



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Francisco das Chagas de Alcântara Araripe

**“Das Pedras pisadas do Cais” - O trabalho de Campo na Pequena África
como caminho para uma educação patrimonial decolonial**

São Gonçalo

2022

Francisco das Chagas de Alcântara Araripe

“Das Pedras pisadas do cais” - O trabalho de campo na Pequena África como um caminho para uma educação patrimonial decolonial



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Curso de Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof. Dra. Helena Maria Marques Araújo

São Gonçalo

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

A662 Araripe, Francisco das Chagas de Alcântara.
“Das Pedras pisadas do cais” - O trabalho de campo na Pequena África
como um caminho para uma educação patrimonial decolonial / Francisco das
Chagas de Alcântara Araripe. – 2022.
126f.: il.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Helena Maria Marques Araújo.
Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA)
– Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de
Professores.

1. História – Estudo e ensino – Teses. 2. Patrimônio histórico – Rio de
Janeiro (RJ) – Teses. 3. Memória – Teses. I. Araújo, Helena Maria Marques.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de
Professores. III. Título.

CRB7 - 4994

CDU 93(07)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Francisco das Chagas de Alcântara Araripe

**“Das pedras pisadas do Cais”- O trabalho de campo na Pequena África como caminho
para uma educação patrimonial decolonial**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Curso de Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 18 de fevereiro de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Helena Maria Marques Araújo (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Daniel Pinha Silva
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. José Roberto da Silva Rodrigues
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Elison Antonio Paim
Universidade Federal de Santa Catarina

São Gonçalo

2022

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho aos homens e mulheres que ao longo dos séculos construíram, e ainda constroem a Pequena África.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a todos os professores que se dedicam a compartilhar seus conhecimentos ao programa de mestrado profissional PROFHISTÓRIA, seus ensinamentos foram de fundamental importância para a elaboração de todas as etapas do meu trabalho de pesquisa. As aulas, debates, indicações de leitura foram determinantes para estudantes, que como eu, estava há muito tempo fora dos meios acadêmicos.

Manifesto minha gratidão aos professores Elison Antonio Paim e Daniel da Silva Pinha, que participaram da banca avaliadora, desde a qualificação até a defesa desta dissertação. Suas contribuições conceituais, incentivo e sugestões de leitura foram fundamentais, e de grande importância para o amadurecimento e para a correção dos rumos da pesquisa.

Aos colegas mestrandos do programa, agradeço pelas trocas de experiências, debates e leituras, mas principalmente, por repartir coletivamente as angústias – presenciais ou por grupos virtuais – de desenvolver pesquisas, em meio a ameaçadora e imprevisível pandemia de COVID-19, que além das incertezas, nos confrontou às novas demandas criadas pelo ensino remoto, nos obrigando a diversas adaptações para combinar afazeres profissionais ao funcionamento do cotidiano da casa, dos filhos e companheiros.

Um agradecimento especial para minha orientadora, Helena Maria Marques Araújo, que me deu a mão em todas as etapas do meu trabalho. Seu conhecimento profundo sobre pesquisa e decolonialidade, seu comprometimento, cuidado e paciência em um período tão especial da humanidade, que nos obrigou a tantos sacrifícios, seu afeto e carinho sempre com mensagens positivas e incentivadoras, foram de uma importância grandiosa para a conclusão dessa pesquisa. Obrigado Helena, sem você eu não teria conseguido.

Minha companheira Bárbara, que no mesmo período também escreveu e defendeu sua dissertação com brilhantismo, dividindo comigo as responsabilidades da casa, do magistério, e de nossos filhos. Agradeço enormemente as leituras do texto, críticas e ao amor e companheirismo que há tanto tempo nos mantém unidos. Obrigado.

Agradeço ao apoio da minha família. Minha mãe Maria, sempre presente. Aos meus filhos Pedro e Sofia, agradeço a sorte de tê-los e peço desculpas pelo tempo roubado. Foi por vocês também.

Agradeço aos meus alunos e colegas professores das instituições onde sou professor regente. Alunos e colegas que sempre fizeram das aulas de campo um acontecimento especial no nosso calendário pedagógico, e que foram a inspiração desse trabalho.

Agradeço às lideranças negras que mantêm acesas, a resistência e a luta pela preservação da Pequena África como uma área quilombola de preservação da memória afrodescendente na cidade do Rio de Janeiro. Suas lutas e ações não serão em vão.

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

RESUMO

ARARIPE, Francisco das chagas de Alcântara. *‘Das Pedras pisadas do cais’* - O trabalho de campo na Pequena África como caminho para uma educação patrimonial decolonial. 2022. 126 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

Na segunda metade do século XVIII, a região do Valongo se transformou na principal porta de entrada de escravizados, trazidos forçadamente para Brasil, vindos de diversas partes do continente africano. Desde então, por todo entorno do Cais, montou-se a complexa infraestrutura para venda, tratamento dos enfermos e enterro dos escravizados que não resistiram às doenças resultantes das péssimas condições da travessia Atlântica. Mesmo com todas as adversidades que resultavam em dor e sofrimento, a resistência negra se fez presente através da manutenção das identidades negras diversificadas que por aqui aportaram, e se fizeram re-existir, transformando a Zona Portuária em espaço de memória negra, da diáspora africana e posteriormente da diáspora baiana na segunda metade do século XIX. A presença negra aglutinada em torno do trabalho portuário, das religiões que ali se manifestaram e das tradições culturais, fez com que a região em torno da Pedra do Sal e do redescoberto cais do Valongo, ficasse conhecida como a Pequena África. Através dos pressupostos da decolonialidade, esse trabalho pretende criar uma análise e proposta de roteiro didático pedagógico, como um caminho, que permita identificar a Pequena África como um patrimônio contra hegemônico, de resistência da memória afrodescendente brasileira.

Palavras-chave: Pequena África. Decolonialidade. Ensino de história. Patrimônio. Memória.

ABSTRACT

Araripe, Francisco das Chagas de Alcantara. “*From From the trodden stones of the pier*” - Fieldwork in Little Africa as a path to a decolonial heritage education. 2022. 126 f
Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

In the second half of the 18th century, the Valongo region became the main gateway for enslaved people, forcibly brought to Brazil from different parts of the African continent. Since then, all around the Wharf, a complex infrastructure was set up for the sale, treatment of the sick and burial of enslaved people who could not resist the diseases resulting from the terrible conditions of the Atlantic crossing. Even with all the adversities that resulted in pain and suffering, black resistance was present through the maintenance of the diverse black identities that arrived here, and made themselves re-exist, transforming the Port Zone into a space of black memory, of the African diaspora. and later of the Bahian diaspora in the second half of the 19th century. The black presence gathered around the port work, the religions that manifested themselves there and the cultural traditions, made the region around Pedra do Sal and the rediscovered Valongo Pier, become known as Little Africa. Through the assumptions of decoloniality, this work intends to create a analysis and proposal for a pedagogical didactic script, which allows visitors to the region to identify Little Africa as a counter-hegemonic heritage, of resistance of the Brazilian Afro-descendant memory.

Keywords: Little Africa. Decoloniality. Teaching history. Heritage. Memory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Vista da Pedra da Prainha	50
Figura 2 –	Debret – cirurgiões negros	57
Figura 3 –	Cais do Valongo e suas camadas sobrepostas e marco do Império	61
Figura 4 –	Cortiço Rua do Senado entre os números 12 a 44	70
Figura 5 –	Região portuária 1808-1812	74
Figura 6 –	Região portuária, 1910	74
Figura 7 -	Praça XI de Junho na década de 1930 com chafariz ao centro, antes da abertura da Avenida Presidente Vargas Augusto Malta	75
Figura 8 -	O Centro antes da abertura da Avenida Presidente Vargas	77
Figura 9 -	Viaduto Elevado da Perimetral, trecho sobre a Praça Mauá	81
Figura 10 -	Demolição do viaduto da perimetral para revitalização da zona portuária 24 nov. 2013	82

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 –	Proposta de roteiro	19
Mapa 2 –	Região da Prainha e Valongo	50
Mapa 3 –	Área portuária 1852. Seguindo a numeração: 1 – Morro da Conceição; 2 – Praia do Valongo; 3 – Morro do Livramento; 4 – Rua do Livramento; 5 – Saco da Gamboa; 6 – Praia Formosa	63

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E DECOLONIALIDADE, AS PRIMEIRAS PEDRAS DO CAIS	26
1.1	Conceito de Patrimônio e uma breve história de patrimônio e da patrimonialização da memória no Brasil	26
1.2	Conceito de memória, um breve histórico e a opção pela memória contra hegemônica	36
1.3	O pensamento decolonial e sua relação com a memória contra hegemônica	42
2	ANDANDO PELAS RUAS DO PASSADO: A HISTÓRIA DO VALONGO E DE SEU ENTORNO, A CONSTRUÇÃO DA PEQUENA ÁFRICA	49
2.1	Da criação do Mercado do Valongo até o fim do Tráfico de Escravizados (1769-1850)	49
2.2	O surgimento da Pequena África (1850-1950)	62
2.3	Da década de 1950 aos dias atuais	78
3	METODOLOGIA: PISANDO NAS PEDRAS DO CAIS	83
	CONSIDERAÇÕES FINAIS: PEQUENA ÁFRICA E BACURAU: SE FOR, VÁ NA PAZ!	92
	REFERÊNCIAS	101
	APÊNDICE A - ROTEIRO PARA UMA AULA DE CAMPO NA PEQUENA ÁFRICA	106

INTRODUÇÃO

No primeiro dia de aula do ano letivo de 2019, em uma escola da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro e ainda durante a apresentação do currículo do curso para segunda série do ensino médio, uma aluna pediu a palavra e perguntou: professor, esse ano teremos novamente o trabalho de campo no Centro da cidade?

A pergunta provocou em mim alguns segundos de silêncio e surpresa. Era uma nova turma, na qual eu não conhecia os alunos, nem eles a mim, aquela era a primeira vez de nosso contato. Rapidamente refleti por que uma aluna que não havia participado do trabalho de campo do ano anterior (2018), estava perguntando por algo que não viveu como experiência pedagógica.

Com certeza, a resposta para essa questão residia no fato de que os alunos que participaram da aula de campo em anos anteriores, e os que agora cursavam a terceira série, se relacionavam pelos corredores do colégio com aqueles à minha frente, e haviam reverberado positivamente a experiência de ter uma aula fora dos muros da escola. A autora da pergunta, ainda no começo do ano, se mostrava de alguma forma ansiosa e interessada por esse projeto, especificamente.

Naquele início do ano letivo de 2019, eu já estava aprovado para o curso do Mestrado Profissional (PROFHISTÓRIA), e a partir daquele exato momento decidi sobre o que gostaria de estudar: o trabalho de campo e seu potencial como ferramenta pedagógica. Uma ideia ainda muito embrionária, sem respaldo de conceitos, forma ou orientação. De concreto, apenas as experiências com os trabalhos de campo realizados com os alunos em anos anteriores, e o longo caminho que se abria em minha frente.

Cabem aqui algumas linhas para que eu me apresente ao leitor. Encarnei no seio de uma família humilde e farta de tios – por parte de minha mãe eram nove com mais seis por parte de pai – na cidade de Teresina, estado do Piauí, ano de 1970, no terceiro decanato do signo de virgem. Meus pais casaram-se e se tornaram pais muito jovens. Cedo também, migraram para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições e oportunidades, como tantas outras famílias que do Nordeste partiam para o Sudeste, em meio ao “milagre econômico” propagado pelo governo ditatorial militar. Meu pai Luiz, operário da construção civil, minha mãe Maria, que havia concluído o curso de auxiliar de enfermagem em Teresina. Ambos em busca de emprego.

Mesmo com apoio de familiares que já residiam na cidade, o casamento de meus pais não resistiu às dificuldades de adaptação aos novos, porém pesados ares da cidade grande. Logo, aos meus três anos, a família foi reduzida a mim e minha mãe. Meu pai retornou sozinho ao Piauí, onde reside até hoje. Minha mãe ficou com a cria, o trabalho e a casa alugada para pagar.

Sou um produto da escola pública desde os primeiros anos escolares e posso dizer, até que essa etapa do mestrado seja concluída. Embora tenha sido bancário por seis anos, ingressei no magistério por opção e convicção. Concluí o curso em licenciatura e bacharelado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 1999, mas desde 1997, atuo como professor regente da disciplina de História para as turmas dos Ensinos médio e fundamental II na rede particular. Ingressei por concurso público nas redes públicas do estado do Rio de Janeiro em 2007, e municipal da cidade do Rio de Janeiro em 2009, acumulando carga horária simultânea em todas essas frentes.

Conheci minha companheira durante o curso de história e nos casamos em 1999. Bárbara e eu, dividimos até o presente, as angústias, incertezas, desafios e as conquistas de quem fez do magistério profissão, bem como o cotidiano de manter o equilíbrio das contas, de criar dois filhos – Pedro e Sofia –, e de cuidar das energias que nos cercam. Como se não bastasse, decidimos encarar o desafio do mestrado ao mesmo tempo, tudo isso em meio à pandemia da COVID-19 que nos trouxe a dor de perder muitos conhecidos. Seguimos respirando.

A cena que relatei nas primeiras linhas sobre a pergunta da aluna em 2019 ocorreu em uma sala de aula do Colégio Estadual Professor Horácio Macedo¹ localizado no bairro de Maria da Graça, subúrbio carioca, unidade educacional em que sou lotado desde que fui admitido na rede estadual de ensino no ano de 2007.

O Colégio localiza-se em um dos prédios do campus do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suco (CEFET – MARIA DA GRAÇA) e desde o início de seu funcionamento no ano de 2000, havia um vínculo entre a Secretaria Estadual de Educação e o CEFET. Os alunos que lá ingressavam, completavam o ensino médio regular no Colégio Estadual Professor Horácio Macedo, ao mesmo tempo em que faziam um curso técnico oferecido pelo CEFET.

A porta de entrada para os alunos era o encaminhamento ao Colégio da seguinte maneira: cabia às Secretarias Estadual e Municipal de Educação indicar estudantes da rede

¹ Colégio estadual inserido na área administrativa da coordenadoria metropolitana III que reúne as escolas dos bairros suburbanos da Ilha do Governador e Zona Norte do Rio de Janeiro.

pública de ensino que tinham obtido rendimento excelente (médias entre 90 a 100) em todas as disciplinas, ao longo do último ano do Ensino Fundamental. Ainda pelos critérios do convênio, o aluno deveria ter 13 anos completos no nono ano (ou 15 até o final do ano) e ter cursado a escola pública desde o 6º ano do curso fundamental II.

O Colégio Horácio Macedo foi o único colégio da rede estadual a manter esse convênio com o CEFET, e de forma inédita, unir em um mesmo projeto político pedagógico as secretarias municipal, estadual e federal.

As parcerias – notadamente a possibilidade de um curso técnico no CEFET – atraíram alunos e ajudaram a reunir, no mesmo ambiente escolar, uma gama diversificada de estudantes com relação a classe social, etnias e ocupação geográfica na cidade, com estudantes que residiam desde o entorno da escola, onde se localiza a favela do Jacarezinho, até bairros bem afastados de Maria da Graça. A formação desse público discente qualificado e diversificado conferia ao colégio sua peculiaridade, e rendia bons resultados, entre os colégios da rede estadual, e particular, levando em conta a lista de desempenho dos colégios, divulgada pelo INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira), a partir da avaliação do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio). Sem dúvida, um produto do envolvimento e dedicação dos alunos e professores no cotidiano escolar e em diversos trabalhos extras propostos, entre os quais cito, o trabalho de campo que eu desenvolvia com alunos por diversos pontos da cidade.

