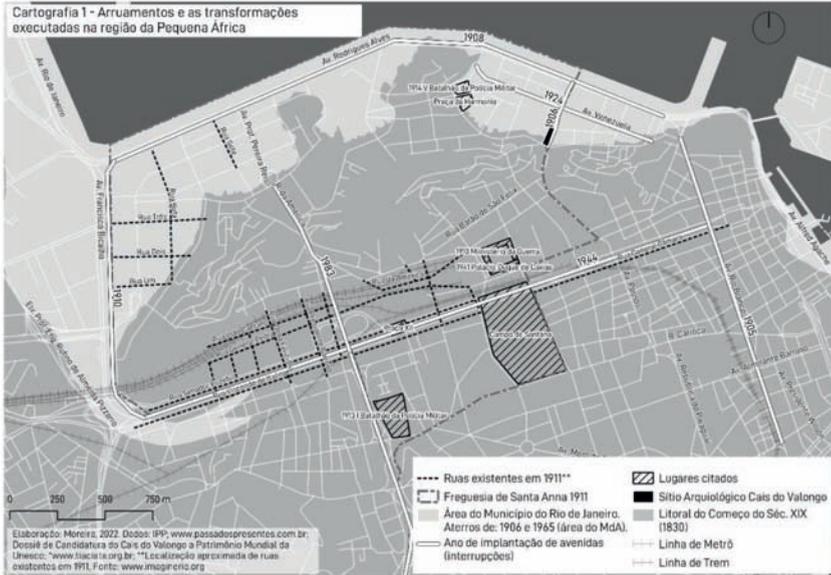
³ www.tiaciata.org.br

⁴ www.portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_versao_Portugues.pdf

⁵ www.data.rio

instrumento legal de proteção do patrimônio que fora decretado em 1984 (IRPH, 2012), e que teve papel relevante na preservação de edifícios e usos.

Figura 1 – Cartografia 1 – Arruamentos e as transformações executadas na região da Pequena África.



Fonte: elaboração própria. Dados: IPP; NEGRAM/IPPUR/UFRJ; Imagine Rio; Dossiê de Candidatura do Cais do Valongo.

O antigo litoral dos trapiches mostra também o contexto de uso portuário que ajuda a visualizarmos a localização do Cais do Valongo. A área mais clara, desse modo, corresponde à porção relativa aos aterros construídos no período Pereira Passos (1903-1906). Ao mesmo tempo, é adicionado à cartografia (multitemporal) o recorte das ruas existentes em 1911, que foram identificadas na plataforma Imagine Rio. Essa data específica foi escolhida por representar uma configuração e toponímia das ruas que se pode relacionar ao período em que Heitor dos Prazeres criou a alcunha “Pequena África” para essa região, pela forte presença demográfica, econômica, política e cultural negra – e momento em que personagens importantes da comunidade negra como Tia Ciata frequentavam a região central, que veremos à frente.

O recorte, ademais, foi feito para a freguesia de Santa Anna, em linha com traço e ponto. Entre 1909 e 1911, a Rua São Diogo (no século XVIII era um caminho de terra) se torna General Pedra, rua de ligação entre a região da freguesia mais a oeste e o Campo de Santana. A essas transformações podem-se associar mudanças no mesmo período pela construção, como se pode notar com as linhas brancas, da Av. Central (1905), hoje Av. Rio Branco, e em seguida a Av. do Cais/Rodrigues Alves (1908) e Av. Francisco Bicalho (1910). Assim, esse arruamento em pontilhado existente em 1911 foi gradativamente sendo apagado pela sobreposição posterior de grandes avenidas, das quais destaca-se a construção da Av. Presidente Vargas na década de 1940, que comentaremos melhor à frente.

Além das vias, destacam-se, em cinza escuro, três espaços públicos em áreas diferentes na freguesia de Santa Anna: a Praça da Harmonia (local da Revolta da Vacina de 1904); o Campo de Santana, que hoje se encontra em frente à Central do Brasil; e o local da Praça XI, que fora uma importante centralidade para povos diaspóricos. Praça que 30 anos depois foi destruída na construção da Av. Presidente Vargas entre 1942 e 1943. O alargamento da via, vale lembrar, nesse período do Estado Novo e de II Guerra Mundial, também ganhava legitimidade por ser um investimento em espaços apropriados para a atividade militar.

Associados a esses espaços públicos podem-se observar três equipamentos que funcionam até hoje como instituições militares. Próxima à Praça XI, e em um contexto de garantia de atividade industrial instalada no final do século XIX, onde hoje é o Catumbi, foi construído, em 1913, o I Batalhão de Polícia Militar. O projetista que o concebeu, Heitor de Mello, no ano seguinte realizava a construção do V Batalhão de Polícia Militar (1914) em frente à Praça da Harmonia. Instalado, como vê-se, no espaço de convergência entre o tecido urbano mais antigo e os lotes mais próximos ao litoral com atividades portuárias e industriais (por exemplo, o Moinho Fluminense, construído em 1889).

O controle e disciplinamento dos corpos nesse período fica registrado pela existência desses equipamentos de segurança. O Quartel General do Exército em frente ao Campo de Santana

recebeu reforma também em período semelhante (1910), da qual ainda existem as laterais com o estilo arquitetônico eclético, como dos batalhões citados anteriormente. No entanto, já era considerado um espaço de atividades militares em séculos anteriores, que foi especialmente modernizado com a construção do Palácio Duque de Caxias junto a Av. Presidente Vargas em 1941.

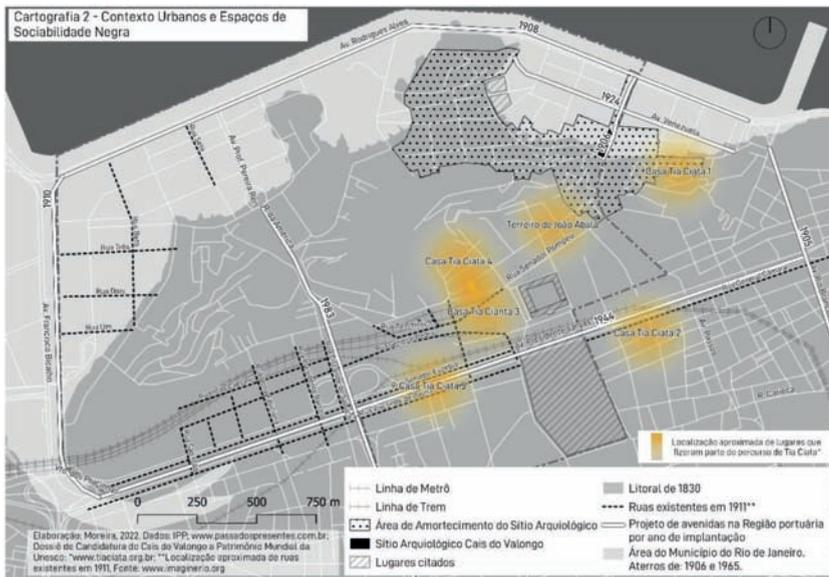
Desse modo, tendo em vistas estratégias de “conquista”, vejamos as de “divisão”. A Região Portuária possui marcos temporais relevantes em relação a transformações do espaço, obras, projetos, revoltas e desmonte de morros etc. Podemos eleger um, pelo seu impacto: a construção da Av. Presidente Vargas. O projeto coroou um processo já iniciado anteriormente, de cisão entre a Praça Onze e a região da área portuária do Rio de Janeiro – impactando e fragmentando, desse modo, percursos de pessoas e troca de objetos. Quer dizer, se torna relevante aqui porque foi a construção de um elemento urbano significativo, principalmente se pensarmos que representa um processo de imposição da modernidade a grupos racializados, como as cartografais a seguir pretendem dar suporte para estudo.