Desde 2010, em acordo com a direção do colégio, eu, então como professor regente de história das turmas de terceiro ano do Ensino Médio, promovia aulas interativas dos alunos com o acervo patrimonial urbano, tendo como elemento gerador a história expressa nos livros didáticos. Eu buscava ligar o conteúdo programático a ser cumprido em sala de aula, ao desenvolvimento histórico da cidade do Rio de Janeiro, que pelo seu grandioso acervo patrimonial, nos ajuda nessa tarefa nos diversos períodos em que dividimos a história do Brasil: colonial, imperial e republicano.

De acordo com o tema, eu sempre busquei a realização de aulas de campo que pudessem ilustrar e ampliar a visão dos alunos a respeito do tema estudado. Facilita o trabalho, o fato de morarmos em uma cidade que foi centro administrativo do Brasil, desde a segunda metade do século XVIII até início dos anos 1960 com a transferência da capital para Brasília, mas que as permanências ainda estão expostas por suas rugosidades em seus vários cantos.

O currículo de História do Brasil reserva para a terceira série do ensino médio o período republicano desde seu início até nossos dias, e um dos temas em específico, que

escolhi trabalhar, foi a Revolta da Vacina de 1904, pois o tema me permitia abordar a história do Rio de Janeiro e as transformações espaciais da cidade, desde o fim do século XIX, com a política de destruição de habitações populares no Centro da cidade, passando pela reforma do Prefeito Pereira Passos, e tendo como recorte final temporal, o desmonte definitivo do Morro do Castelo entre 1921 e 1922.

A aula de campo envolve, por vezes, três turmas e aproximadamente 80 alunos e se desenvolve ao longo de uma manhã tendo como ponto inicial a Praça XV de Novembro, área central da cidade, e a partir dali os estudantes são dirigidos a diversos pontos da cidade, sendo apresentados a espaços que têm seus significados detalhados. No trilho deste roteiro, seguimos pelo Arco do Teles até o antigo prédio da Alfândega, Igreja da Candelária, Praça Mauá e caminhamos pela Avenida Rio Branco até à Praça Cinelândia, onde o trajeto se encerra.

Nossa percepção era e ainda é, por vezes, de perplexidade com o fato de alunos, e alguns professores, que se voluntariavam a participar do projeto, lidarem de forma inédita com aquilo que era, ao menos para mim, corriqueiro na paisagem carioca. Muitos nunca tinham caminhado pelo Centro da cidade, e os que já tinham, não focalizavam ao que se sublinhava naquelas horas de projeto.

Fui percebendo que, muito mais que uma aula, o trabalho de campo acabava ajudando-os a fortalecer os laços de pertencimento à cidade em que viviam, mas que pouco sabiam, e a partir daquele momento tomavam para si. Com o tempo passei a entender também a saída ao campo como um grande aliado do professor na sua prática didática, porque fortalece a relação professor-aluno, permitindo ampliar o horizonte de conhecimento e reconhecimento do espaço público pelo educando, além de ajudar no processo de construção de aprendizagem do conteúdo específico a ser trabalhado e, além disso, apresenta uma proposta por definição, interdisciplinar e multicultural crítica.

Tal conteúdo é estudado no espaço escolar e é enriquecido pela experiência e vivência na visitação dos sítios arqueológicos, museus, logradouros, ou qualquer outro espaço que componha o patrimônio e a(s) memória(s), fontes de um passado com múltiplos sentidos e significados no tempo.

O processo de uma unidade temática se inicia com a aula teórica em sala. A aula de campo se completava nos trabalhos elaborados pelos alunos como produção de resultados pós-roteiros, tais como: documentação iconográfica, textos, *raps*, enquetes, jogos pedagógicos temáticos.

Ao longo dos anos, a aula de campo se transformou em parte do calendário pedagógico anual do colégio, e um acontecimento aguardado pelos alunos da terceira série do ensino médio, segmento que eu era responsável.

No entanto, a partir de 2014 os ares da mudança chegaram ao nosso colégio. O convênio entre Secretaria Estadual e o CEFET foi encerrado sem que houvesse um amplo debate com a comunidade escolar do Horácio Macedo. O colégio passou a ser visto pela gestão do CEFET, como um corpo estranho dentro do prédio de um *campus* federal, e ficamos sob ameaça de despejo do espaço que ocupávamos e até de extinção da unidade escolar. Ou, na melhor das hipóteses, mudança para um prédio no bairro de Ramos – Zona da Leopoldina carioca – que precisava de inúmeras reformas.

A comunidade escolar e ex-alunos se mobilizaram em campanha, e após meses de incertezas e muita negociação, com a Secretaria Estadual de Educação e reitoria do CEFET, fomos mantidos no mesmo local, mas com algumas mudanças que impactaram o funcionamento do Colégio Estadual Horácio Macedo, a rotina de alunos e de alguns professores, entre eles, eu.

As mudanças estruturais pelas quais o colégio passou incluíram: a redução do espaço físico que antes ocupava no *Campus* do CEFET Maria da Graça, o procedimento de matrícula passa a ser sem pré-requisitos e aberta a todos os alunos, e o estabelecimento do turno único. O colégio foi incluído em um projeto que havia sido recém criado pela Secretaria Estadual chamado *Ensino Médio Inovador* (Proemi).

No programa anual de história, após as mudanças estruturais que o colégio vivenciou, as aulas de campo continuaram a ser realizadas, mas agora com enfoque no roteiro da Pequena África. A alteração no tema do trabalho de campo é explicada pelo fato de que, desde 2015, primeiro ano de vigência das mudanças, fiquei responsável pela regência das turmas de segundo ano do Ensino Médio e não mais do terceiro, cujo conteúdo engloba o período republicano e a Revolta da Vacina (1904), temas geradores do roteiro antigo.

Na segunda série, o currículo envolve o período imperial brasileiro. Buscando encaixar o trabalho de campo ao currículo, passei então a ter como tema gerador em sala de aula o tráfico transatlântico de escravizados, a transição do trabalho escravo para o assalariado no Brasil e a construção da cultura afro-brasileira. E desta forma um novo roteiro foi criado para a saída de campo: A Zona Portuária da cidade.

O início do trajeto não foi alterado, continuou sendo a Praça XV de Novembro, mas o trilho foi modificado para dar ênfase ao sítio da Pequena África, do então recém redescoberto Cais do Valongo (2011), em meio às obras de modernização da Zona Portuária do Rio para as

Olimpíadas de 2016. Sem perceber, com o novo roteiro eu iniciava os estudos e a familiarização com meu presente objeto de estudo, pisando as pedras do Cais do Valongo.

Como já mencionei, desde 2010 o trabalho de campo faz parte de minha prática docente, que eu busco aplicar em todos os espaços escolares que leciono, particular ou público, que me permitem a saída com alunos. Em todos, desenvolvo projetos cujo objetivo é o de levar alunos a tomarem contato com espaços de educação que vão além do chão da escola, buscando enriquecimento, agregando conhecimento e senso crítico sobre ambientes de perpetuação e patrimonialização da memória.

Nesses projetos, transitamos por monumentos e espaços oficiais de construção de uma identidade nacional – como o Museu Imperial de Petrópolis, o Museu da República, o Museu Nacional e o Museu Histórico Nacional –, todos inseridos e circunscritos na categoria de espaços hegemônicos de construção de memória, mas também caminhamos por espaços contra-hegemônicos de memória, como é o caso da Pequena África, o qual estamos abordando em nosso estudo presente.

Em meu estudo, a importância do conceito da memória se constitui num fio condutor da pesquisa, e sobre o tema, atendo-me um pouco mais sobre o Museu Histórico Nacional e sua política de patrimonialização oficial e hegemônica, afim de enunciar a relevância desse trabalho sobre meu objeto específico, a Pequena África e sua identidade, por natureza, contra-hegemônica, em contraposição ao que considero, oficial. Desse modo, meu objetivo é sublinhar a importância dos espaços contra-hegemônicos de memória.

Criado em 1922, em meio às comemorações pelo centenário da Independência do Brasil, o Museu Nacional se transformou no símbolo máximo da construção de uma memória calcada na ideia de uma herança luso-brasileira, materializada na patrimonialização de objetos e obras escolhidos e reunidos em salas ordenadas cronologicamente, formando seu acervo permanente sobre a História do Brasil. Um esforço nitidamente oficial, que pode ser entendido dentro do conceito de “memória coletiva” cunhado por Maurice Halbwachs (2006). Segundo este autor, a memória individual não pode ser pensada isoladamente sem que se leve em consideração o contexto social em que o indivíduo se insere. Desta forma, a produção de memória é fruto de uma combinação entre indivíduo e sociedade em permanente diálogo, mas não sem conflito, sendo que o peso do pensamento coletivo é o fator determinante de construção do que se pretende memorializar. Então, a memória individual está intrinsecamente relacionada à memória do grupo em que o indivíduo está ligado afetivamente, intelectualmente, familiarmente, etnicamente; enfim, através dos seus valores e práticas sociais referentes ao grupo na qual se encontra inserido.

Logo, pensar a memória construída pela elite intelectual branca brasileira no início do século XX, é pensar como esta [elite] foi influenciada pelo pensamento hegemônico europeu, e como essa classe se via como representante dessas ideias no Brasil. Um pouco, ou muito, do colonizador no colonizado, processo no qual o fim do colonialismo não representou o fim da colonialidade,² ou seja, as estruturas coloniais sociais, políticas, econômicas, raciais e ideológicas continuam a permear a sociedade brasileira, mesmo após a independência e em alguns aspectos até os dias atuais. Consonante, a narrativa expressa na exposição permanente do Museu Histórico Nacional consolida essa perspectiva na escolha do acervo memorializado.

Ao mesmo tempo em que criava projetos de trabalho de campo para acervos oficiais, como o Museu Histórico Nacional citado anteriormente, também estabeleci como objetivo contemplar áreas da cidade cuja construção identitária se deu historicamente pela apropriação das camadas populares a determinados lugares, atribuindo a esses espaços significação por meio de sua ocupação.

Cito, como exemplo, o Mercado de Madureira e toda aura constituída em torno do comércio popular e de artigos religiosos, mais propriamente voltado para as práticas da umbanda e do candomblé. Desenvolvo aqui um pouco mais das experiências e pontes que foram criadas nos trabalhos realizados na região de Madureira, principalmente com alunos da rede particular da Zona Sul carioca, tendo como tema gerador o processo de urbanização da cidade, trabalho realizado interdisciplinarmente com a disciplina de geografia.

Identificamos na região de Madureira muitas influências das populações negras que habitavam o Centro da cidade do Rio de Janeiro. Esta região suburbana e os bairros do seu entorno são herdeiros do samba e do jongo da antiga Praça XI (região central da cidade) extensão cultural da zona portuária, cujos moradores de origem negra foram expropriados pelas reformas de ampliação e gentrificação da referida cidade ao longo do século XX, e de forma mais expressiva da abertura da Avenida Presidente Vargas na década de 1940, que literalmente acabou com a antiga Praça XI. A proximidade da Estação Central de trens foi o meio facilitador de locomoção dessa população expulsa da região do Centro e sua posterior fixação nos subúrbios de Magno, Madureira e Oswaldo Cruz.

Uma vez fixados na região, o trem era o pêndulo que levava e trazia essa população de sua área de moradia, o subúrbio, para sua área de trabalho, o Centro da cidade. Elementos importantes de permanência são o samba e o jongo que a região de Madureira e adjacências

² O conceito foi desenvolvido primeiramente nos estudos de Aníbal Quijano no fim dos anos 1980 e representa hoje um dos conceitos mais utilizados pelo grupo de estudos Modernidade/Colonialidade e será esmiuçado no recorte teórico deste projeto.

guardam como herança das populações expropriadas do entorno da Praça XI, considerada por muitos estudiosos do tema, um dos berços do samba na cidade do Rio de Janeiro. O “trem do samba”, manifestação da cultura carioca, busca lembrar essa memória recriando esse trajeto sempre no dia 2 de dezembro, dia nacionalmente celebrado ao samba. Nesta data, as composições de trens partem da Estação Central do Brasil em direção ao subúrbio de Oswaldo Cruz, com seus vagões ocupados por rodas de samba, metaforizando o trajeto do samba do Centro para o subúrbio.

É nesse contexto, de busca por lugares cuja significação contemple a história afro-brasileira, que incluí o hoje conhecido *Circuito Histórico Arqueológico de Celebração da Herança Africana* como trabalho de campo aos alunos, fato também impulsionado pelas mudanças do Colégio Estadual Horácio Macedo, que nos levaram a mudar o roteiro de nossas saídas a campo.

Chamado popularmente de Pequena África, o sítio histórico ganhou essa denominação desde que o músico e pintor Heitor dos Prazeres, pela primeira vez, usou o termo para se referir a esta área da cidade, cujas tradições e cultura negras predominavam, material e imaterialmente, por entre suas ruas, vielas, morros e gente(s). Diante disso, é importante a essa altura do meu texto, delimitar o que no tecido urbano do Centro da Cidade do Rio de Janeiro chamamos de Pequena África!

Embora existam algumas divergências entre os estudiosos, sempre agregando mais espaço, por onde a ocupação e personagens negros foram protagonistas, o território [Pequena África] pode se estender desde a Zona Portuária da Praça Mauá até o Caju, abrangendo os bairros da Gamboa, Saúde, Santo Cristo e Praça XI, passando pelos Morros da Conceição, Livramento e Providência.

Minha proposta de roteiro e pesquisa foca, de forma pouco usual – pois grande parte dos roteiros utilizados, partem dos arredores do Cais do Valongo, principalmente da Praça Mauá – a extensão da Zona Portuária, desde a Praça XV de Novembro até o bairro da Gamboa, onde se situa o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN). Porém, existem muitos outros roteiros, dos quais destaco também o executado, ainda no sentido da contra hegemonia – contramão do colonialismo - que se inicia na Central do Brasil e vai até à Pedra do Sal.³

³ Este roteiro é executado pelo professor José Roberto da Silva Rodrigues do CAP-UERJ com seus alunos da educação Básica e do Departamento de História da UERJ. Também tem o acompanhamento em suas incursões cartográficas no território e teoricamente a profa. Helena Maria Marques Araújo.

No percurso que proponho de aproximadamente 2,5 quilômetros, abrangemos e aprofundamos estudos sobre a Praça XV e seus arredores, primeiro porto de desembarque de população negra escravizada, e também dos primeiros estabelecimentos de venda de escravizados ao longo da Rua Direita, atual Rua Primeiro de Março, o antigo prédio da Alfândega, parada obrigatória para taxação de impostos sobre os escravizados (hoje Casa França-Brasil), Praça Mauá, Largo de São Francisco da Prainha, Cais do Valongo, Cemitério dos Pretos Novos e encerramos na Pedra do Sal.

Mapa 1 – Proposta de roteiro



Fonte: autoria nossa.

Essa é nossa proposta de roteiro que pretende não apenas pormenorizar as portas de entrada de escravizados no Rio de Janeiro e suas máculas, mas também sua resistência e ressignificação até nossos dias. Por isso, encerro meu trajeto na Pedra do Sal, ponto tradicional da memória afrodescendente na cidade e patrimônio tombado como Quilombo Pedra do Sal, e também espaço conflagrado pela disputa de memória, até nossos dias.

Delimitado o espaço físico, precisamos salientar a importância histórica desse sítio pois, toda a zona do que chamamos de Pequena África circunda o Cais do Valongo, patrimônio tombado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) como Patrimônio da Humanidade em 2017. As pedras pisadas deste cais⁴ que são

⁴ Esta frase, que também consta no título de minha dissertação, foi extraída da canção “Mestre Sala dos Mares” composição de Aldir Blanc e João Bosco, gravada a primeira vez por Elis Regina, para o álbum “ELIS”, lançado em 1974 pela gravadora Phonogram.

reconhecidas como porta principal da entrada de africanos escravizados desde 1769, quando a atual Praça XV e seus arredores deixaram de ser o lugar de desembarque dos mesmos, o que os tornou testemunha de milhões de homens, mulheres e crianças que chegavam ao Brasil e que eram comercializados nos barracões de venda de escravizados existentes nos arredores do Cais até 1831.

Durante este período, o Brasil, e mais precisamente, a cidade do Rio de Janeiro, foi o ponto de maior recepção da diáspora forçada africana no continente americano, recebendo negros e negras de diversas etnias.

Além do complexo desembarque-comercialização, a região também guarda o Cemitério dos Pretos Novos, lugar onde aqueles que não sobreviveram à terrível travessia atlântica, ou morreram antes de serem comercializados, eram “enterrados” em covas rasas ou à flor da terra, soterrados por entulho e lixo e, posteriormente, queimados como forma de abrandar o cheiro da decomposição dos corpos. O Cemitério dos Pretos Novos é a principal materialização da desumanidade que configura o comércio nefasto de vidas humanas tornadas “peças” desumanizadas, mesmo na hora da morte.

Na segunda metade do século XIX com a Lei Eusébio de Queirós de 1850 que extinguiu o tráfico negreiro e as leis paliativas subsequentes contra a escravidão de 1871 (Ventre Livre) e 1885 (Lei dos Sexagenários), e mesmo com a assinatura da Lei Áurea em 1888, a região do Cais não deixou de ser testemunha da presença negra e de sua cultura predominante. Ocupada, também, pelo que se denominou “diáspora baiana”, a região passou a receber grande contingente de negros que migraram da Bahia para a cidade do Rio de Janeiro nas décadas finais do século XIX e início do século XX, que reforçavam, ao mesmo tempo em que diversificavam, a cultura negra ali predominante.

Recebidos por pioneiros que já habitavam a região antes da abolição, os migrantes baianos eram atraídos pelo baixo custo de moradia da região e pela oferta de empregos na estivaría do porto e nos trapiches que a região abrigava. O reforço desta ocupação foi dando ao espaço as características identitárias que levaram a região a ser conhecida e significada como Pequena África: Os terreiros de candomblé, as agremiações festivas, os ranchos, as rodas de samba, a capoeira, as falas e a culinária.

Mesmo as reformas iniciadas no fim do século XIX, já no período republicano, e potencializadas nas intervenções promovidas em âmbito municipal, pelo Prefeito Pereira Passos, e federal pelo Presidente Rodrigues Alves, no início do século XX, não tiraram do lugar as marcas da presença africana. Importante ressaltar que o processo de reformas e intervenções na região não cessou. Ao contrário, tais reformas se expandiram chegando ao

século XXI sob a alcunha de Porto Maravilha, durante a prefeitura de Eduardo Paes (2009-2017) e sob os holofotes que iluminaram a Copa do Mundo de Futebol masculino de 2014 e as Olimpíadas do Rio 2016.

Contraditoriamente, foram as reformas do século XXI que buscavam olhar para um “futuro” empreendedor na região por interesses comerciais, que acabaram por “redescobrir” o Cais do Valongo em 2011, encoberto por camadas da história urbana da cidade que pretendiam sepultá-lo ao esquecimento e ao silenciamento. O ressurgimento do Cais, em meio à “cidade dos grandes eventos”, proporcionou aos movimentos, que já agiam para visibilizar a Pequena África no século XX e início do XXI, novo fôlego na luta de preservação da região com toda sua carga de significados culturais.

Ou seja, um acervo patrimonial material e imaterial a ser discutido e abordado em diversos espaços e tempos, como por exemplo, nas salas de aula e nos trabalhos de campo como forma de discutir e combater as visões mais formais de acervos patrimonializados, em especial, sobre a diáspora e sobre a história de resistência que a própria Pequena África representa. Fato que não extinguiu as disputas atuais pela memória, que envolvem diversos atores na região, tornando a região um lugar de disputa, fato que abordaremos de forma mais detalhada nesta pesquisa.

Como nos diz Michael Pollack (1989), pensador que aprofunda os estudos de memória coletiva enunciados por Halbwachs, é preciso priorizar o papel da história como uma possível atenciosa e boa ouvinte dos setores historicamente marginalizados – mas, nem por isso, detentores de uma “história de menor valor” – e que em momentos de disputa pela memória, como o que vivemos no presente na área portuária carioca, não se deixam ser soterrados pelas camadas de uma memória oficial, escolhida e moldada para atender determinados nichos sociais. Para o autor, o Estado Nacional seria o organismo de maior exemplo de materialização da “memória nacional” e esta seria a forma mais bem delineada do conceito de memória coletiva fixada por Halbwachs (2006).

No entanto, a memória nacional carrega consigo o problema da opressão autoritária que silencia identidades outras, que não se enquadrem no projeto de nação. Decorre daí a necessidade, mais que urgente, de ouvir e construir essas memórias contra hegemônicas de grupos subalternizados, ou seja, grupos que historicamente foram intencionalmente explorados e oprimidos no violento e continuado processo colonizador.

O Cais do Valongo foi desenterrado em meio às camadas de pedra, concreto, asfalto e indiferença que lhe cobriam desde o século XIX, sob o marco do então, denominado Cais da Imperatriz, cujo símbolo do globo imperial ainda está de pé na região. Hoje o cais está

exposto aos olhos dos transeuntes da cidade, sem a necessidade de vidros ou resinas graduadas para que seja visto, demonstrando assim a força sensível, não abstrata, mas materializada de potencial representação – também, e não só – da identidade negra na cidade do Rio de Janeiro, da desumanização do tráfico, do poder do Estado e dos interesses dos grandes comerciantes e proprietários de terras do Brasil.

Porém, ele precisa ser valorizado, ressignificado, muito mais que, por exemplo, a espada de um fidalgo qualquer, que hoje repousa protegida sob um foco de luz que lhe realça, destacada em um espaço privilegiado de memória oficial, num museu qualquer da cidade, representando uma parcela mínima de uma elite dominante. É significativo o fato de o segundo centenário da independência se completar nesse ano de 2022, e a necessidade de romper com a visão colonizada que marcou a construção da memória do primeiro centenário.

É neste sentido que direciono esta pesquisa, esta investigação. Pensar como a aula de campo, tendo como foco principal a educação patrimonial exposta pelos monumentos e heranças não materiais da *Pequena África*, pode contribuir para aprendizagens de história de forma crítica e sob os pressupostos da decolonialidade.

A relevância da questão se faz presente por vários motivos, como: as dificuldades atuais do ensino de história com os acirrados debates políticos-ideológicos impostos à disciplina História, principalmente desde a publicação das Leis nº 10.639/2003⁵ e nº 11.645/2008,⁶ que tornam obrigatório o ensino de história da África e dos povos originais da América, e também com as disputas de memórias e especulação imobiliária e gentrificação da região portuária carioca, dentre outros.

Neste período que vivemos, a sociedade brasileira tem experimentado o crescimento de teorias de caráter conservador e autoritário que questionam e não valorizam trabalhos pautados no rigor científico de pesquisas, disseminando visões reguladas na anticiência e negacionismos, direcionadas a um público, que na velocidade cibernética das informações, pouco ou nada averigua e age de acordo com a conveniência e preconceito.

Tal cenário engrossa uma corrente de relações midiáticas que forcem profissionais da educação, por vezes, a terem que comprovar o óbvio, como a esfericidade da terra, a enfrentar a fragilidade dos argumentos que sustentam o racismo, a necessidade de se valorizar histórias outras, além de desconstruir o discurso dominante e dominador. Assim, assistimos

⁵ Sancionada em 2003, a Lei torna obrigatório o ensino da história da cultura afro-brasileira e africana. O texto da lei cita que o conteúdo programático incluirá a luta e participação contribuinte das diversas nações negras no Brasil, a cultura negra e formação da sociedade nacional “resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil”.

⁶ A Lei nº 11.645/2008 complementa a Lei nº 10 639/03, regulamentando a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena em todos os níveis de ensino.

estarecidos, a um anti-intelectualismo, tão característico nos regimes fascistas, crescente em nosso país.

No campo das Ciências Sociais, o autoritarismo anticientífico ajuda a consolidar um discurso hegemônico de defesa do Estado patriarcal, heterossexual, eurocêntrico, branco, cristão, que justifica as desigualdades de classe, gênero e raça. A isso se soma o crescimento de interpretações religiosas cristãs evangélicas, pentecostais, neopentecostais ou católicas radicais, pautadas pela intolerância, fanatismo e preconceitos. Ressalto aqui que nem todos os segmentos religiosos dessas vertentes se inserem nessa visão reacionária. No entanto, mesmo que quase sempre não sejam a maioria, são grupos extremamente raivosos, espaçosos, barulhentos e midiáticos.

Sendo assim, o discurso hegemônico aliado a essa onda conservadora e, muitas vezes, intransigente e carregada de intolerâncias, que permeia grande parte da sociedade brasileira atual, atinge o campo de minha pesquisa, pois carrega intrinsecamente o estereótipo de que um patrimônio material ou imaterial de memórias contra hegemônicas construídas a partir de identidades raciais, de classe, ou mesmo de gênero espalhadas pela cidade – como no caso da Pequena África. Estas histórias e memórias contra hegemônicas muitas vezes são consideradas menores e irrelevantes na construção da história brasileira. Mais adiante, aprofundarei esse debate à luz de conceitos decoloniais que embasam esta dissertação.

A disciplina história tem como um de seus pressupostos, segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), criar mecanismos críticos capazes de dotar os alunos de construir respeito pela diversidade étnica cultural que na cidade do Rio de Janeiro se espalha por suas rugosidades, permanências e silenciamentos de um passado que dialoga com o presente.

Tendo esses elementos citados como foco, como o trabalho de campo pode contribuir/consolidar esses pressupostos? Como a aplicação do roteiro que proponho como produto desta dissertação, voltado para professores e alunos, pode ajudar a construir memórias contra hegemônicas e fortalecer identidades afrodescendentes?

Direcionei minha pesquisa no sentido de responder a essas questões, de forma que possa criar meios para que outros profissionais do magistério, e áreas afins, possam se utilizar dos meios expostos nesta dissertação para unir pontas que se entrelaçam no ensino de história: memória, educação, identidade e patrimônio.

Portanto, o estudo que apresento nestas páginas é a análise de um roteiro pedagógico voltado para alunos e professores que tem como tema central o trabalho de campo no Sítio Histórico da *Pequena África* – Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro – já utilizado no

cotidiano de minha prática docente, como meio potencializador de conteúdos formais e de fortalecimento identitário de grupos populares. Melhor explicitando, busco entender como esse trabalho de campo contribui para pensar o território da Pequena África como patrimônio contra hegemônico identitário da cultura africana e de seus afrodescendentes, usando para isso, os pressupostos do pensamento decolonial, expressos nos estudos do grupo Modernidade/Colonialidade.

Além disso, pretendo colaborar com a diminuição das dificuldades existentes – e que ainda são muitas – para que a obrigatoriedade do ensino de história da África, das culturas africana e afro-brasileira, previstas nas Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 sejam incentivadas, potencializadas e cumpridas. Viso desta forma colaborar para diminuir preconceitos, discriminações e lacunas didáticas que insistem existir, quando tratamos da diáspora forçada negra.

A Educação patrimonial é discutida nesta dissertação a partir da definição proposta pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional em 2014, que preconiza constituir-se [a educação patrimonial] de processos educativos formais e não formais, voltados para a compreensão social e temporal do patrimônio cultural, em todas as suas manifestações materiais e imateriais. Ainda na mesma definição, o IPHAN ressalta que um dos objetivos é colaborar para o reconhecimento, valorização e preservação da memória e do patrimônio, objetivos esses que pretendo aprofundar um pouco mais ao longo do presente texto e através do conceito de memórias contra hegemônicas.

Cabe lembrar que na Pequena África, diversos de seus pontos já são patrimonializados oficialmente por meio do tombamento. Ou seja, não se trata apenas de reconhecimento, valorização e preservação, como a definição do IPHAN afirma sobre educação patrimonial. O que se pretende, para além dessas premissas, é que o trabalho de campo, como instrumento de educação patrimonial, seja capaz de levar alunos e interessados a observar, criticar e (re)significar os objetos, lugares e diversas camadas de memórias contra hegemônicas ali postas.

Reitero que o contato com qualquer tipo de patrimônio material ou imaterial leva o aluno à experiência de se confrontar com o texto didático de sala de aula, com sua historicidade, com seu tempo, suas vivências, com identidades outras, fortalecendo a premissa de que a história não foi escrita por sociedades passadas apenas com palavras. Assim sendo, espera-se que na experiência com a Pequena África se construam narrativas e memórias contra hegemônicas que possam ajudar a dirimir conceitos pré-estabelecidos e/ou

preconceitos, dentre os quais a afirmação da inexistência de memória e história entre os grupos subalternizados, especialmente entre os grupos afro-descendentes, afro-diaspóricos.

Como produto pedagógico de minha pesquisa, proponho um roteiro de uma aula/trabalho de campo no sítio histórico da Pequena África em que ofereço o detalhamento da historicidade das referências de memória que compõe a região e que servem aos docentes e demais interessados como uma ferramenta do fazer educacional. Por esse recurso, busco um meio de proporcionar e ampliar o uso do patrimônio da zona portuária da cidade, colaborando com o empoderamento, a valorização da cultura, da memória e do reforço, no tempo presente, da identidade afro-brasileira, portanto das memórias contra hegemônicas analisadas na perspectiva decolonial.

Meu objetivo mais amplo em minha pesquisa foi relacionar teóricos da memória, patrimônio e decolonialidades, analisando a tessitura processual de uma aula de campo pela Pequena África, no Rio de Janeiro, como meio potencializador da educação patrimonial, da educação para as relações étnico raciais, da construção de histórias e memórias das culturas africana, afrodiaspórica e afro-brasileira. Especificamente, os objetivos de minha pesquisa são: contribuir para um maior diálogo entre ensino de história e educação patrimonial; fortalecer uma aproximação identitária de alunos com raízes da cultura africana, afrodiaspórica e afro-brasileira; combater preconceitos a respeito da cultura africana e afro-brasileira; incentivar o trabalho de campo como meio de fortalecimento e consolidação de conteúdos escolares, em suas múltiplas possibilidades e roteiros; empoderar a resistência, significação e ressignificação de povos escravizados; compreender a colonialidade e a decolonialidade como chave para o entendimento da formação da história e cultura brasileira, e por fim; contribuir como ferramenta pedagógica para trabalhos de outros professores que se interessem pelo tema na dimensão da educação antirracista.

Com os objetivos pormenorizados, desenvolvi minha pesquisa e escrita da mesma em 4 capítulos: no capítulo 1 discuto o quadro teórico-metodológico subdividindo-o em 3 subitens, que englobam primeiramente uma breve história do patrimônio e da patrimonialização da memória no Brasil, em segundo lugar a discussão sobre o conceito de memória e a justificativa de minha opção pela memória contra hegemônica e, por fim, o último subitem desta parte, o pensamento decolonial e a *Pequena África*; no capítulo dois trabalho a metáfora de pisando as pedras do cais, ou seja, sigo historicizando a *Pequena África*. No terceiro capítulo apresento a opção metodológica da pesquisa, para enfim e por último, apresentar a conclusão desta investigação. Seguem as referências bibliográficas e o roteiro como ferramenta pedagógica.