Desse modo, as transformações urbanas discutidas se dão em um sentido universalista, de modernização capitalista, escondendo em si uma série de impactos racializados. Mas há intenção na produção desse impacto? A escolha do traçado dos mapas desses projetos urbanos leva em conta informações que não estavam explícitas nos mapas dos planejadores? Veremos que para essa região central do Rio de Janeiro existem **sucessivas escolhas que impactam grupos racializados**, como a datação da construção das vias ajuda a demonstrar. Cartografa-se, assim, o que consideraremos como marcos materiais que se assemelham, no que tange ao seu processo, ao que Wieviorka chama de racismo universalista (WIEVIORKA, 2007, p. 43). Podemos agregar a esses marcos outras intervenções e conflitos nos anos anteriores, como a Revolta da Vacina, e os demais “bota-abaiços” para deixar a cidade “mais francesa”. Os projetos do começo do século XX de modernização da cidade procuravam aproximar-se de um modelo universal que era, no entanto, contraditoriamente eurocentrado.

Cartografando sociabilidades negras

A seguir, informações sobre sociabilidades negras são acrescentadas à cartografia.

Figura 2 – Cartografia 2 – Contextos urbanos e espaços de sociabilidade negra.



Fonte: elaboração própria. Dados: IPP; NEGRAM/IPPUR/UFRJ; Imagine Rio; Dossiê de Candidatura do Cais do Valongo; *site* Tia Ciata.

Assim, compreendendo algumas das grandes transformações da primeira metade do século XX, e posteriormente a Linha Lilás que cortou a Cidade Nova e o Catumbi na década de 1980, é possível cruzar a duas informações em relação a percursos de grupos racializados. Primeiro, em relação às diásporas negras, escolheu-se iluminar aqui o Cais do Valongo, local onde chegaram cerca de 1 milhão de pessoas oriundas da África durante 40 anos (IPHAN, 2014)⁶. Além disso, trataremos da representação de alguns lugares frequentados por Tia Ciata, liderança política, espiritual e cultural da região da Pequena África, destacados com uma mancha do tipo mapa de calor, em amarelo. Esse método de mapeamento não se baseia na precisão em relação a coordenadas

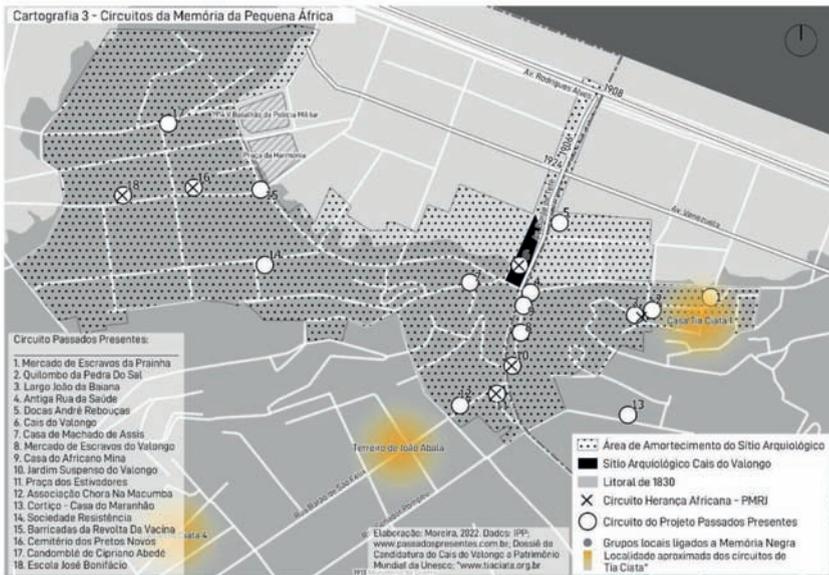
⁶ <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1605/>.

geográficas, mas procurar auxiliar na visualização sobre o raio de influência dos percursos que a personagem poderia realizar com maior frequência em seu cotidiano.

Assim, primeiro podemos observar a porção do cais visível hoje, em roxo, junto à Av. Barão de Tefé e sua área de amortecimento, em lilás. Esse entorno sinaliza uma área de interesse patrimonial e arqueológica, na qual podem ser encontrados objetos, peças de cerâmica, pinturas em cerâmica, contas, cachimbos, objetos forjados, dentre outros achados que marcam a existência das mais diversas diásporas que ali passaram entre os séculos XVIII e XIX (Dossiê de Candidatura, 2016).

Sua preservação enquanto Patrimônio Mundial vem passando por disputas feitas nas mais diversas escalas e setores e demonstra a construção de uma memória associada à história dessa presença negra por movimentos sociais. Como forma de construir essa memória, vêm sendo elaborados alguns circuitos históricos mapeados na cartografia a seguir.

Figura 3- Cartografia 3 – Circuitos da Memória da Pequena África.



Elaboração própria. Dados: IPP; NEGRAM/IPPUR/UFRJ; GPDU/EAU/UFF; Imagine Rio; Dossiê de Candidatura do Cais do Valongo

Segundo o registro do *site* da Casa Tia Ciata, sua primeira moradia no Rio de Janeiro se localizava na rua Beco João Inácio, próximo ao Largo João da Bahiana (3) e o Quilombo da Pedra do Sal (2). O texto também destaca a sua relação religiosa com o Terreiro de João de Abalá, na Rua Barão de São Félix, antiga Rua da Princesa, que fica próximo a essa primeira Casa de Tia Ciata no Morro da Conceição, na Freguesia de Santa Rita. Nesse local, ainda hoje existe uma série de subidas possíveis, das quais podemos destacar a Pedra do Sal e a Praça dos Estivadores (11).

Esses outros locais de sociabilidades negras fazem parte de percursos que podem ter passado pela antiga Rua da Saúde (4), sinalizada na cartografia. Antigo caminho entre vales na qual se localizava a Casa do Africano Mina (9), local onde parte da população diaspórica buscava moradia e trabalho, e era recebida por uma comunidade que já se estabelecera desde o começo do século XIX – o que foi de especial importância para a dispora pós-revolta dos malês em Salvador. Esse foi o caminho de vinda para o Rio de Janeiro que Tia Ciata faria no final do século XIX. Ali perto, vale destacar também do mapeamento do projeto Passados Presentes, a Associação Chora na Macumba (12). Espaço da vida social, política e religiosa, para fins carnavalescos e artísticos, esses espaços de memória ajudam a compreender que havia também um circuito do Samba, Choro, Partido Alto, música para fim religioso, dentre outras expressões artísticas, das quais tias como Tia Ciata também faziam parte. Desse modo, na descrição do *site*, aparecem algumas localizações usadas na cartografia:

Morou inicialmente na Pedra do Sal, Beco João Inácio, Rua da Alfândega, 304 e posteriormente na Rua General Pedra, Rua dos Cajueiros e mais tarde na Rua Visconde de Itaúna, residindo na Cidade Nova entre os anos de 1899 e 1924. Foi uma das responsáveis pela sedimentação do samba-carioca e tornou-se uma espécie de primeira dama das comunidades negras da Pequena África (Casa de Tia Ciata⁷, 2022).

⁷ https://www.tiaciata.org.br/tia-ciata/biografia#h.p_SfuB4s48IqSA

Assim, esse olhar mais aproximado sobre a Pequena África na área considerada oficialmente pela municipalidade, demonstra frutos da luta: o Cais do Valongo, enquanto patrimônio, está intimamente ligado a uma memória existente de sociabilidades negras, inclusive com outros portos pelo mundo. A luta antirracista associada a instituições de ensino, pesquisa e extensão são capazes de produzir materiais⁸ como o Projeto Passados Presentes, que fornecem informações organizadas sobre esses percursos urbanos negros.

Mais a oeste da Praça da Harmonia e da Rua Sacadura Cabral (antiga Rua da Praia da Saúde) podemos associar a um importante quadrilátero (entre a Rua do Propósito e Rua do Livramento) onde existem espaços relevantes para a memória antirracista, como o Museu da História e Cultura Afro-Brasileira e o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos.

Tendo em vista alguns dos lugares assinalados pelos circuitos, pode-se observar que os pontos que compõem o circuito existem na medida em que se relacionam a espacialidades ainda existentes, ruas que se pode mais ou menos identificar, edifícios, largos e relevos. Além disso, com essa terceira cartografia pode-se observar que o circuito da Herança Africana é somente parte de muitos espaços relevantes. Até mesmo o circuito do projeto Passados Presentes também deixa de fora da curadoria do circuito outras associações e grupos negros, como o Afoxé Filhos de Gandhi na Praça dos Estivadores.