1 PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E DECOLONIALIDADE, AS PRIMEIRAS PEDRAS DO CAIS

Nesta primeira parte da pesquisa trato dos pilares que a fundamentam, ou como metáfora, das primeiras pedras que a constituem. Basicamente, apresento os diálogos que mantive com autores que pensam patrimônio, memória e decolonialidade em suas múltiplas possibilidades, mas principalmente, em seu caráter identitário e de reforço para uma ação educacional voltada para o fortalecimento das relações étnico-raciais.

Importante reafirmar que em pesquisa historiográfica, a ideia em torno do patrimônio como forma identitária é um tema relativamente novo, posto que objetos ou sítios patrimonializados ganham o *status* de excepcionalidade bem distante do “ser comum” ainda hoje.

Ilustrando, cito o trabalho dos professores Elison Antonio Paim e Helena Maria Marques Araújo quando afirmam que “a emergência da noção de patrimônio como algo pertencente ao coletivo de uma nação deu-se como uma extensão da construção do sentimento de nacionalidade” (PAIM; ARAÚJO, 2018, p. 9).

O diálogo que proponho me coloca num primeiro momento desta pesquisa, a historicizar a noção e os conceitos de patrimônio e patrimonialização que fundaram as bases de nosso país. Em seguida, discuto o conceito de memória na qual me fundamento para, na parte final do capítulo, discutir os preceitos decoloniais e determinar minha opção pela memória contra hegemônica, e pelo pensamento decolonial. Desta forma, desenvolvo nas próximas páginas reflexões, apresentando as ideias teóricas e conceitos “outros” que fundamentam e embasam minha pesquisa.

1.1 Conceito de Patrimônio e uma breve história de patrimônio e da patrimonialização da memória no Brasil

Desde a consolidação da independência do Brasil durante o século XIX, uma determinada parcela da ilustrada elite nacional se debruçou sobre o aspecto de criar uma patrimonialização de determinada memória a fim de cunhar uma identidade nacional e desta forma, fundar as bases da nação.

No entanto, é com a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838, e mais especificamente, durante o Segundo Reinado, principalmente a partir de 1850, que essa busca se intensificou, não apenas com o financiamento estatal, mas com o direto envolvimento do imperador na tarefa de fundar as bases de uma nação. No mesmo sentido, a Escola Imperial de Belas Artes, fundada por D. João e modernizada em 1854, teve um papel igualmente importante na construção da memória oficial. O momento dessa busca se explica, pois, a pacificação política do país, após longo e conflituoso período das regências e a década de 1840, estava encaminhada e permitia ao governo se ocupar com outros assuntos. Soma-se a conciliação política, a consolidação do café como principal produto da pauta de exportações do país, fato que gerou o equilíbrio econômico do império possibilitando e liberando investimentos estatais na busca da construção de uma nacionalidade.

Na conjuntura do discurso civilizatório e da supremacia econômica e cultural europeia que enredou o século XIX, o Brasil, encravado na América Latina, deveria se destacar como um Estado monárquico sólido e civilizado que se apartava das demais repúblicas atrasadas e problemáticas vizinhas, estas, envolvidas ainda nas disputas pela consolidação do ideário do Estado-Nação.

O Brasil, portador de uma exuberância natural, marcado por suas ricas florestas e rios caudalosos, que desaguam em sua imensa Costa banhada pelo Oceano Atlântico, cuja “correnteza só tinha um curso,” e que nos conduzia em calmaria na direção da Europa, lugar onde a elite branca brasileira se identificava em sua origem e sua correspondência civilizatória.

Buscava-se, então, a idealização da formação de um povo que não deveria ter assento no embrutecido colonizador português. Aquele que para o Brasil veio, em busca de riquezas, e com esse fim, deveria utilizar-se de múltiplos meios, em sua maioria escusos, que lhe permitiam esquecer-se da sua matriz ética cristã. O modelo ideal deveria vincular-se àquele português que apesar de ter o mesmo objetivo de enriquecimento, não se afastava dos valores de um homem virtuoso, cristão, honrado e nobre.

Na busca do ideal de povo, do outro lado estava o elemento indígena, que deveria ser tão elaborado quanto o branco desejado. O índio também digno de atitudes de honra, sempre livre e em busca da liberdade, reforçando-se o mito do “bom selvagem” criado por Rousseau. O índio não contaminado, não corrompido pelo branco predador e sem escrúpulos, mas o puro de valores, sentimentos e que reconhecia a cristandade.

Na busca idealizada da construção da nação, buscava-se o que de melhor havia em cada fenótipo, ressaltando a simplicidade e retidão de gestos e valores, o olhar para si, para dentro do Brasil, e extrair daí as bases da construção mítica da “boa sociedade” brasileira.

O negro mantido a ferros na barbárie da escravidão, na prática e na ideia, ficava de fora do projeto de edificação da nação. Concretamente, materializava-se o projeto de construção do ideário nacional de povo calcado na ideia de civilização, o branco, e de natureza, o índio. Um processo de enquadramento, imposição de uma memória em uma conjuntura que buscava, necessitava de uma resposta à identidade nacional que pudesse construir as bases de um futuro para o país. Assim, naquele presente, resolvia-se a questão. No entanto, no cerne da construção da memória, embutem-se os conflitos que o futuro reservaria, pelo silenciamento dos atores apagados do projeto de Estado nação brasileiro, especialmente o negro.

Em seus estudos, Michael Pollack reflete sobre o enquadramento da memória e identifica problemas sociais futuros que a imposição de escolhas que implicam em esquecimento ou silenciamento de grupos ou fatos indesejáveis, em determinado momento, acabam se tornando um problema a longo prazo.

Vê-se que as memórias coletivas impostas e defendidas por um trabalho especializado de enquadramento, sem serem o único fator aglutinador, são certamente um ingrediente importante para a perenidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade. [...] Mas nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm sua perenidade assegurada. (...) O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida. (POLLACK, 1989, p. 3-15).

Local estratégico, o IHGB por meio de seus estudos deveria criar uma memória para um país em formação. Datas, heróis, fatos marcantes deveriam ser selecionados em nossa história e teriam, a partir de então, a função de fundar uma historiografia para o Brasil. D. Pedro II, pessoalmente, participou das reuniões do IHGB e criou incentivos como prêmios para quem produzisse algo de acordo com aquilo que deveria se erigir como o verdadeiro patrimônio nacional, como nos fala Lilia Moritz Schwarcz:

Se desde o início o Estado entrava com 75% das verbas da instituição, a partir de 1840 d. Pedro II passará a frequentar com assiduidade as reuniões, na sede agora localizada no Paço Imperial. A partir de então, o Instituto Histórico funcionará como uma instituição basicamente oficial para as experiências desse jovem monarca, tão interessado em imprimir um ‘nítido caráter brasileiro’ à nossa cultura e para a conformação de um patrimônio cultural renovado. Para uma nova nação, nada como uma nova agenda de heróis, datas, eventos e modelos. Tratava-se de criar uma nova

memória e selecionar um passado glorificado; perdido no meio da floresta e dos seus naturais. (SCHWARCZ, 2012, p. 339).

O projeto era ousado. Tratava-se de criar as bases de uma cultura nacional, mesmo que a ideia de nacional fosse cunhada a partir da sede do Império, o Rio de Janeiro e de, no máximo, seu entorno, sem que se tivesse observado a importância devida à diversidade cultural do país, esta também selecionada. O patrimônio cultural deveria ser ditado pela elite culta branca residente e participante da Corte. Literatos, cientistas, músicos, pintores e escultores, reunidos entre o IHGB e a Escola de Belas Artes, a geração romântica do século XIX, deveria criar a nação sob o olhar atento de Pedro II e do Estado. Nomes como José Gonçalves Magalhães, Manuel de Araújo Porto Alegre, Joaquim Norberto de Sousa e Silva, Joaquim Manuel de Macedo, Gonçalves Dias e Francisco Adolfo de Varnhagen formavam os mais assíduos frequentadores do IHGB e estavam afinados com o imperador e com o projeto. A literatura teve papel preponderante ao concretizar a ideia, sob a encomenda do Estado, confirmando o discurso oficial do indígena mitificado. Este não deveria ser o índio bárbaro antropofágico – a não ser pela honra na morte –, nem tão pouco o miscigenado na moral cristã catequista. O índio em questão era o “puro” selvagem da liberdade que não se deixava escravizar fisicamente ou por ideias, que não se dobrava frente à violência, não se corrompia pela imposição de valores, não se rendia ao branco colonizador rude e brutal, este também rechaçado na busca de uma origem cultural do povo brasileiro. O branco ideal deveria ser um nobre edificador de valores civilizatórios calcados na moral cristã inquebrantável. Uma breve análise da produção literária do período nos exemplifica a construção do projeto de povo e de nação.

No livro *A Confederação dos Tamoios* publicado por José Gonçalves Magalhães em 1856, um poema épico escrito sob encomenda e financiamento do imperador é um exemplo. No texto temos como enredo a história real dos índios tamoios, na sua luta contra o branco colonizador. Os índios são descritos como bravos, livres, resistentes aos bárbaros brancos, que lhes impunham a escravidão. No mesmo polo poético, Gonçalves Dias reforça o indianismo, com seu épico e mais conhecido poema *Juca-Pirama* – em tradução livre do tupi: “o que é digno de morrer” – no qual constrói a ideia do índio que se sacrifica e luta por uma morte honrada. A pureza está presente bem como a honra, o morrer pelo ideal que se fundia naquele momento ao sacrifício pela nação livre.

A busca pela liberdade vai moldar o índio desejado, bem como o branco desejado, pelo Império. Era a miscigenação perfeita, um clone feito com o *DNA* selecionado pela literatura. Era preciso matar os modelos indesejáveis para que a nação florescesse e o Estado

assumia, então, a tarefa de selecionar, edificar a memória e apagar o indesejável, no exercício do esquecimento.

O patrimônio da nação era a literatura que deveria erguer as bases da nação. Mesmo que Varnhagen (1854) já se incumbisse no mesmo período em traçar as linhas de uma proposta para a construção de uma historiografia baseada na análise de documentação e com método científico que, no entanto, seguia na contramão do indianismo, pois tratava o índio como desqualificado para edificação da nação.

Para Varnhagen, a história deveria ser descrita a partir dos vencedores, e os indianistas emprestavam suas vozes aos vencidos através da literatura. O historiador chega a zombar do indianismo chamando os autores de “patriotas caboclos”. Mesmo assim, a construção da identidade cultural brasileira, via literatura, tinha continuidade e ressonância, até no exterior.

Fora do círculo privilegiado do IHGB e não contando com a simpatia de D. Pedro II, desde que teceu através do jornal *Diário do Rio de Janeiro* críticas ao livro *A Confederação dos Tamoyos* de Gonçalves de Magalhães, José de Alencar publica um livro emblemático para se compreender o indianismo e a fundação do ideal de nação. *O Guarani* foi lançado em 1857 e conta a história de Pery, índio bravo, livre, honrado, que se apaixona por Ceci, branca, filha do nobre português D. Antônio de Mariz.

No romance, Pery ajuda a proteger a casa de Mariz dos ataques dos índios bárbaros Aimorés, ao mesmo tempo em que também ajuda a desvendar as manobras do ambicioso branco Loredano, que pretendia se apropriar do patrimônio da família e fugir com a bela Ceci.

No texto de Alencar estão presentes todos os elementos desejáveis e indesejáveis na construção do ideário de povo brasileiro. O índio virtuoso e honrado Peri, o branco honrado, cristão e edificador D. Antônio, ao mesmo tempo em que os rodeiam os indesejáveis: os bárbaros índios aimorés e o branco aventureiro e sem escrúpulos Loredano.

O curioso final trágico se estabelece com a destruição da fazenda, não sem antes, o apaixonado Peri salvar seu grande amor Ceci, a pedido de seu pai D. Antonio, que antes de conferir a tarefa a Peri, o batiza como cristão. Mas, para o leitor que esperava que os dois vivessem um romance, Alencar mantém o amor em estágio platônico, ao desaparecerem juntos na enxurrada de um rio. Estava clara a separação. A origem do povo brasileiro deveria se dar pela união índio e branco com valores morais e honradez, mas isso não deveria se traduzir na miscigenação carnal ou esta deveria estar aberta às interrogações que a enxurrada do rio pudesse gerar aos leitores.

Treze anos depois da primeira publicação do livro emblemático de José de Alencar, em 1870 o maestro Carlos Gomes finaliza sua mais famosa ópera. Retribuindo a bolsa de

estudos que recebia do império, e influenciado pelo romance homônimo de Alencar, *II Guarani*, a ópera, que tem sua estreia na Itália, mais precisamente no palco do Teatro Alla Scalla de Milão, com pompa e circunstância, traduzia para linguagem musical a história de Peri e Ceci. A interpretação cênico-musical de Gomes para o livro de Alencar cria uma nova obra, dessa vez sob o signo da música, explorando novos sentidos e alcançando outros públicos, que não tinham acesso ao texto escrito. Os acordes iniciais da obra, em tom maior, projetavam o Brasil na Europa, e ajudava a concretizar para outros públicos não leitores do romance um ideal mítico de formação da cultura nacional, do mito de nação, do ser brasileiro, mesmo que isso, como já disse anteriormente, fosse um projeto apenas da Corte do Rio de Janeiro.

Importante também nesse processo é a publicação dos dois primeiros manuais de ensino de história escrito por Joaquim Manoel de Macedo, membro do IHGB e professor do Imperial Colégio Pedro II. *Lições de História do Brasil*, na própria definição de Macedo, era um compêndio, um resumo da história do país, e trazia em sua primeira página uma indicação expressa do autor “para uso dos alunos do Imperial Colégio de Pedro Segundo” (MACEDO, 1861), e o segundo manual *Lições de História do Brasil* para uso nas escolas de instrução primária em todo Brasil. Para a historiadora Selma Rinaldi de Mattos, Macedo “cumpriu um outro papel fundamental: o papel de uma expansão” didática de seu projeto pedagógico (MATTOS, 1993). Ou seja, os manuais didáticos escritos pelo referido autor tinham também como propósito servir de base para a formação de uma elite advinda das escolas brasileiras espalhadas pelo território nacional, já que o Colégio Pedro II era a referência pedagógica na época, auxiliando assim o projeto de sistematização do ensino e consolidação do ideário nacionalista de criação de símbolos e da identidade nacional.

Como autor ligado ao IHGB, o indianismo aparece nos manuais de Macedo, mesmo sua obra tendo ligações bastante próximas com o livro *História Geral do Brasil* de Varnhagen. Como já dito aqui, Varnhagen tinha uma visão pessimista do índio que o colocava em contraposição ao indianismo, mas Macedo tinha uma visão diferente de Varnhagen que o alinhava com o ideário de nação. Em seu livro, escreve sobre o índio:

Todos estes usos e costumes denunciam um povo na sua infância, homens rudes e selvagens, alheios à civilização; mas de nenhum modo [...] incapazes de alguns nobres e generosos sentimentos. Vivendo vida de guerras e combates, [...] o gentio do Brasil habituou-se à vingança, e quando a exercia, requintava na crueldade, levando-a até a antropofagia (que, aliás, em algumas tribos não se observava), mas por maior que fosse o gosto que achasse nesses horrorosos banquetes, jamais devorou um que não fosse de inimigo. Era antropófago por vingança. (MACEDO, 1861, p. 65-66).

Macedo inicia seu texto colocando índios como “selvagens alheios à civilização” (MACEDO, 1861) para em seguida afirmar que de modo algum seriam incapazes de nobres e generosos sentimentos. Ou seja, era possível transformar, civilizar o índio e vê-lo como pilar de construção da brasilidade, da nação, metaforicamente como D. Antônio fez ao batizar Peri e lhe confiar sua filha Ceci em *O Guarani*. Até a antropofagia rigidamente combatida no processo colonizador, foi tratada por este autor entre a justificativa e a compreensão. Essa visão intensamente propagada nos escritos românticos, que buscavam a identidade do povo brasileiro, ilustrava o manual que servia à formação didática dos estudantes brasileiros, a partir do Colégio Pedro II.

Dessa forma, a literatura, a música, a proposta didática de Macedo e as artes plásticas, que ganhavam forma nos quadros de Vitor Meirelles, Pedro Américo, Almeida Junior, Rodolfo Amoedo e José M. Medeiros, iam forjando a tradição necessária à construção da memória hegemônica.

As artes, difundidas pela Academia Real de Belas Artes, tinham um papel bastante estratégico em um país cuja maioria da população era analfabeta, construindo um acervo imagético, um texto ilustrado de fácil compreensão que corroborava com o projeto literário ao retratar o índio como elemento passivo constituinte da natureza brasileira. É assim com *A primeira missa no Brasil* de Meirelles (1858/1860), ou *O último tamoio* de Amoedo (1883).

Essas narrativas se articulavam na construção da identidade nacional transformando o romantismo em muito mais que um movimento estético, mas um movimento político-ideológico, um exercício de patriotismo. Se não tínhamos grandes revoluções, castelos e igrejas medievais, nossa exuberante beleza natural e o índio mítico esbranquiçado à força, presente em todo território nacional cumpriam a tarefa de formatação da cultura brasileira, do ser brasileiro. A diversidade de linguagens que se inter-relacionavam, ajudavam a formar a subjetividade semiótica de construção da identidade nacional. Tudo isso, com amplo financiamento do Estado e incentivo do próprio imperador do Brasil. Essa foi a marca da patrimonialização e da construção da memória hegemônica na segunda metade do século XIX.

O esforço do projeto imperial na edificação da identidade nacional pode ser comparável com outro período da história do Brasil no que tange esse exercício: a década de 1930, os anos da Era Vargas.

Nos anos de 1930, a construção da identidade nacional ganharia uma nova coloração com o negro. Execrado pelo projeto oitocentista e absolvido pela retórica modernista dos anos

1920, mesmo que apenas no discurso, o negro passa a ser incluído na construção da brasilidade, na construção de um ideal de nação.

Como no século XIX, nos anos 1930, e também sob a tutela do Estado, o Brasil mestiço, negro e branco começa a se materializar na patrimonialização de elementos culturais diretamente ligados à negritude, como é o caso da capoeira criminalizada pelo Código Penal na Constituição de 1891 e transformada em desporto nacional em 1937. O samba deixa de ser exclusivamente “música de preto” para ganhar o território nacional. Portador de mensagens patrióticas que enalteciam o trabalho, a raça, os heróis e a nação, o samba se popularizava através das ondas do rádio. As tradicionais Escolas de Samba cariocas passam a ser reconhecidas e organizadas a partir de 1935 com anuência do Estado. O candomblé deixa de ser perseguido pelas forças policiais e admitido como religião. O futebol de esporte branco elitista, a partir de sua profissionalização na década de 1930, vai vendo negros envergarem as camisas de clubes tradicionais do Rio de Janeiro, do país, e da própria seleção brasileira de futebol. Esta, [a seleção] será a marca maior desse momento, portadora da cultura e espelho do povo brasileiro a se exhibir mundo afora nos campeonatos de futebol internacionais.

Simbolicamente, iam se ampliando e se construindo os valores de uma renovada concepção de nação. Nessa nova narrativa, o negro afro-brasileiro passava a figurar como personagem, e a miscigenação passava a ser vista como um trunfo na formação do povo e da cultura nacional. Nessa nova perspectiva de construção da identidade nacional, um passo fundamental foi dado com a institucionalização desse processo. Como nos tempos imperiais, um órgão foi criado para contribuir com a tarefa de construir uma nação a partir de sua memória patrimonial.

Criado por decreto presidencial em 1937, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) deveria conduzir o processo de patrimonialização da memória nacional e foi, sem dúvida, um importante passo institucional nesse sentido. Era subordinado ao Ministério da Educação e Saúde dirigido por Gustavo Capanema na categoria de Instituições de Educação Extraescolar dos Serviços relativos à Educação. Naquele momento o SPHAN definia em seu estatuto o conceito de patrimônio como:

O conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja do interesse público quer por sua vinculação a fatos memoráveis da História do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. [...] monumentos naturais, bem como sítios e paisagens que importe

conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana.⁷

No trecho anterior destacado, duas questões chamam nossa atenção na categorização de patrimônio: a primeira é a vinculação direta do instituto ao ministério e à ação educacional na subseção de educação “extraescolar” em que se enquadrava o SPHAN, mostrando a preocupação com a mesma para além dos muros escolares e do papel que monumentos, museus e outros equipamentos ou bens patrimoniais deveriam exercer no ensino do país; a segunda, o caráter institucional da definição de patrimônio como algo de “excepcional valor” e que deveria estar a serviço daquilo que era interesse do Estado. Nessa lógica, o nacionalismo e o conservadorismo cristão se definiram como base daquilo que deveria ou não ser considerado patrimônio, bem como aquilo que se pretendia ocultar dentro da lógica dicotômica memória e esquecimento.

Percebemos, então, que embora houvesse avanços, no sentido de ampliação da concepção de cultura e de formação da identidade do povo brasileiro, as estruturas conservadoras, que enxergavam a herança branca como determinante, continuavam hegemônicas.

Compreensível o fato, levando em consideração a nascente ditadura estado-novista dirigida por Getúlio Vargas a partir também de 1937, a definição de patrimônio naquele momento era ao mesmo tempo inovadora por reconhecer a contribuição cultural dos diversos grupos que compunham a nação brasileira e conservadora, por tutelar ao Estado autoritário, naquele período, à função de escolha do que é ou não é patrimônio, principalmente por seu valor “excepcional” e não, por seu valor representativo.

Importante frisar que o SPHAN estava submetido ao Ministério de Educação e Saúde (MES) que entre 1934 e 1945 esteve sob o comando de Gustavo Capanema, político mineiro conservador. A longevidade de sua gestão conferiu um grau de continuidade à política da gestão do patrimônio. Durante os primeiros anos de sua administração, foi desenvolvido o Plano Nacional de Educação, lançado em 1937, como uma forma de não apenas estruturar, mas de criar uma uniformização da educação capaz de formar gerações futuras afinadas com um Estado autoritário que, como outros na América Latina, flertava ideologicamente com os regimes fascistas europeus.

⁷ Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf. Acesso: 15 nov. 2021.

Durante 30 anos (1937-1967), o SPHAN/IPHAN foi dirigido por Rodrigo Mello Franco de Andrade. Nesse período, o instrumento de tombamento foi amplamente utilizado e recaía principalmente sobre a arte e a arquitetura, notadamente do barroco brasileiro – estilo dos séculos XVII e XVIII –, que fez as cidades mineiras serem tombadas por seus conjuntos arquitetônicos entre 1938 e 1945. Igrejas, ou pequenas capelas, peças sacras, afrescos em igrejas e pinturas eram reconhecidas como patrimônio e mesmo que o texto que definia patrimônio fosse bastante moderno, a política de patrimonialização se mostrava pouco sensível a outras formas e manifestações culturais. Embora o reconhecimento do sincretismo cultural estivesse na pauta do governo, era o conservadorismo cristão que governava.

Como já nesse texto, a opção de reconhecimento recaía quase sempre sobre a contribuição portuguesa cristã branca na formação cultural do país. Tal fato começou a buscar rumos diferentes há algumas décadas posteriores ao Estado Novo, quando novos trabalhos no campo do patrimônio foram discutidos, desnudando novas questões.

A década de 1970 assiste mundialmente à emergência de novas demandas e também no Brasil, que paradoxalmente vivia o auge da ditadura civil-militar vigente no país. O Movimento Negro brasileiro e o Movimento Feminista colocavam novas questões, lançavam novos olhares e traziam a urgência de debates acerca da sociedade, desde os incríveis anos 1960.

Nessa conjuntura, se travavam também questionamentos sobre a cultura dominante. Esses debates tem, na Constituição de 1988 que encerrou juridicamente o período ditatorial, o espelhamento sobre que país a sociedade brasileira queria construir no futuro. Em termos de patrimônio, a Constituição reconhecia pela primeira vez o conceito de bem imaterial.

Os artigos 215 e 216, que tratam da cultura no âmbito constitucional, promoveram importante atualização conceitual, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento da dimensão imaterial do patrimônio cultural; de explicitar a proteção às manifestações populares, indígenas e afro-brasileiras, incorporando o conceito de representatividade; e de estabelecer, no texto legal, instrumentos de proteção e salvaguarda já em uso, como o inventário, o tombamento e a desapropriação, e de criar novos, como o registro. (TORELLY, 2012, p. 9-10).

Esse importante avanço na Constituição de 1988 permitiu pela primeira vez reconhecer como patrimônio não apenas um bem pela sua excepcionalidade, mas também por sua representatividade, mesmo sendo imaterial.

Não pretendo afirmar aqui que a evolução do conceito de patrimônio estabelecido em lei a partir de 1988 coloca a geração de 1930 como elitista e preconceituosa em relação a valores culturais, para além daqueles de herança lusitana. Sem dúvida, naquele momento a

política de tombamento dos bens culturais cumpriu um importante papel. No entanto, as escolhas se basearam restritivamente às cidades barrocas, edificadas sob o comando e a tutela do colonizador, e do seu acervo sacro de esculturas, pinturas e arquitetura barrocas, reforçando assim a defesa de uma cultura hegemônica.

Tal fato chega a perpetuar essas cidades como “históricas”, levando a crer que ali, e somente ali, a História do Brasil se fazia representar, esvaziando assim, a importância de outras cidades sem a chancela de “históricas”, como se estas, história não tivessem.

O que pretendo ressaltar é que a evolução trazida pelo conceito de representatividade, aplicada a um bem material, abriu um campo importante que permitiu maior visibilidade às diversas contribuições culturais e patrimoniais que formam o mosaico da cultura brasileira.

Dessa forma, teremos na continuidade do tempo, das ações estatais, dentre outros fatores, como as pressões dos movimentos sociais, as pesquisas que problematizaram os critérios de patrimonialização e que colocaram em tela a reivindicação por novos espaços significativos para a ampliação do conceito de memória que temos no tempo presente, por exemplo, o reconhecimento do sítio “Pequena África” na zona portuária do Rio de Janeiro, como patrimônio da história da cultura negra, da escravidão, da ressignificação, da resistência e da (re)existência de uma parte da presença negra no Brasil ao longo do tempo. Um patrimônio que se consolida, nos remetendo a uma memória contra hegemônica.

1.2 Conceito de memória, um breve histórico e a opção pela memória contra hegemônica

Numa pesquisa em dicionários da língua portuguesa disponibilizados pela internet sobre o verbete “memória”, obtive em desconcertantes frações de milésimos de segundos como resposta, tratar-se da: “faculdade de conservar e lembrar estados de consciência passados e tudo quanto se ache associado aos mesmos, ou ainda, mais simplificadamente, o ato de guardar”.

Nas telas que se abriram como resposta à pergunta: O que é memória? Nenhuma delas fez uso de palavras tais como: apagamento, esquecimento, silenciamento, apaziguamento, reconciliação, seleção, escolha ou poder. Palavras que nos campos das pesquisas em Ciências Sociais e da Educação são indissociáveis do significado de memória. Afinal, a construção de uma memória social de um grupo ou de uma nação, é também a história de vozes que foram violentamente silenciadas ou de lembranças abrandadas em virtude de uma “nova” ordem.

Na busca por um conceito de memória, percorri diversos caminhos que me levaram a compreender que seu significado é pluriversal, pois, dependendo do lugar, do povo, da época, as respostas variam, se leio, por exemplo, teóricos europeus, latino-americanos decoloniais, pensadores africanos ou asiáticos. Essa perspectiva da diversidade, da ausência de uma unicidade conceitual para o termo é, sem dúvida, muito importante porque nos afasta do paradigma de uma epistemologia única ditada pela modernidade ocidental europeia, e nos faz enxergar e reconhecer as diversas possibilidades, de ressignificar a utilização do conceito de memória.

Importante que esse reconhecimento [da diversidade] não significa negação, de um ou outro pressuposto, mas a busca de um diálogo que enfrente a tensão de correntes teóricas contrárias, se fazendo urgentemente necessário, no tempo presente.

Se tomarmos como exemplo as comunidades negras africanas ou indígenas americanas, nos deparamos com o sentido de memória calcada na tradição oral, na história passada por gerações, da boca ao ouvido durante séculos, cujos depositários – os mais velhos dessas comunidades, os mais sábios, ou mesmo os mais experientes em determinada habilidade de caçar, de tecer, de roçar, ou outra qualquer –, são responsáveis por esse trabalho de ressignificação e construção da memória coletiva e ancestral de uma comunidade, de um povo.

Portanto, o sofrimento causado pelo impacto do colonialismo europeu moderno e a violência da sobreposição de valores patriarcais, brancos, cristãos e heterossexuais, que impuseram uma nova “verdade” epistemológica, que perseguia as tradições ancestrais soterrando-as sob argumentação de que a oralidade e falta da escrita – em alguns casos nos povos dominados – era ausência da civilidade.

Ainda assim, a oralidade se fez resistência. Essa foi uma atitude diante do colonialismo, que cumpriu o papel de ligar o presente ao passado mantendo vivas as memórias coletivas e costurando o sentimento de pertencimento de um indivíduo a determinado grupo. Interessa-me dialogar com essa perspectiva de memória.

“Memória Coletiva”, esse conceito merece ser um pouco mais desdobrado. Os debates em torno da relação entre Memória e História (historiografia) ganharam maior destaque acadêmico nas últimas décadas, quando as teorias sobre memória individual e memória coletiva receberam maior atenção dos pesquisadores, principalmente a partir dos estudos e da importante publicação de *A Memória Coletiva* de Maurice Halbwachs em 1950, cinco anos após sua morte num campo de concentração nazista.

O texto de Halbwachs (2006)⁸ influenciou pensadores desde a década de 1970 a se contrapor à ideia de abordar a memória como um campo estático, uma região pouco confiável de imprecisões do passado, fossem elas produto de um indivíduo ou de uma coletividade e que, portanto, seria sempre alvo de desconfiança, se utilizada como fonte histórica. Sob esse aspecto, a ideia de memória era vista de forma vulgar, corriqueira, como uma ordem de lembranças, um depositário de experiências perceptivas do passado, construídas individualmente ou coletivamente.

Friso que por essa linha interpretativa, a memória não era concebida de forma separada do que era uma construção coletiva, daquilo que era uma lembrança individual, muito menos, a interpenetração ou a influência de uma sobre a outra. Ou seja, até que ponto a memória individual é influenciada pelo coletivo social e o contrário se opera, até os trabalhos de Halbwachs serem publicados e ganharem repercussão acadêmica, não era questão desafiadora a ser produto de uma pesquisa mais contundente.