Assim, se retornarmos à questão inicial sobre como essa região do Centro foi dividida, e como isso afeta as relações no espaço, e suas representações, podemos nos questionar por que esses mapeamentos e lugares de memória se concentram ao norte da Av. Presidente Vargas. Vejamos a seguir como o mapeamento aproximado da localização das casas de Tia Ciata mostra possíveis percursos (relações com o espaço) que são interrompidos por grandes projetos urbanos.

⁸ Que, nesse caso, nos interessa particularmente pela produção cartográfica.

Pequena África e incentivar a criação de circuitos que abranjam os caminhos da diáspora africana pelo Estado do Rio de Janeiro. Seu Anexo I inclui a descrição do circuito relacionado ao “Centro Histórico”, enquanto o Anexo II a “Antiga Região Portuária”. Sobre essa segunda é possível destacar:

(...) Inclui os seguintes espaços vinculados à História, Arqueologia e à cultura afro-brasileira (...)

XIV – Rua Barão de São Felix. Local que se concentravam antigas e pioneiras Casas de Santo como a de João de Alabá onde Tia Ciata fora iniciada. No local também existiu a Sociedade Islâmica, diversos Cortiços (RIO DE JANEIRO, 2018).

O movimento desses percursos está assinalado na cartografia anterior. O método para elaborar essa cartografia não tem precisão exata da localização das casas, sendo usado um mapa de calor. Considera-se também que os percursos tinham, quatro *polos de atração*: a área de amortecimento do Cais do Valongo, em especial o encontro da Rua São Francisco da Prainha (hoje Rua Sacadura Cabral) com a Rua do Camerino; o complexo de organizações sociais negras do entorno da Rua Barão de São Félix até o entorno da General Pedra; o entorno do Campo de Santana e Saara; e as áreas imediatas no sudoeste. Como representado na cartografia, o movimento entre esses espaços de sociabilidades, assim como o deslocamento do local e moradia, acontecem no tecido urbano do começo do século XX. Ficam indicados possíveis percursos para além da região mais iluminada, para sudeste nas proximidades da Av. Central (Rio Branco), centro institucional e comercial do período, assim como para sudoeste, onde hoje estão situados os bairros do Catumbi e Estácio, onde havia em 1911 a Freguesia do Espírito Santo, mais periférica ao Centro.

Assim, a representação desses movimentos com as setas em cinza escuro procura mostrar o sentido de percursos que podem ter existido e que se tornam invisibilizados pela sobreposição de sucessivas intervenções, como as vias com as linhas brancas. Por conta das transformações que essas intervenções urbanas provocaram, quando se caminha próximo à estátua que simboliza Zumbi dos Palmares no canteiro central da Av. Pres. Vargas, a

Pequena África não é uma paisagem facilmente imaginável pelo espaço experimentado, pela experiência imediata. As memórias só não são totalmente invisibilizadas pela presença do monumento, assim como nomeação da Escola Municipal Tia Ciata e os equipamentos culturais: o Terreirão do Samba Nelson Sargento e o Sambódromo.

Considerações finais

Voltando assim à questão central, podemos observar que grandes projetos podem estar inclusos como parte das estratégias de divisão de sociabilidades em luta. Se a modernidade possui o pressuposto da destruição, de terra arrasada, é possível observar pela reincidência que há uma escolha direcionada ao enfraquecimento de comunidade negras no Centro do Rio de Janeiro. O que passa pela perda de relação com as memórias e seus espaços. Quer dizer, entre pessoas e o espaço, e entre espaços (instituições e organizações por exemplo). Por isso, o que existe hoje enquanto memória na Pequena África é valioso como manutenção de lugares e usos importantes para uma sociabilidade negra, bem como espaço de circulação, de trocas de um porvir antirracista.

Os exercícios de visualização que as cartografias propõem, assim, têm como objetivo finalístico revelar trajetórias de pessoas negras. Esse trânsito foi formador do espaço, assim como existe em relação a ele, mesmo que por vezes essa relação tenha sido invisibilizada. É possível provocar, finalmente, que seria preciso levar em conta muitas outras trajetórias das sociabilidades negras, para além das apresentadas. Compreende-se que os espaços discutidos foram escolhidos pela disponibilidade de dados organizados. Desse modo, as cartografias estão a serviço da disputa pela Pequena África do Movimento Negro, endossando a sua importância enquanto patrimônio e espaço político. Assim como demonstram através de representações espaciais os impactos racializados produzidos por intervenções urbanas.

Referências

ARAÚJO, L. G. C. A morte feita de pedra: o mercado de escravizados do Valongo e a necroarquitetura. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, 2019.

Dossiê de candidatura do Sítio Arqueológico Cais do Valongo a Patrimônio da Humanidade pela Unesco. 2016. Rio de Janeiro. Link: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_versao_Portugues.pdf.

RIO DE JANEIRO (Município). Lei nº 8.105 de 20 de setembro de 2018. Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/204855973/inciso-xiv-do-artigo-10-da-lei-n-8105-de-20-de-setembro-de-2018-do-rio-de-janeiro>>

SANTOS, M. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Editora Edusp, 1996.

SANTOS, Renato Emerson dos; SILVA, Karoline Santos da; SILVA, Naiara do Carmo. Disputa de lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: reação ou ação? Resistência ou r-existência e protagonismo? *Anais do Primeiro Seminário Internacional de Urbanismo Biopolítico*. Belo Horizonte, 2017, p. 465-491.

SILVA, Karoline Santos da; SILVA, Stéfany dos Santos. Perspectivas do Cais do Valongo: entre lugares de memória e patrimonialização. Salvador. *Anais do 5º Seminário Salvador e Suas Cores*, 2019. Link: https://d655fc59-2970-4c30-acd9-41c92f902726.filesusr.com/ugd/fl8869_9a1de5599c8a450a9af565bdfb5e07eb.pdf.

WIEVIORKA, Michel. *O racismo, uma introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PEQUENA ÁFRICA: UM TERRITÓRIO NEGRO NA ÁREA CENTRAL DO RIO DE JANEIRO

Renato Emerson dos Santos

Reconhecer o território na multiplicidade de feições com que o poder é acionado e produzido através de relações de diferentes sujeitos sociais é o desafio. Afinal, os territórios não existem a não ser pelas relações sociais e de poder que o conformam, e assim, sempre afirmam os sujeitos sociais que, por meio dele, se realizam. (Carlos Walter Porto-Gonçalves)

“Pequena África”, originalmente, foi uma denominação conferida a uma parte do Centro da Cidade do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX, atribuída ao compositor, cantor e pintor negro Heitor dos Prazeres. A alcunha teria como objetivo retratar (e, certamente, celebrar) a forte presença negro-africana na região, caracterizada não apenas pelo alto contingente de pessoas negras, mas também densidade de práticas e matrizes culturais africanas e afro-brasileiras. A Pequena África de Heitor dos Prazeres, que se estendia da Zona Portuária até a Praça Onze e mesmo às imediações do Estácio, compreendia também o Morro da Providência, a região do Campo de Santana e outras partes do Centro da Cidade. A presença negra nas décadas iniciais do século XX se materializava em diversas práticas laborais, culturais, religiosas, entre outras, conectadas a ativismos e sociabilidades negras. Essa ambiência social engendrou fortes resistências negras num contexto histórico de hegemonia do projeto nacional de branqueamento da população (MOURA, 1988; SEYFERTH, 2002) e também a formação de práticas culturais que se tornaram símbolos identitários não apenas das populações negras, mas da cidade e da nação, como o samba e os desfiles das escolas de samba.