Em artigo publicado na revista *Tempos Históricos* em 2011, o professor José D'Assunção Barros utiliza uma citação de José Honório Rodrigues escrita em seu livro *Filosofia e História* republicado em 1981, para ilustrar essa concepção, digamos mais conservadora, com relação à memória:

[...] a memória é depósito de dados, naturalmente estática, pois configura um princípio de conservação, uma simples reprodução dos sucessos anteriores existentes na vida animal superior; a Tradição é o respeito à continuidade dos hábitos, costumes e ideias, é também estática e contém contra si muitos aspectos negativos, ao lado de alguns positivos; só a história é a análise crítica, dinâmica, dialética, julgadora do processo de mudanças e desenvolvimento da sociedade. (RODRIGUES, 1981, p. 48 apud BARROS, 2011, p. 318).

Nessa passagem, José Honório Rodrigues confronta Memória à História, sacramentando que esta última sim, traz em si a capacidade dinâmica, crítica e dialética, enquanto a primeira, era estática e conservadora, uma espécie de depósito de dados que o historiador, não sem muito cuidado, poderia se utilizar. Por meio dessa análise, cria-se uma hierarquia que afastam memória e história colocando esta em uma esfera superior por ser resultado de uma epistemologia crítica.

Essa concepção de memória como depositário de tradições imprecisas não mais se sustenta à luz de pesquisas que estabelecem a memória como um campo de estudos que a entendem como uma complexa, dinâmica e interativa teia de relações intersubjetivas, que põe em permanente diálogo indivíduo e coletividade, lembrança e esquecimento. Esse

⁸ Utilizo em minha pesquisa a reedição do livro “A Memória Coletiva” do ano de 2009.

reconhecimento de que a memória é um campo de interlocuções dialéticas, é campo fértil para a produção de história, o que nos distancia em muito, da percepção de Rodrigues, nos levando a compreensão de que a memória se faz presente não apenas em textos escritos, mas em outras partes do tecido social: nos dizeres, fazeres, festas, ritos, monumentos e mesmo no exercício prático do desmemoriamiento.

Isso nos conduz à reflexão de que memórias são construídas. Basicamente, um indivíduo constitui suas lembranças tomando-as emprestadas também de outros, claro que levando em consideração o regime de historicidade e a posição que o indivíduo ocupa no grupo social em que se insere. Halbwachs (2006) pondera sobre essa questão quando afirma que: “a memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente” (HALBWACHS, 2006, p. 72). Logo, a construção da memória se dá na dinâmica cotidiana das relações sociais, fazendo com que a memória individual seja um ponto de vista tomado a partir da memória coletivamente construída.

Ainda segundo o citado autor, a memória individual também dialoga com a memória histórica, entendida de forma diferente da memória coletiva. Esta se configura em um processo contínuo de ligação entre passado e presente de um grupo que envolve afetividade e experiência. Enquanto a memória histórica, fruto do trabalho profissional, é descontínua, fragmentada, recortada e ensinada pelo momento em que é produzida e o período do objeto investigado. A história busca na análise crítica do passado, respostas para questões do presente e nem sempre quem lê os fatos descritos na narrativa histórica, os testemunhou. A memória também tem esse compromisso, mas o faz de forma direta, contínua. Portanto, para Halbwachs, memória e história se opõem, pois esta última é o exercício da intelectualidade na construção analítica do passado, e aquela uma chama viva, emanada de grupos vivos.

Do período em que Halbwachs produziu seu texto até às últimas décadas do século XX, quando novos caminhos historiográficos foram constituídos, como a História do Tempo Presente, por exemplo, novos paradigmas foram aproximando memória e história, e mais concretamente do conceito de memória coletiva.

Isso se deve em grande parte pela busca de uma justiça epistemológica, a necessidade de falar dos sujeitos invisibilizados, do movimento feminista, do movimento negro, da história dos povos originários da América, dos apagados pelo processo colonial, ou mesmo a necessidade de revisão de justiça para os casos de regimes autoritários constituídos na América Latina ao longo do século XX, dentre outros.

Desta forma, e na busca de narrativas históricas polifônicas, a memória coletiva seria a forma de religar tradições separadas pelo tempo, levando em consideração que esta [a memória coletiva] seja vista também como memórias coletivas, pluralmente.

Michel Pollack (1989),⁹ para quem a construção da memória coletiva tem sua forma mais bem acabada na memória nacional, isto é, no trabalho oficial dos Estados Nacionais em edificar os postulados daquilo que se pretende memorializar, nos chama atenção para as consequências dessa questão. Segundo esse pensador, em meio ao processo, o esquecimento é parte intrínseca, e grupos étnicos, segmentos de gênero, atividades laborais, sindicais, partidárias ou lembranças outras, são silenciadas em meio ao processo uniformizador ditado pelo Estado.

Nessa linha de pensamento, o professor Mário Chagas (2002) em seu texto *Memória e Poder: dois movimentos*, nos mostra que a relação dialética entre memória e esquecimento não são balizados por eles mesmos.

As instituições que tratam da preservação e difusão do patrimônio cultural, sejam elas arquivos, bibliotecas, museus, galerias de arte ou centros culturais, apresentam um determinado discurso sobre a realidade. Compreender esse discurso, composto de som e silêncio, de cheio e vazio, de presença e ausência, de lembrança e esquecimento, implica a operação não apenas com o enunciado da fala e suas lacunas, mas também a compreensão daquilo que faz falar, de quem fala e do lugar de onde se fala. (CHAGAS, 2002, p. 35-36).

Esse jogo implicitamente é norteado por regras determinadas por sujeitos constituídos através de relações sociais, étnicas e identitárias em determinado tempo histórico e que as relações de poder são o elemento definidor daquilo que se pretende memorizar e do que se pretende esquecer. Logo o “poder” ou aqueles que o detém, são, em última análise, os verdadeiros responsáveis pela política de patrimonialização da memória.

O professor Mário Chagas (2002) ao esclarecer seu pensamento em torno da patrimonialização de bens e da própria memória, nos oferece um importante pilar que ajuda a edificar minha dissertação, pois abordo o Sítio da Pequena África como um patrimônio contra hegemônico, como a materialização de uma memória na qual os proprietários do poder de edificação da memória nacional, posicionaram-se de costas, relegando a planos inferiores a história da escravidão e de escravizados, e do papel relevante da população afrodescendente

⁹ Pollack (1989) chega a afirmar em seu texto “Memória, Esquecimento, Silêncio” que toda memória é coletiva, pois os sujeitos estão sempre submetidos a uma narrativa presa a determinada estrutura social que influencia o indivíduo e, por fim último, acaba determinando a forma de lembrar.

no protagonismo de sua própria história e da história nacional, assim como de outros grupos subalternizados.

É neste ponto que me deparo com o conceito de “lugares de memória” de Pierre Nora (1993), um conceito que dialoga e aprofunda o de memória coletiva, buscando responder à questão sobre quais são os elementos materiais ou imateriais que constroem as memórias coletivas.

Notadamente, os lugares de memória são recursos potentes que podem conectar as memórias construídas no tempo ao espaço físico, materializando-a, tornando-a concreta, mas também tátil, audível, revelando sabores, cores sensíveis aos corações e mentes.

Mas, o que são os lugares de memória? Por lugares de memória define-se, segundo Pierre Nora (1993): arquivos, museus, bibliotecas, monumentos, paisagens, cemitérios, ruínas, arquitetura, comemorações em geral, a culinária, a língua, a pedagogia. Naturalmente, exemplifico apenas um pequeno apanhado de uma complexa relação daquilo que se pode reunir como “lugares de memória” na qual a história faz uso para problematizar o passado. Como nos fala o próprio Pierre Nora:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não existe memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter os aniversários, organizar as celebrações, pronunciar as honras fúnebres, estabelecer contratos, porque estas operações não são naturais [...]. E se em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. (NORA,1993, p. 13).

O autor, nessa passagem, nos lembra que o ato de monumentalizar os lugares de memória é um ato de gestão do passado, num processo de institucionalização da memória, e que lógico, dentro desse processo, as relações de poder atuam, como sublinha Mário Chagas (2002). Aspecto importante ainda a ressaltar na citação é o fato de que, embora sejam mecanismos diferentes, história e memória formam uma teia, uma trama complexa, que a emergência de grupos das mais diversas representações na presente busca para consolidar suas identidades.

Nesse aspecto, Nora (1993) e Halbwachs (2006) concordam, pois definem a memória como um processo contínuo e vivo, enquanto a história se constitui de trabalho especializado de reconstrução do passado, nem sempre continuado. No entanto, Nora conduz seus estudos a nos mostrar que a visão hierarquizada entre memória e história, na qual esta seria superior por se tratar de uma operação de produção intelectual metodológica não se justifica. Ambas

dialogam, se inter-relacionam, posto ser uma trama complexa, embora existem autores que pensam diferente.

Ratifico que esse movimento não se faz sem a tensão do diálogo, nem sem as disputas ideológicas do presente pela memória vivida. Portanto, os lugares de memória são mecanismos potentes para embasar os debates sobre lembrança e esquecimento e para tornar protagonistas grupos invisibilizados no processo de construção de identidades nacionais hegemônicas.

Diante do exposto, a Pequena África, parte do objeto de minha pesquisa, se constitui como um lugar de memórias, e mais especificamente, um lugar de memórias contra hegemônicas.

Há um lugar embutido ali [Pequena África], além das pedras pisadas do Cais da Imperatriz, que não foi criado pelas forças imperativas do Estado moderno português e do Estado brasileiro “pós-moderno”. Esses agentes dominantes reunidos produziram o esquecimento para além do que se vê na materialidade do objeto [o Cais e seu entorno] ali exposto.

É preciso revirar as camadas de terra, pedra, asfalto e história. E desta forma, veremos que o que está atrás deste lugar de memória – o Cais da Imperatriz demarcado com o brasão do Império português – é a força da resistência de populações negras escravizadas e, que mesmo em condições sub-humanas que aqui desembarcavam, lutaram, porque não havia outra escolha, e produziram suas memórias, sua história, sua identidade.

A história necessita dialogar um pouco mais com essa memória outra, pois o processo de subalternização e esquecimento continua em progressão nos projetos neoliberais, que transformam torres empresariais, centros de negócios, em símbolos memoriais da vitória do capitalismo indolente, onde o dinheiro é o começo e o fim.

1.3 O pensamento decolonial e sua relação com a memória contra hegemônica

O processo de ocupação e exploração da América iniciado no fim do século XV por europeus, não representou apenas a usurpação das riquezas materiais do continente. Muito além, representou a construção do imaginário de superioridade europeia, calcada no mito da inferioridade racial dos povos não europeus.

Ao longo dos séculos de dominação e estruturação de sistemas políticos-jurídicos impregnados de ideologia e religiosidade, que justificavam a violência da colonização, a grande diversidade de culturas, saberes e memórias dos povos originários americanos, passaram a ser invisibilizadas, reduzidas na sua complexidade e generalizadas sob alcunha de “índios”.

O domínio europeu sobre o novo eixo econômico da modernidade, o Atlântico Sul, produziu a incorporação forçada de povos africanos no processo de colonização americano. Também portadores de grande diversidade cultural e saberes, agora generalizados como “negros” apenas, fato que igualmente aos índios, reduzia e simplificava a complexidade do mosaico de culturas negras africanas. Estes, também tiveram suas memórias submetidas ao esforço do apagamento pelo dominador europeu.

Considerados bárbaros, inferiores e incivilizados, pela razão moderna europeia, esses povos subordinados na divisão do trabalho à condição de escravizados e servos, mesmo com toda a resistência oferecida possível, e que foi muita, ao processo de mercantilização dos seus corpos, tiveram seus conhecimentos milenares desqualificados pelo domínio colonial europeu. Nesse processo, uma questão se fazia central: é na modernidade, na ocupação da América que se funda a ideia de raça, feito inédito até então, e central para justificar a superioridade de brancos europeus, sobre demais povos dominados pelas relações de poder colonial.

Construindo o mito da inferioridade de povos não europeus, construía-se, ao mesmo tempo, a superioridade branca, civilizada-moderna-europeia. Estes europeus mais “desenvolvidos”, teriam uma missão moral: educar os bárbaros e rudes povos, modernizá-los à forma europeia.

A resistência, a recusa ao desenvolvimento por povos subalternizados, era a justificativa para o emprego da violência que atingia diversas vítimas: a natureza e seus ecossistemas, a mulher, o índio e o negro escravizados, especialmente o negro, pois o índio, teve legalmente a escravidão interrompida nos setecentos. A violência seria o custo do processo modernizador, algo inevitável que revestia o dominador, homem branco, heterossexual, militar, cristão mercantil, com uma aura de sacrifício, sem lhe causar comoção, retirando dos seus ombros o peso da culpa. Tal processo galvanizado nos séculos de dominação deixou marcas indelévels nas sociedades americanas pós-modernas.

Mesmo com a consolidação da independência dos estados nacionais na América, o não reconhecimento da contribuição de índios e negros na construção das identidades e memórias oficiais continuou a ser operado. Tal fato que pode ser explicado pela permanência de uma colonização interna e subjetiva de grande eficiência.

Buscando compreender um pouco mais deste processo, o grupo Modernidade/Colonialidade formado no início do século XXI reunindo um grande número de intelectuais pesquisadores, em sua maioria latino-americanos, de diversas áreas do conhecimento, tem produzido vasto e importante material.

O objetivo principal do coletivo, citado anteriormente, em síntese, segundo a professora Vera Candau é “de uma construção alternativa à modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas” (CANDAU, 2010, p. 17). Ou ainda, como salientam os professores Elison Antonio Paim e Nilton Mullet Pereira:

A análise da realidade, levada a cabo pelos autores da decolonialidade, implica a possibilidade da existência de um pensamento latino-americano que se oponha ao modo de pensar e de produzir conhecimento inaugurado pela modernidade europeia. Nesse sentido, a análise histórica correlata dessa perspectiva envolve, justamente, uma forte crítica à modernidade e à colonialidade – duas formas que não podem ser pensadas separadamente – ao abordar os processos de colonização da América, formação do capitalismo e do mercado mundial e o longo processo ainda aberto e cristalizado da colonialidade. (PAIM; PEREIRA, 2018, p. 1232-1233).

As citações evidenciam, portanto, que o grupo Modernidade/Colonialidade busca uma análise crítica aos pressupostos de civilização e de conhecimento, inaugurados na modernidade europeia, e que se desenvolveu ao longo dos séculos de dominação colonial, baseada em uma divisão sócio racial do trabalho e que se reproduz culturalmente no tempo presente através de suas permanências. Ou seja, a proposta central é a busca de “formas outras” de produzir conhecimento, e outros aspectos da vida a partir da América Latina.

Boaventura de Souza Santos (2010), intelectual envolvido nessa busca – embora português – analisa a necessidade de uma abordagem decolonial, que gere maior “justiça cognitiva ou justiça epistemológica” a favor de histórias e memórias por séculos apagadas, invisibilizadas pelo poder dominante. Segundo este sociólogo, o processo colonial moderno produziu uma “linha abissal” que separa e ordena culturas e grupos sociais. De um lado o norte imperialista dominador, do outro lado o sul dominado, colonizado, oprimido e silenciado. Essa linha, severamente abissal, produziu e continua a produzir a invisibilidade dos povos do sul e de diversos grupos subalternizados, mesmo pelos colonialismos internos, estes provocados pela forma desigual de desenvolvimento de regiões e grupos sociais dentro de um mesmo Estado. Decorre daí a necessidade da superação dessa linha, que só seria possível a partir do reconhecimento de sua existência e pela confrontação ao pensamento monocultural moderno europeu, e a partir de epistemologias do sul.

Na mesma linha, outros intelectuais investigam e produzem estudos que abordam as permanências presentes nas sociedades americanas contemporâneas decorrentes do processo colonial, e que necessitamos urgentemente romper com a lógica dos seres, saberes e poderes impostos pelo Norte.

Intelectuais como Aníbal Quijano (2005), Walter D. Mignolo (2017), Ramón Grosfoguel (2013), Catherine Walsh (2017), dentre muitos outros autores com os quais dialogo neste projeto, defendem argumentos complexos e propõem caminhos teóricos que podem ser trilhados para a consolidação de novos olhares em prol de uma educação histórica mais pluriversal, ou seja, que dialogue com as múltiplas possibilidades de saberes, para além daqueles impostos pelo pensamento colonial.

Dentre esses conceitos problematizados está o de colonialidade. Ele foi desenvolvido primeiramente nos estudos de Aníbal Quijano no fim dos anos 1980 e representa hoje um dos principais pilares do pensamento militante decolonial.

Por este autor, pretende-se compreender que o rompimento político das relações de dominação coloniais modernas não representou o fim das relações de poder político-social, econômico e epistemológico perpetuados pela permanência de uma cultura colonial. Ou seja, há um vínculo entre o passado colonial e o presente que se faz sentir nas estruturas das relações econômicas, sociais, materiais ou subjetivas, no domínio do saber, no ser e nas relações de poder.

Walter D. Mignolo sugere que a colonialidade do poder¹⁰ se dá em níveis complexos e entrelaçados que podem ser identificados ao observarmos nas sociedades americanas pós-modernas quem detém o controle da economia e, por extensão, dos recursos naturais, da autoridade política, das regras da sexualidade e dos corpos, e do conhecimento.

Neste ponto, é preciso esclarecer a diferença entre o colonialismo e a colonialidade. O primeiro é um processo datado entre o início da invasão europeia na América em fins do século XV, seu domínio no Atlântico, a subsequente montagem de aparatos de dominação econômico-militar-política, até o período de independência dos Estados nacionais americanos nos séculos XVIII e XIX. Como define Immanuel Wallerstein “Um sistema de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais” (WALLERSTEIN, 1974, p. 63).

¹⁰ Conceito desenvolvido por Aníbal Quijano, que afirma que as relações de poder estruturadas desde a colonização não se encerraram com a superação do colonialismo. Ele pode ser facilmente identificado na configuração das instituições políticas, sociais e econômicas dos Estados americanos independentes.

A colonialidade e o colonialismo se originam concomitante com o desenvolvimento da dominação europeia sobre os territórios e povos da América; no entanto, não se encerram ao mesmo tempo. O colonialismo termina com os processos emancipacionistas dos Estados americanos. Mas, a colonialidade, isto é, as formas de relação e hierarquização do poder, do trabalho, do conhecimento nas sociedades permanecem estruturalmente na contemporaneidade. Importante ressaltar que a colonialidade é forjada pelas relações de poder constituídas pelo sistema de dominação colonial construído na modernidade, e não de forma isolada, por um Estado-nação europeu.

A modernidade foi construída de forma a fazer do colonizador europeu o centro, o ápice de um processo evolutivo e linear que o colocou no topo de uma cadeia de dominação, baseada no elemento racial. O europeu e o “outro”, essa era a relação dualista de construção do imaginário europeu, como defende Aníbal Quijano:

[...] modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. (QUIJANO, 2005, p. 111).

Portanto, não é possível pensar colonialidade separadamente da ideia de modernidade. Estes são complementares, e carregam em si a hierarquia que coloca o europeu como o centro do mundo. Para Quijano (2005), se a modernidade carrega consigo as ideias de evolução, desenvolvimento, racionalismo, também traz consigo o contrário. Ou seja: o “atraso” no sentido oposto da ideia de evoluído ou o não-moderno.

Logo, a modernidade cria um padrão no qual o europeu avalia, julga e classifica o restante do mundo segundo uma paleta de cores. Esse julgamento que ressalta o europeu em relação ao “outro inferior” tenta concretizar que as diferenças entre sociedades são naturalmente constituídas e não fruto das relações de poder consolidadas a partir da modernidade, através da violência da colonização.

Seguindo essa lógica, a razão europeia criada pela modernidade, além do caráter dualista de invenção do outro, não-europeu, também opera na lógica do evolucionismo, na qual a Europa, centro do mundo, é também, e naturalmente, a concretização do homem mais capaz, civilizado, desenvolvido e, portanto, evoluído.

Não é muito difícil perceber como parte da sociedade brasileira assimilou os valores eurocêntricos. Na construção desta pesquisa, já abordei como a política de patrimonialização

e a construção da memória coletiva no Brasil exemplificam essa opção. Essa parte da sociedade que se vê como representante da cultura e dos valores eurocêntricos, vistos como superiores, civilizados, perpetuam a condição subalternizada que a modernidade/colonialidade nos relega cotidianamente. Os europeus nos deram os espelhos nos quais parte da sociedade brasileira se enxerga.

O conceito de colonialidade do poder expresso pela primeira vez por Aníbal Quijano nos serve para compreender um pouco mais esse fenômeno. Para este pensador, sociólogo peruano, as relações de dominação nos campos econômico e político não acabaram com o rompimento das relações coloniais mantendo-se internamente na hierarquização social do trabalho nos Estados independentes americanos e em outras dimensões, sendo que, externamente também se perpetuam nas relações econômicas entre potências centrais e estados independentes periféricos, desde o século XIX.

Entender como essa lógica se opera é também compreender a força dos povos dominados, que mesmo diante da violência física e simbólica que sofreram, produziram suas memórias. Buscar ouvir e dialogar com essas memórias que se firmam como contra hegemônicas é um passo importante na construção de novos saberes, na valorização da diversidade, em busca de uma abordagem intercultural e decolonial.

Neste sentido, e pelo exposto, me utilizo dos pressupostos do pensamento decolonial nas suas múltiplas possibilidades, para que nesta pesquisa possa dialogar com histórias e memórias dos grupos subalternizados de forma a afastar a ideia de que o silenciamento imposto foi/é parte de uma descoberta civilizatória e não de uma violência encobridora e, valorizar o conhecimento popular e seus marcos de memória contra hegemônica de forma a ter o cuidado de não concebê-los como exóticos, crenças, misticismo ou menores.

Para finalizar, reafirmo que minha pesquisa busca nos postulados dos estudos decoloniais que identificam no “tempo agora” das sociedades latino-americanas, as sequelas do colonialismo nas relações de poder, de saber-ensinar, de produzir, de se identificar, dentre outros, como a busca por epistemologias e ao mesmo tempo de um fazer político, meios de subverter a lógica continuada do esquecimento e invisibilizações de memórias contra hegemônicas. Como afirma o texto dos professores Elison Antonio Paim e Helena Maria Marques Araújo:

[...] a produção historiográfica é um campo de lutas em que diferentes concepções estão disputando espaços. Por outro lado, perceber as lutas do passado na relação com o presente nos traz esperança de mudança. Nessa perspectiva, conhecendo as lutas do passado, entendemos o presente. Esse conhecer acontece pela inversão de tempos, em que o ponto de partida é os agoras – dos problemas – buscando dialogar

com o passado. Interessa-nos as memórias contra hegemônicas, onde o protagonismo local seja obrigatório em suas reivindicações. Para nós, pesquisadores acadêmicos, são importantes as memórias e as experiências vividas para desenvolvermos nossos projetos, para pensarmos a relação deles com sujeitos que são únicos, com suas memórias, suas histórias, suas experiências diferenciadas, próprias a cada um e, ao mesmo tempo, coletivas. (PAIM; ARAÚJO, 2018, p. 8).

Reconectar o presente, que carrega no seu íterim suas questões, com o passado de memórias vividas e de lutas pelo direito de existir, é uma forma de demarcar o espaço de grupos subalternizados, de reivindicar o “lugar memória”, não somente no meio físico do espaço social, mas também nos manuais didáticos, nos debates acadêmicos, no cotidiano da cidade, ajudando a combater as diversas formas – social, religiosa, laboral, acadêmica, espaço-urbana e subjetivas – em que a colonialidade se manifesta. Olhar a história do ponto de onde estamos não se configura na negação da história dos vencedores, mas compreender que as diferentes formas de produção do saber dos vencidos, que ainda se pode tocar ou sentir, é a riqueza da ciência que precisa se reconstruir.

2 ANDANDO PELAS RUAS DO PASSADO: A HISTÓRIA DO VALONGO E DE SEU ENTORNO, A CONSTRUÇÃO DA PEQUENA ÁFRICA

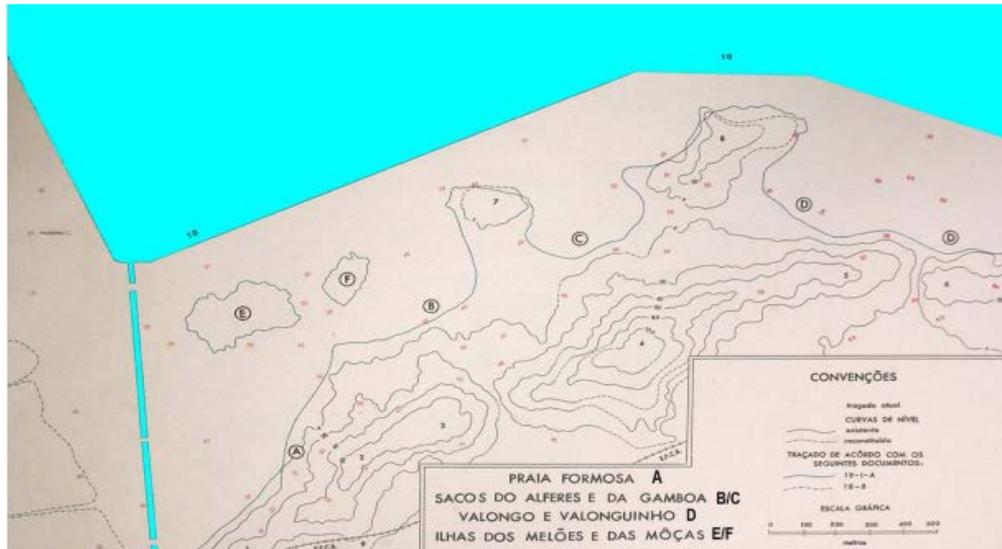
Neste capítulo atendo-me à história do Cais do Valongo e da construção do complexo sistema de desembarque, tratamento, comercialização e enterros de escravizados na Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro, que se estende desde a atual Praça Mauá, chamada anteriormente de Valonguinho, até a região do Saco da Gamboa, atual bairro de mesmo nome. Nessa empreitada, na qual me sirvo da metáfora de “andando pelas ruas do passado”, optei por uma divisão didática da história da região em três etapas: a transferência do desembarque e a criação do mercado e de seu entorno, do surgimento da Pequena África, e o tempo presente na região, com seus atuais desafios para a manutenção de memória afrodescendente brasileira. Sigamos então pelas ruas do passado.

2.1 Da criação do Mercado do Valongo até o fim do Tráfico de Escravizados (1769-1850)

Havia poucas construções na região denominada de Prainha até meados do século XVIII. A igreja de São Francisco, alguns trapiches de sal, o Palácio do Bispo a Fortaleza da Conceição e a Cadeia eclesiástica do Aljube, mais tarde transformada em cadeia comum. Havia também na região poucas residências, em formato de chácaras, que se espalhavam pelos morros da Conceição, Providência e Livramento.

As boas condições naturais da região da Prainha para atracadouro, no que tange praias mais protegidas, formadas por enseadas abrigadas e de águas mais calmas que os outros ancoradouros de desembarque do Centro da cidade para recebimento de cargas de navios, fez crescer por ali, pela Prainha, novos trapiches, principalmente de sal, mas também de outros produtos em geral, que empregavam, em sua maioria, a mão de obra de negros escravizados e poucos libertos que trabalhavam no desembarque e embarque de mercadorias e seu transporte até as casas de comércio (ABREU; MATTOS, 2007, p. 31-32).

Mapa 2 – Região da Prainha e Valongo



Fonte: Barreiros (1965, p. 10 apud HONORATO, 2007).

Chegava-se por terra a Região do Valongo e Prainha, também chamada de Valonguinho – que estaria hoje entre a Praça Mauá e o Lago da Prainha na Rua Sacadura Cabral – por caminho que passava entre o morro de São Bento e Conceição, ou por outra parte que cruzava o morro do Livramento (hoje Rua do Livramento) e descia até a planície para encontrar o mar, mais tarde caminho do Valongo (atual Rua Camerino). Essa dava acesso direto à enseada do Valongo. No caminho de entrada pelos morros de São Bento e Conceição em direção ao Valongo, havia um obstáculo natural, a Pedra da Prainha ou do Sal, que impedia o acesso contínuo. A pedra só viria a ser cortada parcialmente em meados do século XIX permitindo então o acesso de forma ininterrupto.

Figura 1 – Vista da Pedra da Prainha



Fonte: Ender (2000, p. 423 apud HONORATO, 2007, p. 28).

Essa condição de lugar abrigado, quase escondido do restante da cidade, se configurou em um dos motivos que levou o Marquês do Lavradio, D. Luís de Almeida Soares Portugal Alarcão Eça e Melo, Vice-Rei e Capitão geral de mar e de terra do Brasil, entre os anos de 1769 e 1779, a mudar o ponto principal de desembarque de escravizados da Praia do Peixe, atual Praça XV de Novembro, para a região da Prainha, o Vale Longo, ou Valongo em 1769.

Outro motivo para o afastamento do comércio de africanos da área mais nobre da cidade, apesar das reclamações de comerciantes de carne humana sobre a mudança do local, era o triste e insalubre negócio a qual os moradores do entorno da Praça XV, freguesias da Candelária e São José, reclamavam das doenças trazidas pelos escravizados africanos, a que eram comumente expostos, e da exibição de corpos negros nus e mal alimentados e do pouco cuidado que se tinham com os mortos.

Era ao longo da Rua Direita (atual Primeiro de Março), via principal desde que a cidade se estabeleceu no entorno do Terreiro do Paço (atual Praça XV), e que ligava o Morro do Castelo ao Morro de São Bento, que estavam instaladas as principais casas de negociação de escravizados recém-chegados de África.

Importante lembrar que desde 1763 a cidade do Rio de Janeiro era a sede da capital do Brasil, fato diretamente ligado ao escoamento da produção de ouro e diamantes que desciam das montanhas das Minas Gerais e passavam pela cidade em direção à metrópole portuguesa, o que também incentivava a circulação de mercadorias vindas do reino, transformando a cidade no principal porto da Colônia, e por extensão em local de estabelecimento de grandes comerciantes de produtos e pessoas.

Portanto, a ideia de transferir para uma área mais isolada da cidade o tráfico negreiro, era afastá-lo de uma área valorizada, das principais freguesias que abrigavam o Largo do Paço (atual Praça XV e seu entorno) onde estavam instalados o Palácio dos Governadores, atual Paço Imperial, a Sé Catedral da capital colonial (atual Igreja do Carmo), e as principais áreas de comércio e moradia e, por isso mesmo, onde circulavam as principais autoridades e fortunas da cidade, ou seja, era esconder o tenebroso espetáculo.