Circunscrevendo-a nesse período do final do século XIX e início do século XX, a Pequena África vivida e assim nomeada por Heitor dos Prazeres reunia sambistas como Hilário Jovino

e Miguel Pequeno; um conjunto de ranchos como Recreio das Flores, Dois de Ouro, Rosa Branca e Botão de Rosa que, junto com a “Sociedade Carnavalesca, Familiar, Dançante, Beneficente e Recreativa Tira o Dedo do Pudim”, foram organizações precursoras das escolas de samba – a exemplo da Escola de Samba Vizinha Faladeira, considerada a primeira do Rio de Janeiro e também criada na Pequena África; religiosos de filiações a distintas matrizes africanas e afro-brasileiras como os candomblés de João Alabá, Cipriano Abedé e Assumano Mina, e importantes terreiros como o Ilê Axé Opô Afonjá; tias baianas como Ciata, Sadata, Bebiana e Perciliana, entre outras, que além de também lideranças religiosas do candomblé eram importantes para o samba e para a culinária, com as casas de zungu, evidenciando forte protagonismo das mulheres na comunidade negra; e também resistências sociais, como a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, cuja diretoria era majoritariamente composta por negros. Estes se somavam a permanências negras urbanas do período da escravidão, a exemplo das irmandades negras como a Sociedade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e São Benedito, e a Irmandade de São Domingos, entre outras.

É esse conjunto de sociabilidades negras que vai, no início do século XX, caracterizar um denso tecido social negro, verdadeiras “urbanidades negras”, nas quais se amalgamam formas de produção intelectual, associativismos, práticas médicas e de cuidado, práticas estéticas e lutas por liberação não reconhecidas pelas ontologias políticas dominantes (LAO-MONTES, 2019). Elas engendram resistências à biopolítica da política do branqueamento e suas dimensões urbanas, expressas de maneira arquetípica na Reforma Pereira Passos, que além da expulsão de grande parte dessas populações e demolição de suas construções, se conectou também com as campanhas sanitaristas de vacinação. É a Pequena África, através de lideranças como o estivador e capoeirista Horácio José da Silva, conhecido como Prata Preta, que vai erguer a Revolta da Vacina em 1904.

Essa Pequena África vai reemergir, no final do século XX e nas primeiras décadas do século XXI, como referente espacial reivindicado pelo Movimento Negro. Através de um variado leque de repertórios espaciais de ação (SANTOS, 2019), vão-se delinear

políticas de memória espacializadas, que misturam referenciais temporais de diferentes momentos do passado, do presente e do futuro, como construção de um devir negro. Defendemos aqui que, a partir dessa agência negra, a Pequena África pode ser vista como um “território negro”. Para isto, trazemos na próxima seção um conjunto de exemplos dessas políticas, a partir da tensão e articulação entre memória como construção social disputada e as reconstituições e pesquisas históricas. Explorando reivindicações, disputas e performatizações desse movimento social, emerge um forte referencial espacial de referência identitária. Na última seção, recorremos a debates sobre o conceito de território no campo disciplinar da Geografia, para nos permitir ver a Pequena África como um suporte territorial de identidades negras no Rio de Janeiro.

Territorializações (ou grafagens espaciais) negras na Pequena África

Resistência e criação, resultantes de agências negras em contraposição às políticas de branqueamento do território (SANTOS *et al.*, 2018), vão se constituir em significantes da Pequena África, vista como berço do samba e de ativismos políticos e sindicais protagonizados por negros e negras. A partir da década de 1980, grafagens espaciais dessas significações começam a ser perseguidas, construídas e disputadas por ativismos do Movimento Negro. Num cenário político marcado pelo enfraquecimento do regime militar, a descentralização e capilarização de políticas de proteção de patrimônio (DUARTE, 2020), combinada à eleição de partidos de oposição em alianças com setores do Movimento Negro (SANTOS, 2006), ocorre o tombamento da Pedra do Sal, processo iniciado em 1984 e concluído em 1987 pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), e a inauguração do Centro Cultural José Bonifácio em 1986, com a função de valorizar e divulgar a cultura afro-brasileira. Esse reconhecimento de um patrimônio histórico negro é o início de um ciclo que se fortalece nas décadas seguintes com a descoberta, em 1996, do Cemitério dos Pretos Novos (transformado em instituto, num processo de musealização) e

a redescoberta, em 2011, do Cais do Valongo, maior porto de chegada de africanos traficados para as Américas.

Ao longo dessas décadas, diversos grupos culturais, políticos e religiosos negros foram transformando a área em lócus de suas atividades, constituindo referenciais espaciais marcados pela reivindicação de memórias negras. Eventos como as Rodas de Samba (como as realizadas na Pedra do Sal), apresentações de afoxé (como as do grupo cultural-religioso Afoxé Filhos de Gandhi, fundado na região em 1951) e a Lavagem do Cais do Valongo – com dez edições anuais já realizadas, sempre no segundo sábado do mês de julho, desde 2012, incluída pela Lei Municipal nº 5.820/2014 no Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas da Cidade do Rio de Janeiro e realizada pelo Instituto Nacional e Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INAEOSSTECAB), com organização do Instituto Ile Odara e apoio do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro (Comdedine-Rio) e do Museu da História e da Cultura Afro-brasileira (Muhcab). Tais ações se configuram em apropriações de espaços públicos grafando no presente a referência de pertencimento aos bens patrimoniados e à Pequena África como um todo. São ressignificações do espaço público, na medida em que essas práticas culturais e religiosas negras, de matrizes africanas e afro-brasileiras, historicamente foram objeto de proibição legal e repressão policial no passado. Sua demonstração pública nesses espaços de referência são territorializações negras: apropriação, disputa de carga simbólica pela ressignificação do(s) passado(s) do lugar e das populações negras, dimensões que se retroalimentam na disputa narrativa exercida por tais práticas espacializadas.

A eleição e reivindicação da Pequena África como referente espacial do passado negro e suas contribuições para a construção da Cidade do Rio de Janeiro e do país enseja, a partir desses pontos patrimonializados como “lugares de memória” (NORA, 1993), um alargamento temporal histórico. Com efeito, a Pequena África do Movimento Negro do século XXI remete não apenas a memórias negras do período em que Heitor dos Prazeres criou a alcunha. O signo da resistência como mote dessa política de memória (POLLAK, 1992) vai alargar a temporalidade da Pequena África também para o período anterior, valorizando

também elementos vinculados à inserção de negros e negras na ordem social escravista. Pedra do Sal, Cemitério dos Pretos Novos e o Cais do Valongo são patrimônios cujas materialidades datam de períodos anteriores a Heitor dos Prazeres.

À resistência e criação agregam-se também como significantes da Pequena África a violência e o sofrimento aos quais foram submetidos milhões de africanos que foram sequestrados e traficados para aqui serem escravizados, um dos maiores crimes contra a humanidade da história. O Cais do Valongo redescoberto reconecta todo o conjunto de aparatos logísticos para o comércio humano, instituições que funcionavam de forma interligada (PEREIRA, 2013), compostas pelo Cemitério dos Pretos Novos (para aqueles que não sobreviviam), o mercado de venda humana (localizado na atual Praça do Comércio) e o lazareto, instalação voltada para a recuperação da saúde (e com isso, a valorização mercantil) das pessoas cativas após as sub-humanas condições a que eram submetidas na viagem desde a África.

No século XXI, a Pequena África de Heitor dos Prazeres, do período pós-abolição, se mistura com as urbanidades negras anteriores a ela. Pollak (1992) nos ajuda a compreender tais operações de constituição e de disputa de memória, em que fatos de memória são conectados como percepções da realidade, mesmo que isso borre sequências positivistas de factualidades subjacentes a tais percepções, fazendo com que o presente deforme e reinterprete o passado. Eventos são projetados, e elementos (acontecimentos, pessoas, personagens, lugares) são selecionados, mobilizados ou mesmo deslizados, visto que a memória sofre flutuações de acordo com as preocupações de momento dos grupos que a disputam. Assim, grupos sociais utilizam a retórica e a reconstrução historiográfica (duas formas de narrativas cuja relação é quase sempre tensa) como ferramentas de disputa da memória coletiva, e com isso “as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público” (POLLAK, 1989:5).

O apagamento de presenças e referenciais negros é, historicamente, uma diretriz reiterada pelas políticas públicas de transformação urbana na região. A transformação do Cais do Valongo em Cais da Imperatriz, para receber o desembarque da princesa Tereza Cristina, já figurava como um apagamento

do tráfico negreiro, então objeto de repressão internacional. O Cais do Valongo foi enterrado e um novo construído por cima dele. Este outro seria também enterrado por ocasião da Reforma Pereira Passos, no início do século XX. Essa reforma tomava a expulsão de populações negras da área central como uma condição para a atração de imigrantes europeus, nos marcos do projeto de branqueamento da população. O “bota-abaixo” dos cortiços, como ficou conhecido, inaugura não só um ciclo de expulsão (e favelização fora do Centro, como mostra ABREU, 1987), mas cria um modelo de intervenção urbana, “uma espécie de modelo semiótico-cultural para os variados processos de modernização ocorridos em território brasileiro” (SODRÉ, 1988:44). Tal tipo de intervenção, que compatibiliza a expulsão de populações não brancas (aqui, majoritariamente negras) com seu apagamento nos referenciais de lugar, é chamado de “branqueamento do território” por Santos *et al.* (2018). Nessa formulação, o branqueamento do território envolve três dimensões: o branqueamento da população, com a mudança da composição populacional, aumentando a proporção branca do lugar; o branqueamento da cultura, com a imposição de matrizes e práticas culturais branco-eurocêntricas, de braços dados com os processos chamados de “modernização” cultural; e o branqueamento da imagem, com o controle das narrativas sobre o lugar, privilegiando os protagonismos dos brancos e ocultando os de negros e indígenas.

Recentemente, no processo de preparação da cidade para sediar um conjunto de eventos esportivos internacionais, com destaque para os Jogos Olímpicos de 2016, a região da Pequena África passa a ser objeto de mais uma grande intervenção de renovação urbana: o projeto Porto Maravilha, uma Operação Urbana Consorciada que buscava uma radical transformação. Os planos iniciais do Porto Maravilha previam um novo ciclo de construções (e, por consequência, destruições) imobiliárias, reconstrução de mobiliário e equipamentos urbanos (incluindo um novo modal de transportes, o VLT) e uma combinação de incremento populacional (de 28 para 100 mil habitantes) com a remoção de população – além dos imóveis “irregularmente ocupados”, o que foi iniciado por alguns ocupados por movimentos sociais de luta pela moradia e direito à cidade (algumas dessas

ocupações com nomeações como “Quilombo das Guerreiras”, “Machado de Assis”, “Zumbi dos Palmares”, que grafam no espaço a história negra; ver SANTOS, 2019) –, previam-se relocações de partes das favelas do complexo do Morro da Providência. Porto Maravilha começa a aparecer como referência de nome de bairro em peças de propaganda de empreendimentos imobiliários (“Venha morar no Porto Maravilha!”), e a nomeação chega a ser disputada no âmbito cartográfico¹.

Por outro lado, é nesse mesmo bojo que a política de memória do Movimento Negro, pela nomeação Pequena África, ganha força, obrigando a ajustes no projeto do Porto Maravilha. Grupos entram com ações de salvaguarda de patrimônio arqueológico nas obras do VLT, o que leva à redescoberta do Cais do Valongo, e o projeto do Porto Maravilha tenta incorporar tais demandas através da criação do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana (Decreto Municipal nº 34.803, de novembro de 2011), conjunto de seis pontos de interesse composto pelo: Cais do Valongo, Pedra do Sal, Jardim Suspenso do Valongo, Largo do Depósito, Cemitério dos Pretos Novos e o Centro Cultural José Bonifácio. Essa incorporação de referenciais negros num plano de renovação urbanística é novidade na história das intervenções na Cidade do Rio de Janeiro, mas mesmo sendo fruto das lutas do Movimento Negro, não dá conta das reivindicações deste: a combinação das múltiplas retóricas sobre a presença negra com as pesquisas acadêmicas buscando a reconstituição histórica dessa presença na região vai fazer emergir um crescente número de registros de memória. O Circuito da Herança Africana não acompanha a espetacularização dos empreendimentos culturais do Porto Maravilha (Museu do Amanhã, Museu de Arte do Rio, Roda-Gigante Rio Star, Aquário Marinho AcquaRio etc.), recebendo volumes de recursos muito menor do que tais equipamentos centrados na monumentalidade. E, tendo um reduzido número de pontos (apesar da importância deles), não dá conta do que emerge das múltiplas vozes do Movimento Negro, que operam

¹ Ver, por exemplo, o artigo “Google Maps põe Porto Maravilha em cima do morro: imprecisão do Google Maps leva visitante a achar que ruas como Sacadura Cabral e Pedro Ernesto fazem parte da ‘Favela Morro da Providência’”, em <https://diariodoporto.com.br/google-maps-poe-porto-maravilha-em-cima-do-morro/>. Acesso em: 6 de julho de 2021.

a partir de outras concepções de valorização cultural e histórica do lugar: em oposição a uma “estetização epidérmica do cotidiano”, as reivindicações de grafagens espaciais de memória do Movimento Negro na Pequena África buscam a valorização da “densidade histórica dos lugares” (KOHLSDORF, 2005).

A Pequena África se torna, assim, um bem simbólico, uma ferramenta de ressignificação do passado negro, de valorização de suas contribuições na formação do país, e com isso um importante trunfo na disputa com a narrativa hegemônica, que esvazia a participação negra reduzindo-os a “escravos”, condição que aparece inclusive naturalizada e desvinculada de sequestro e tráfico humanos, crimes que se somaram na desumanizadora escravidão moderna e racializada de africanos. A Pequena África é mobilizada como referencial espacial ativador de outros sentidos de ancestralidade e de passado histórico negro, símbolo de resistência e criação, além de violência e sofrimento. Assim, misturam-se os tempos históricos na construção dos lugares de memória: Cais do Valongo, Cemitério dos Pretos Novos e Largo do Depósito (cujas construções datam da década de 1770) podem simbolizar a violência e o sofrimento imposto pela escravidão, mas reivindica-se como patrimônio negro também o Edifício Docas Dom Pedro II (em frente ao sítio do Cais, mas construído décadas após a sua desativação e encobrimento), como símbolo da resistência. Evoca-se a sua construção pelo arquiteto negro abolicionista André Rebouças, em 1871, sob a exigência de que a obra não utilizaria trabalho escravo. Assim, mais do que o valor arquitetônico da construção, registro de um padrão de época, atribui-se à edificação um valor simbólico como um marco na luta contra a escravidão, um marco material da luta abolicionista protagonizada por um negro, num movimento de disputa de sentidos reconfigurando a memória.

Outros discursos sobre a Pequena África vão evocar sua origem no Morro da Providência. Por exemplo, o filme *Pequena África* (2002), do importante cineasta e ativista negro Zózimo Bulbul², constrói uma narrativa da origem da “Pequena África” como comunidade, mas mostrando o Morro da Providência, relacionando seu surgimento com o retorno de escravizados

² Disponível na plataforma Youtube, em <https://www.youtube.com/watch?v=Fnt-GcN4wGXU>. Acesso em: 12 de novembro de 2021.

que combateram na Guerra do Paraguai, que teriam a promessa de serem incorporados ao Exército, o que não foi cumprido. Assim, eles se aglomeraram no morro e iniciaram a comunidade. Associando a importância de uma política de memória para a resistência negra, aponta a “falta de memória” como fator para o descuido das autoridades e a degradação urbanística da Providência, “primeiro morro a ser ocupado no Rio de Janeiro” (na verdade, o primeiro a receber a denominação “favela”, que dá origem a tal nomeação para assentamentos pobres). Por volta do minuto 11 do filme, os três narradores (todos negros, um senhor, uma moça, e um menino, interpretados respectivamente pelos atores Waldir Onofre, Flávia Souza da Cruz e Douglas Silva) travam interessante debate sobre a questão da memória. O senhor, como um *griôt*, fala da importância do morro (como comunidade da Pequena África) para a Cidade do Rio de Janeiro e para o Brasil. Ele afirma: “Você vê que aqui tem uma história muito forte, que é a da povoação do Brasil, feita pelos negros que vieram e formaram aqui essa comunidade. Tanto é que tem o nome de Pequena África”. “Isso aqui tinha que ser um ponto turístico”, afirma o garoto. Os três estão sentados na escadaria que dá acesso ao Oratório no Morro da Providência, importante equipamento de referência religiosa e de ancestralidade local.

Na linha da valorização de resistência social e criação negra, o filme também menciona, entre outros referentes espaciais da Pequena África, a antiga Igreja da Confraria de Santana. Isso remete à valorização das irmandades negras, importantes espaços de sociabilidade desde séculos anteriores, que ergueram importantes construções como a Igreja de São Domingos (1706), que deu nome a um largo que existiu até 1943 quando foi destruído para a abertura da Avenida Presidente Vargas, e que tinha inclusive um cemitério para o sepultamento de seus fiéis, negros. Também a Igreja do Rosário de São Benedito, de 1725, ou a Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Todas elas são localizadas fora da Zona Portuária, o que já nos enuncia o alargamento espacial da reivindicação negra sobre a Pequena África em relação ao restrito Circuito da Herança Africana, cujos pontos estão todos na área do porto e com forte apelo de vínculo ao Cais do Valongo.

Com efeito, o alargamento da memória negra em torno de resistências, criações, violências e sofrimentos, expande o passado

negro e também suas espacialidades. As lutas em torno das obras da Linha 3 do VLT, iniciadas em 2018, e que revelaram em frente à Igreja Matriz de Santa Rita de Cássia os vestígios arqueológicos do antigo Cemitério dos Pretos Novos da Igreja de Santa Rita, utilizado para o sepultamento de africanos cativos traficados não sobreviventes, no século XVIII, antes da criação do outro cemitério que atualmente abriga o Instituto dos Pretos Novos, evidenciam essa expansão. Ali, forte mobilização de entidades e ativistas do Movimento Negro ensejaram a criação da “Comissão Pequena África”, reivindicando o respeito ao patrimônio, com forte vetor de judicialização da luta através de audiências públicas junto ao Ministério Público Federal (SALES, 2021). Um dos resultados foi a alteração dos topônimos nomeadores de algumas estações: a Estação Santa Rita virou “Santa Rita/Pretos Novos”; a Estação Camerino virou “Camerino/Rosas Negras”; a Estação Cristiano Ottoni virou Cristiano Ottoni/Pequena África. Outros topônimos foram disputados, mas nem todas as reivindicações foram atendidas.

Talvez a maior evidência/resultado desse alargamento foi a promulgação, em 20 de setembro de 2018, da Lei Estadual nº 8.105, que dita sobre a criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África e incentiva a criação de circuitos que abranjam os caminhos da diáspora africana pelo Estado do Rio de Janeiro. Tal lei abrange um conjunto ainda maior de pontos e, segundo seu texto:

o circuito contempla áreas, espaços, paisagens, personagens históricos, roteiros e qualquer outro elemento que retrate a cultura de matriz africana e dos afrodescendentes presentes, ou ainda a serem identificados, no âmbito da Região Portuária, Centro Histórico da Cidade do Rio Janeiro, ilhas e demais áreas identificadas no recôncavo da Baía da Guanabara e interior do Estado do Rio de Janeiro (Parágrafo único).

Em seu artigo nº 9, indica que:

as atividades a serem desenvolvidas entre as áreas de abrangência do circuito serão estipuladas por um ‘Grupo de Trabalho Curatorial’ do ‘Projeto Museológico a céu aberto’ do Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África,

abrangendo a Região Portuária, Centro histórico do Rio de Janeiro e demais áreas no Estado do Rio de Janeiro.

Alarga, portanto, a abrangência da Pequena África para além da Zona Portuária, conforme reivindicam as diversas vozes do Movimento Negro.

As urbanidades negras reivindicadas como Pequena África vão portanto envolver pessoas, lugares, eventos, organizações; vão contemplar e valorizar personagens, mas também organizações como irmandades, sindicatos, grupos culturais negros; grafagens espaciais materiais, como construções (igrejas, cemitérios, estruturas do complexo escravagista, caminhos como a Pedra do Sal, outras edificações), mas também imateriais como toponímias e localizações de sociabilidades negras (como rodas, ranchos e escolas de samba, agremiações, casas de zungu, casas das tias, terreiros, artefatos de valor religioso, entre outras). Constituem-se em disputas de memória baseada na multiplicação de grafagens e de referências espaciais negras, a partir de um variado repertório espacial de ação do Movimento Negro (SANTOS, 2019) que inclui: (i) a patrimonialização e musealização, que envolvem pesquisa, legislações, salvaguarda e ações de proteção, restauração, preservação e conservação de bens, assim como a promoção do resgate e valorização, e também a criação e fortalecimento de instituições voltadas para tais fins; (ii) disputa de toponímias, tomando a nomeação como ferramenta de memória e identidade; (iii) ocupação e ressignificação de espaços públicos através de práticas culturais e religiosas ativistas; (iv) judicialização de reivindicações; (v) articulação e incorporação de pautas raciais por atores de outras lutas urbanas, como as lutas por moradia; entre outros.

Pequena África: território como referencial simbólico e de memórias negras

Santos *et al.* (2018) analisaram o processo que vem ocorrendo na parte da área central do Rio de Janeiro, sobretudo na Zona Portuária, onde se confrontam a significação como Pequena África e o projeto do Porto Maravilha, como uma “disputa de

lugar”. Em tal leitura, as múltiplas vozes do Movimento Negro se contrapõem a mais um episódio de tentativa de “branqueamento do território”, na múltipla acepção que abordamos acima (branqueamento da composição populacional, da imagem e da matriz cultural). Aqui, buscamos um olhar centrado na agência negra – que, conforme também mostrado no texto citado, é anterior ao projeto Porto Maravilha. Defendemos, então, que um olhar centrado no projeto de reconhecimento, mobilização e performatização da Pequena África no presente, baseando-se numa política de memória que, mobilizando retóricas de identidade e pertencimento combinadas com a reconstituição historiográfica da presença, criações, resistências e também violências sofridas pelas populações negras, nos permite pensar a Pequena África como um “território negro” no Rio de Janeiro. Entretanto, isso implica algumas reflexões de caráter teórico sobre a categoria “território”, uma das ferramentas centrais da análise espacial, bastante desenvolvida no âmbito do campo disciplinar da Geografia.

O conceito de território, em suas concepções tradicionais, desenvolvidas sobretudo a partir da obra do alemão Friedrich Ratzel – que não propõe um conceito de território, nem sequer utiliza tal termo, mas cuja obra faz emanar uma vigorosa e influente concepção de território. Nele, o território aparece como uma porção da superfície terrestre compreendida como o espaço concreto, expresso pelo solo apropriado por um grupo (nação) e delimitado sob a jurisdição de um Estado. Tal concepção, materialista e reificadora do território como substrato espacial da circunscrição de uma pátria, parte de uma agenda centrada na relação entre um contingente populacional e o solo, e opera com alguns pilares analíticos “duros”: a aludida dimensão de concretude, que conduz a uma apropriação “naturalista” do território, valorizando seus atributos físicos; o estabelecimento de relações de apropriação dessa porção (e seus recursos) pelo grupo; o uso desses recursos como prerrogativa (intrinsecamente vinculado à apropriação); o controle absoluto dessa porção da superfície, base para a relação entre jurisdição e soberania; a formação de sentimentos de identidade, num duplo sentido, de pertencimento do território ao grupo e do grupo ao território; a noção de continuidade temporal e contiguidade espacial nessas relações, que esta-

belece o monopólio do território por um grupo, impossibilitando sobreposições ou coexistências com território de outros grupos.

A noção ratzeliana de território já vem sendo criticada por diversos autores (RAFFESTIN, 1993), mas aqui nos interessa dialogar com o fato de que esse conjunto de dimensões analíticas vem sendo tensionado a partir da incorporação de concepções relacionais de poder e de espaço. Nos interessa dialogar com Bourdieu (1989), quando este insere na leitura espacial a dimensão do poder simbólico subjacente às construções identitárias, como fruto de disputas em correlações de forças sociais, disputas pela prerrogativa e pelo poder da classificação social, o que nos conduz ao deslocamento de uma concepção hipostasiada da relação do solo com um grupo social para outra que busca a manipulação de signos e referentes espaciais num ambiente politizado, em conflito e multicentrado. Na esteira dessa complexificação dos jogos de poder, alargados porque não mais restritos ao Estado como agente (e não como uma arena de disputas), Ribeiro e Mattos (2002), estudando a espacialização da prostituição de rua no Rio de Janeiro, vão propor a formação de territórios sobrepostos no espaço a partir do ordenamento de relações e práticas sociais no tempo. Tal concepção permite compreender que uma mesma fração do espaço possa ser território apropriado, usado e referente de identidade de um grupo de dia e ser transformado em território de outro grupo à noite. Essa proposição rompe com os pilares da continuidade temporal e contiguidade espacial do território ratzeliano, e com isso rompe também com a ideia de exclusividade e soberania absoluta de um ente ou grupo sobre o “seu território”.

Essa “multiplicidade do vivido territorial” (HAESBAERT, 2004) nos remete a um diálogo com Paul Claval (1999), que interroga:

Por que os indivíduos e os grupos não vivem os lugares do mesmo modo, não os percebem da mesma maneira, não recortam o real segundo as mesmas perspectivas e em função dos mesmos critérios, não descobrem neles as mesmas vantagens e os mesmos riscos, não associam a eles os mesmos sonhos e as mesmas aspirações, não investem neles os mesmos sentimentos e a mesma afetividade?

A leitura de território e territorialidade nos remete assim necessariamente às disputas simbólicas (BOURDIEU, 1989) como disputas espaciais nas quais os atores investem esforços – ou, energias, no dizer de Raffestin (1993) –, que apontam a importância das representações cartográficas nessas disputas. Aqui, voltamos a Claval (1999) que, refletindo sobre as dinâmicas simbólicas constitutivas das relações entre identidades e territórios, nos mostra a importância dos discursos espaciais na construção dos sentimentos de pertencimento e de grupo. Assim, emerge o que ele chama de “suporte territorial das identidades”, que pode ser: (i) um recorte espacial concreto, como no caso das nações-estados, mas, diferente da concepção ratzeliana, não precisa ser contínuo, podendo ser descontínuo, em mosaico ou encaixado (“mosaicos territoriais estáveis”), visto que essas territorialidades podem se exprimir mais em termos de polaridade do que de extensão; (ii) pode ser imaginário, do presente, do passado ou do futuro – e ele exemplifica apontando que “os judeus da diáspora diziam ritualmente: ‘O próximo ano em Jerusalém’, o que era ao mesmo tempo lembrança e referência ao futuro” – (p. 17); (iii) pode ser móvel, como no caso de alguns povos nômades; ou, combinações dessas construções, como a relação entre a África e a diáspora africana. O território suporte de identidades pode ser concreto ou imaginário, contínuo ou descontínuo, exclusivo ou não, fixo ou móvel (melhor dizendo, pode ter configurações mutáveis, que se ampliam ou se reduzem).

Tais digressões nos ajudam a compreender como a Pequena África vem sendo disputada, reivindicada e performatizada pelo Movimento Negro como um território negro – um referente espacial de identidade negra tanto para residentes ou atuantes no local quanto para negros e negras que lá não residem ou não o frequentam, mas cujo passado é ressignificado a partir das memórias espacializadas em torno de resistência e criação. Mesmo sendo ocupada por muitas pessoas não negras (como residentes, local de trabalho, lazer etc.), ela é território negro não pela exclusividade de uso, apropriação ou controle das populações negras sobre uma fração do espaço, mas pelas disputas de significação. A Pequena África aparece como referente territorial do presente, do passado e disputado como sendo do futuro, através de práticas e repertórios de reivindicação

que buscam grafar o espaço instaurando gramáticas urbanas negras e antirracistas, baseadas em informações que provoquem a ressignificação do pertencimento racial negro, como toponímias, patrimonializações e outras formas de valorização. Sua abrangência é objeto de disputas, sendo enunciada como correspondendo à Zona Portuária, outras vezes abrangendo (e, tendo como origem) o Morro da Providência, e outras tantas reivindicando a Praça Onze, Estácio, e até mesmo outras áreas do Centro da Cidade. Ela é performatizada como território negro a partir da ação dos grupos culturais e religiosos que a elegem como sede de suas atividades em espaços públicos, como decisão espacial de materialização do ato baseada na intencionalidade de grafar o espaço (SANTOS, 2011). É território de diferentes tempos, de diferentes momentos históricos do passado que são embaralhados nas retóricas de memória, a partir de conexões dos significantes – violência e sofrimento, resistência e criação.

Nessas acepções, sim, a Pequena África é um território negro.

Referências

ABREU, Maurício de Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPP, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa e Rio de Janeiro: Difel e Editora Bertrand Brasil, 1989.

CLAVAL, Paul. O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana. In: (org.) ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. In: *GEOgraphia*, n. 2, (Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF). Niterói: UFF/EGG, 1999.

DUARTE, Cristóvão. A crise urbana e o patrimônio cultural edificado nas cidades Brasileiras. In: SÁNCHEZ, Fernanda et al. (orgs.). *Escola em transe: Escola de Arquitetura e Urbanismo*, n. 2. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “Fim dos Territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

KOHLSDORF, Maria Elaine. Patrimônio cultural e preservação da identidade dos lugares. *Arquitetura Revista*, v. 1, n. 2, jul.-dez. 2005.

LAO-MONTES, Agustin. *Metrópolis Negras de Benin a Río de Janeiro y de Harlem a La Habana: Modernidades Afroamericanas y Cosmopolitismos*

Subalternos. (Conferencia Magistral, Casa de las Americas, La Habana, Cuba, Junio 2019).

MOURA, Clóvis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto história (10), São Paulo: Editora da PUC-SP, dezembro de 1993, p.7-29.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. Revisitando o Valongo: mercado de almas, lazareto e cemitério de africanos no Portal do Atlântico (a cidade do Rio de Janeiro, no século XIX). *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 7,1: 218-243, 2013.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Miguel Ângelo; MATTOS, Rogério Botelho. Territórios da prostituição de rua na Área Central do Rio de Janeiro. In: RIBEIRO, Miguel A. (org.). *Território e prostituição na metrópole carioca*. Rio de Janeiro: Ecomuseu Fluminense, 2002.

SALES, Natália. Em defesa da Pequena África: estudo etnográfico sobre engajamento político pela memória de africanos e afrodescendentes no Rio de Janeiro/RJ. Tese (Doutorado em Antropologia), UFF, Niterói, 2021.

SANTOS, Ivair Augusto A. *O movimento negro e o Estado (1983-1987)*. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2006.

SANTOS, Renato Emerson dos. *Movimentos sociais e Geografia: sobre as espacialidades da ação social*. Rio de Janeiro: Ed. Consequência, 2011.

SANTOS, Renato Emerson dos. Repertórios espaciais de ação na luta antirracismo: o caso da Pequena África no Rio de Janeiro. In: SÁNCHEZ, Fernanda; MOREIRA, Paula Cardoso. (org.). *Cartografias do conflito no Rio de Janeiro*. 1. ed., Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019, p. 12-27.

SANTOS, Renato Emerson dos; SILVA, K. S.; RIBEIRO, L. P.; SILVA, N. C. Disputas de lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: reação ou ação? Resistência ou r-existência e protagonismo? In: RENA, Natacha; FREITAS, Daniel; SÁ, Ana Isabel; BRANDÃO, Marcela. (org.). *Anais do Seminário Internacional Urbanismo Biopolítico*. 1. ed., Belo Horizonte: Fluxos, 2018, v. 1, p. 464-491.

SEYFERTH, Giralda (2002). Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 117-149, março/maio 2002.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOBRE OS AUTORES

Aiúba Ali Aiúba. Doutorando em História Social da Cultura pela PUC-Rio. Professor na Faculdade de Arquitetura e Planejamento Físico da Universidade Lúrio – Moçambique. Pesquisador do Centro de Estudos e Documentação da Ilha de Moçambique (CEDIM). Atua nas áreas de História Pública, Patrimônio e Costa Oriental africana.

Alyne Fernanda Cardoso Reis. Arquiteta e urbanista, especializada em Conservação e Restauro de Bens Patrimoniais, mestre em Patrimônio, Cultura e Sociedade, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), 2020. Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo – Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2022. Conselheira titular do CAURJ. Atuante no campo do Patrimônio Histórico e Cultural, pesquisa sobre territórios de maioria afrodescendente e equipamentos urbanos dos subúrbios do Rio de Janeiro.

Bruno Franco de Jesus. Conselheiro e vice-presidente de coordenação operacional do COMDEDINE-Rio. Turismólogo, pós-graduado em docência do ensino superior e atuante em espaços do Movimento Negro do Rio de Janeiro, atualmente é também membro do Instituto de Cultura e Consciência Negra Nelson Mandela.

Carla Nogueira Marques. Graduada em Ciências Sociais; Mestrado em Geografia Humana (UERJ/2008) e Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana (UERJ/2015). Bolsista e Tutora modalidade presencial da Universidade Aberta do Brasil (UAB/CEDERJ). Pesquisadora Adjunta do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos e Coordenadora da Especialização em Educação patrimonial (UNICE/2020).

Cristina Vereza Lodi. Arquiteta pela FAU-UFRJ e mestre em Preservação Histórica pela Universidade de Columbia (GSAPP-NY). Servidora da Prefeitura do Rio/Secretaria Municipal de Cultura e diretora do projeto de cooperação internacional – PRODOC UNESCO 914BRZ4022 – Gestão Compartilhada do Cais do Valongo e Museu de Território (MUHCAB).

Desirree dos Reis Santos. Historiadora (UFRJ), mestra em História (PUC-Rio) e doutoranda em Museologia e Patrimônio (UNIRIO). Consultora PRODOC/UNESCO de Educação Patrimonial no projeto Gestão compartilhada do sítio arqueológico Cais do Valongo e concepção de Museu de Território. Coordenadora de pesquisa no Museu do Samba, membra do ABE-ÁFRICA, pesquisadora do NUGEP/UNIRIO e do LABHOI/UFF (parceria Museu do Samba).

Helena Theodoro. Doutora em Filosofia, pós-doutora em História Comparada, presidente do Conselho Deliberativo do Fundo Elas e coordenadora da Liga Universitária de Pesquisadores e Artistas do Carnaval LUPA do IFCS/UFRJ.

Hugo Oliveira. Idealizador da Galeria Providência, do coletivo Bonde do Jack, um dos coordenadores do Pré Vestibular Marielle Franco e do Comitê SOS Providência. É cria do Morro da Providência, artista da dança, educador, pesquisador, gestor cultural e doutorando em Comunicação Social pela UERJ.

Iohana Brito de Freitas. Licenciada e mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense e doutoranda em História Social da Cultura pela PUC-Rio. Atua nas áreas de História Pública, Patrimônio, Memória e Ensino de História.

Karina Helena Ramos. Historiadora, Doutora em História Social da Cultura pela PUC-Rio e chef de cozinha (Senac/RJ). Tem focado suas pesquisas atualmente sobre as questões da alimentação em Luanda. É membro do Grupo de Pesquisa Áfricas (UERJ/UFRJ), do Grupo de Estudos de História da África (GEAH/PUC-Rio) e membro da Associação Brasileiros de Estudos Africanos (ABE-África).

Karoline Santos da Silva. Graduada em Licenciatura em Geografia pela UERJ-FFP e mestranda de Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR-UFRJ. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais (NEGRAM).

Leandro Santanna. Ator e ativista cultural, um dos articuladores da Rede Baixada Encena e da Frente Teatro RJ; membro da Coordenação externa do Artes Cênicas em extensão - UNIRIO, ex-Conselheiro Estadual de Cultura e Secretário de Cultura de Queimados; atual diretor do Museu da História e da Cultura Afro-brasileira (MUHCAB).

Luis Araújo. Arquiteto e Urbanista com especialização em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ) Mestre e Doutorando em História Social da Cultura (PUC -Rio), com experiência de coordenação em projetos de educação patrimonial na Pequena África. Integrante do NEGRAM (IPPUR/UFRJ).

Luiz Carlos Torres. Licenciado e bacharel em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Especialista em História do Brasil e do Rio de Janeiro pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É poeta, escritor e compositor. Na docência acumulou experiência com povos da periferia, em 25 anos de exercício no magistério na rede pública na zona norte, Baixada Fluminense e Centro da Cidade do Rio de Janeiro. Foi diretor do Colégio Estadual Vicente Licínio Cardoso (2010 a 2014), na Praça Mauá, entorno do território da Comunidade Remanescente do Quilombo Pedra do Sal – Região Portuária.)

Maria Elaine Rodrigues Espíndola. Nasceu em 23/03/1947 em Porto Alegre (RS). É professora aposentada, é negra quilombola pertencente ao Quilombo da MOCAMBO de POA/RS; mestra *griô* e artista plástica do TAMBOR do Museu do Percurso do Negro em Porto Alegre.

Maurício Hora. Fotógrafo, nascido e criado no Morro da Providência. Enquanto quilombola do Quilombo Pedra do Sal, participa ativamente na luta pela valorização, reconhecimento e titulação das terras na região. Através da sua linguagem artística, desenvolvida nas mais de quatro décadas em que se dedica à fotografia, traz à tona as narrativas poéticas, históricas, estéticas e afetivas que constituem a vida na Providência e no Quilombo Pedra do Sal.)

Paula Cardoso Moreira. Mestranda em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Arquiteta e urbanista pela Universidade Federal Fluminense (2018). Atualmente é pesquisadora no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais (NEGRAM) e assessora de projetos no Escritório de Gestão de Projetos da Prefeitura de Niterói.

Renato Emerson dos Santos. Geógrafo. Mestrado (IPPUR/UFRJ). Doutorado em Geografia (UFF). Professor adjunto do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do NEGRAM (IPPUR/UFRJ).

Stéfany dos Santos Silva. Arquiteta e urbanista, mestranda em planejamento urbano e regional (IPPUR/UFRJ), com pesquisa em arquitetura, relações étnico-raciais e representação social. Integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais (NEGRAM/ETTERN/IPPUR/UFRJ), pesquisando coletivamente o Território da Pequena África e seus lugares de memória.

Tainá de Paula. Arquiteta e urbanista, ativista das lutas urbanas, especialista em Patrimônio Cultural pela Fundação Oswaldo Cruz e mestre em Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atuou em diversos projetos de urbanização e habitação popular, realizando assistência técnica para movimentos de luta pela moradia. Hoje, é vereadora da Cidade do Rio de Janeiro pelo Partidos dos Trabalhadores.

Teresa Guilhon Barros. Mestre em Bens Culturais e Projetos Sociais pela Fundação Getúlio Vargas/ RJ com graduação em Comunicação Visual pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisadora do coletivo Diálogos Suburbanos e organizadora do livro “Identidades e lugares na construção da cidade”. É diretora e gerente de projetos sócio culturais do INSTITUTO 215.

Ynaê Lopes dos Santos. Professora de História da América da Universidade Federal Fluminense. É bacharel, mestre e doutora em História pela Universidade de São Paulo. Suas áreas de pesquisa tratam da História da Escravidão nas Américas, bem como o Estudo das relações étnico-raciais no continente americano e também do ensino de História da África e da questão negra no Brasil, com livros publicados nessas áreas. Também é membra executiva do BRASA, colunista da DW Brasil e administradora do perfil do Instagram @nossos_passos_vem_de_longe.



Discutir a valorização, permanência e vitalidade da presença negra na Pequena África é olhar diretamente para todo o processo de enfrentamento do racismo estrutural que promove o apagamento e o silenciamento da história de pessoas negras, através dos mais diversos mecanismos. Testemunha desse processo, a região que estamos aqui abordando traz, em sua dimensão material e simbólica, registros de ações combinadas de construção e destruição, que estiveram diretamente implicadas em trazer para o real imagens idealizadas da cidade do Rio de Janeiro – e, por consequência, do país – nas quais as pessoas negras e suas memórias eram sistematicamente excluídas, esquecidas e/ou subalternizadas.

PATROCÍNIO



CAU/RJ
Conselho de Arquitetura
e Urbanismo do Rio de Janeiro



**FORD
FOUNDATION**

REALIZAÇÃO



IPPUR
Instituto de Pesquisa
e Planejamento Urbano e Regional



UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

**INS
TTU
TO
SIS**

PARCERIA



**F
u
p**
A FESTA LITERÁRIA
DAS PERIFÉRIAS