No Valongo, o desembarque, o alojamento nos barracões, a venda, e os “enterros” se fariam protegidos pelos morros, tornando o comércio de escravizados em algo quase obscuro. Nas palavras despachadas pelo Marquês do Lavradio

Os novos negros, que vem dos portos da Guiné e Costa da África, ordenando que tanto os que se chegarem nela, como os que vieram chegando de novo daqueles portos, de bordo das mesmas embarcações que os conduzem, depois de dada a visita da saúde, sem saltarem a terra sejam imediatamente levados ao sítio do Valongo onde se conservarão, desde a Pedra da Prainha até a Gamboa e lá se lhes dará saída e

se curarão os doentes e se enterrarão os mortos sem poderem jamais saírem daquele lugar para esta cidade, por mais justificados motivos que hajam e nem ainda depois de mortos para se enterrarem nos cemitérios da cidade. (CAVALCANTI, 2004, p. 47-48).

Notamos que a preocupação do Vice-Rei não é com o desumano e naturalizado comércio, mas ao seu lugar e ritual de espetáculo incivilizado. Desta forma, são claras as ordenações da principal autoridade do Brasil na demarcação do local para o comércio de escravizados: da Pedra da Prainha a Gamboa. Local onde seriam desembarcados, curados, alimentados e depositados. Se vendidos, deveriam sair pelo mesmo Porto que entraram. E se mortos, não deveriam ser enterrados em outra parte da cidade, que ali não fosse. Quanto aos objetivos efetivos da mudança: a não contaminação sanitária, nem a horrenda poluição aos olhos da elite branca da cidade do nefasto comércio.

Reiteramos aqui, que os debates em torno da transferência do complexo desembarque e venda de pretos novos da região do Terreiro do Paço/Rua Direita para o sítio do Valongo se fizeram ao longo de anos de debates travados entre os interesses dos grandes comerciantes que não queriam a mudança, e os moradores das áreas centrais da cidade e seus representantes na Câmara, que solicitavam a mudança. O Marquês do Lavradio, portanto, deliberou sobre uma antiga disputa (HONORATO, 2007, p. 73).

A mudança do desembarque fez a região da Prainha ser dominada cada vez mais pela presença negra, tanto pelos novos chegados, tanto pela mão de obra utilizada no trato das peças humanas para venda. Era a mão de obra negra responsável pelo trabalho de estiva, pelos barcos a remos que desembarcavam os recém-chegados, que eram os barbeiros, que curavam as doenças com o conhecimento ancestral das ervas disponíveis, que cozinhavam o pouco que era ofertado, que faziam o descarte dos corpos em uma área destinada, em sepultamentos à flor da terra.

No fim do século XVIII e início do século XIX, a região da Freguesia de Santa Rita que abrigava a Prainha, Valonguinho, o Valongo e demais localidades como Gamboa e Saúde, já estavam integradas às demais freguesias centrais de São José e Candelária e Sé experimentando um crescente desenvolvimento de casas comerciais, trapiches, barracões para venda de escravizados e moradias. O viajante C. Brand descreveu desta forma um barracão de venda de escravizados

A primeira loja de carne que entramos continha cerca de trezentas crianças de ambos os sexos, o mais velho poderia ter doze ou treze anos e o mais novo, não mais de seis ou sete anos. Os coitadinhos estavam todos agachados em um imenso armazém,

meninos de um lado, meninas de outro, para melhor inspeção dos compradores (...) o cheiro e o calor da sala eram insuportáveis. (KARASCH, 2000, p. 76).

A instalação da Corte portuguesa no Rio de Janeiro em 1808 fez a cidade receber um grande número de pessoas e o impacto dessa mudança, a transferência da burocracia estatal portuguesa, que conferia à cidade o status de centro do império português, fez a população do lugar experimentar um formidável conjunto de transformações socioculturais, econômicas e, claro, urbanísticas que foram transformando o tecido urbano da cidade e, conseqüentemente, as pessoas.

De certo que não eram fatos novos os melhoramentos na cidade, visto que mesmo antes da mudança da capital de Salvador para o Rio de Janeiro, os governadores se ocuparam com melhorias urbanas, principalmente sanitárias, como aterro de mangues e lagoas no Centro e seu entorno e com abastecimento de água para os chafarizes da cidade, vide a conclusão do aqueduto da Carioca (atual Arcos da Lapa) em 1750. Mas, sem dúvida, a chegada e instalação da Corte no Rio de Janeiro foi um evento de espetacular grandiosidade e ineditismo que obrigou a se multiplicarem os investimentos urbanísticos e sanitários na cidade.

A Carta Régia assinada por D. João, em 28 de janeiro de 1808, quando ainda na Bahia, abria os portos do Brasil às nações amigas e em paz com Portugal. Esta medida fez a circulação de produtos, pessoas e ideias aumentarem exponencialmente. A partir daquele momento, estava quebrado o monopólio do exclusivo metropolitano e a cidade se abria, ainda mais, ao cosmopolitismo que vinha experimentando desde que o escoamento do ouro fez do Rio de Janeiro a principal porta para o que se produzia no sertão chegar ao mar, e o que se trazia pelo mar chegar ao sertão. A população do Brasil, e principalmente do Rio de Janeiro e seu entorno, via a censura aos livros, antes proibidos, a dificuldade de entrada de estrangeiros e a imposição de restrições comerciais caírem por terra.

Com a maior circulação de produtos e pessoas, a necessidade de ampliação das freguesias da cidade se fez urgente. Novas ruas foram abertas, novos prédios construídos. A urbe crescia, ou pelo menos os logradouros do Centro político e econômico passavam a se conectar de forma ainda não vista.

A região do Valongo, que já concentrava o comércio escravista, passa a receber mais investimentos e ocupações. O Cais do Valongo foi construído e calçado em pedra em 1811, inúmeros trapiches e barracões para venda de escravizados se estabeleceram na região, bem como comerciantes de grosso trato com suas moradias.

No início do século XIX a região da Prainha, que fazia parte da freguesia de Santa Rita criada desde 1753 (HONORATO, 2007, p.78), de forma separada da Freguesia da Candelária e que tinha como referência a Igreja de mesmo nome (hoje largo de Santa Rita), teve seus limites constituídos desde a atual Praça Mauá até a Gamboa, já estava estabelecida e consolidada como uma das zonas mais movimentadas da cidade, como nos contam as professoras Hebe Mattos e Martha Abreu.

Já no início do século XIX, a região passou a ser um dos locais mais frequentados da cidade. Concentrava e isolava todo o comércio de mercadoria humana. Pela cumprida e sinuosa Rua do Valongo (atual Rua Camerino) que mais facilmente dava acesso da cidade ao litoral, passavam os escravizados recém-chegados e eram acomodados em barracões ou galpões que podiam conter até 400 pessoas. (...) Para se ter uma ideia havia, em 1817, 34 grandes estabelecimentos comerciais no Valongo. (ABREU; MATTOS, 2007, p. 33-34).

A leitura do fragmento nos faz entender que o comércio escravocrata era o principal elemento dinamizador do desenvolvimento da região, que se estabelecia como uma das áreas mais movimentadas de comércio e circulação de pessoas no limitado tecido urbano da cidade, nas primeiras décadas do século XIX. Recorremos a Manolo Florentino para ter uma estimativa do volume comercial de escravizados na região. Segundo o professor, a média anual de entradas de escravizados no Brasil no intervalo de 1790 a 1830 ficou em 17.023 africanos, média muito maior que a registrada entre os anos de 1701 a 1790, quando neste intervalo de 90 anos, contabiliza-se uma média anual de 8.100 entradas (FLORENTINO, 1997, p. 64). A região da Prainha e sua especificação como área de comércio humano – com toda carga de sofrimento, violência e desumanidade que o caracterizam – se transformava num ponto de inflexão frente às tentativas civilizatórias que se pretendiam impor à Cidade-Corte.

A especialização do lugar como área de comércio escravista nos faz chamar atenção para toda a complexidade que envolvia esta atividade e que trouxe a necessidade de estabelecimento, na região, de outros equipamentos que dessem suporte ao tráfico, como por exemplo, um lazareto.

Desde o século XIX a preocupação sanitária com tráfico negreiro foi tema de debates entre os envolvidos diretamente no comércio e autoridades sanitárias, além dos próprios moradores da cidade, que temiam o contágio por doenças trazidas pelos pretos novos. As mais comuns eram varíola, sarampo, escorbuto, doenças de pele (sarnas) e tuberculose que se proliferavam intensamente devido às péssimas condições de viagem nos navios tumbeiros.

A quarentena de navios que chegavam aos portos do Rio de Janeiro, principalmente os que vinham de portos considerados perigosos à saúde, notadamente os que provinham da Costa africana, era realizada na Ilha de Bom Jesus, localizada no interior da Baía de Guanabara, curso contínuo posterior à praia de Inhaúma, algumas léguas náuticas do Centro. A localidade era considerada demasiada longe da área do Valongo. Segundo o regimento de janeiro de 1810, o príncipe regente determinava

(...) Os navios que trouxerem carga de escravos, esperarão no ancoradouro do Paço ou na de Boa viagem, até que se faça a visita da saúde pelo Guarda Mór e mais officiaes; e feita ella irão ancorar, e ter quarentena no ancoradouro da Ilha de Bom Jesus. No acto da visita se determinarão os dias que cada um destes navios deve ter de quarentena, conforme as moléstias que trouxer, mortandade que tenha havido, e mais circumstancias que ocorrerem; porém nunca terão de quarentena menos que oito dias, em que os negros estejam desembarcados, e em terra da referida Ilha para ahí serem tratados, fazendo-os lavar, vestir de roupas novas, e sustentar de alimentos frescos; depois que se lhe dará o bilhete de Saude e poderão entrar na Cidade para se exporem á venda no sítio estabelecido do Valongo. (HONORATO, 2007, p. 100).

O regimento previa uma espera inicial para recebimento da visita de inspeção sanitária aos navios que seriam atracados no ancoradouro do Paço ou de Boa Viagem e, posteriormente, aos trâmites de alfândega, seguiriam para quarentena na dita Ilha de Bom Jesus. Tal fato gerou reclamações por parte dos comerciantes que alegavam demora com as manobras de duas atracções e prejuízos com a carga, além de argumentarem que não se deveriam reunir em quarentena, indivíduos sadios e os infectados, como se isso não tivesse ocorrido nos longos dias da travessia atlântica.

Reivindicavam o desembarque imediato dos sadios, após os protocolos de alfândega, e aos enfermos o tratamento, que seria realizado a bordo dos navios sob os cuidados de seus tripulantes, poupando dessa forma a quarentena na Ilha de Bom Jesus. Ressaltamos aqui que as visitas dos oficiais de saúde aos navios e a quarentena eram cobradas e representavam maiores custos aos traficantes e impostos ao governo. Aí reside a verdadeira intenção dos comerciantes: diminuir os custos com o pagamento, evitar outra atracção em lugar distante do Valongo e encaminhar uma solução que os contemplasse.

As negociações evoluíram em progresso a favor dos comerciantes. Em julho de 1810, as autoridades a serviço de sua alteza, reconheciam que a distância da Ilha do Bom Jesus era inconveniente ao comércio negreiro, uma das fontes mais rentáveis de impostos ao Estado. O despacho concedia o desembarque imediato dos escravizados saudáveis que depois de lavados e vestidos com roupas novas, fossem destinados às casas de comércio do Valongo. Os comerciantes não conseguiram que os enfermos fossem tratados sob seus cuidados nos

navios. Por ordem pública, foi autorizada a construção de um novo lazareto que seria localizado no bairro Saúde. Desta forma, a burocracia estatal garantiria a cobrança de taxa pela permanência do recém-chegado no lazareto, e ao mesmo tempo, mantinha o controle sanitário.

Como o deficiente erário público não detinha os recursos disponíveis para a construção, o empreendimento ficou a cargo de particulares, negociantes ativos no tráfico negreiro, tendo estes o direito de cobrança sobre cada escravizado que baixasse em suas dependências. Desta forma, além do tráfico, os comerciantes passavam a deter o controle sobre a quarentena e o complexo do Valongo, agora com o lazareto, se consolidava.

O Lazareto abrigava africanos que precisavam de quarenta, pois chegavam com moléstias epidêmicas ou contagiosas. A construção original, de 1810, foi realizada por três negociantes de escravos, João Gomes Valle, José Luiz Alves e João Álvares de Souza Guimarães. Os negociantes alegavam que a Ilha do Bom Jesus, local oficial para a quarentena, era muito distante do Valongo, causando prejuízos aos seus negócios. Por terem custeado a obra, recebiam, a título de ressarcimento, um aluguel no valor de 400 réis por cada escravo recolhido nas suas instalações. Localizado atrás do Monte da Saúde, na Gamboa, o lazareto teria capacidade para receber de uma só vez aproximadamente mil escravos. (HONORATO, 2007, p. 107).

Não foram todos os negociantes que se derem por satisfeitos com a resolução. Muitos diziam ser exorbitante a quantia de 400 réis por escravo que baixasse ao lazareto, fato que era refugado pelas autoridades públicas de saúde, que afirmam que a taxa era irrisória devido aos lucros exorbitantes do comércio negreiro. O debate ainda duraria anos, o que não impediu a construção do novo lazareto da Saúde. No entanto, diversos traficantes conseguiam burlar as normas de higiene alugando casas próximas ao lazareto e pagando pessoas para cuidarem dos enfermos, entendemos que a preços bem menores do que os 400 réis exigidos pelo lazareto oficial. Não é difícil imaginar também, que a responsabilidade de cura, curativos e demais cuidados com os pretos novos recaísse sobre a mão de obra negra. Jean Batist Debret em sua passagem pelo Brasil deixa registrado, em uma de suas pranchas, o trabalho de negros na cura de moléstias.

Figura 2 – Debret – cirurgiões negros



Fonte: Debret (1975, p. 181).

Também chamados de sangradores, eram negros, os que assumiam a atividade e eram os responsáveis principais pelo tratamento dos enfermos. Dificilmente um médico de formação era destinado a curar escravizados já que, tratados como peças de barganha, e não como seres humanos, deveriam também maximizar os lucros dos traficantes. Importante salientar que o lucro não explica sozinho a opção por métodos não acadêmicos no tratamento dos doentes. É preciso levar em consideração também o diminuto número de médicos no período, fato que também elevava seus custos. Além disso, a ideia de que, entre a população, os sangradores eram bastante requisitados e não eram apenas restritos ao tratamento de escravizados. O cotidiano da cidade, e mais especificamente, o do mercado de escravizados do Valongo, aproximavam pessoas, crenças e métodos e independente da cor, os saberes iam se misturando, dando-se mais valor ao conhecimento popular do que técnicas acadêmicas.

O complexo comercial de escravizados na região do Valongo, que contava com um porto calçado em pedra, um lazareto, além dos trapiches e casas de negociação de escravizados, também contava com um cemitério para o sepultamento daqueles pretos novos que não chegaram a ser vendidos. Estes, escapavam para sempre do sofrimento da escravização dos seus corpos, sucumbindo ao óbito por doenças, depressão ou outro motivo, entre os muitos que podiam lhes tirar a vida, incluindo aí, o suicídio.

Os primeiros cemitérios para pretos novos na cidade funcionaram na base do Morro do Castelo, atrás da Santa Casa de Misericórdia, e a partir de 1722, foi transferido para próximo a Igreja de Santa Rita (PEREIRA, 2007, p. 66). Esses dois lugares foram usados enquanto o

principal ponto de venda dos escravizados era a Rua Direita, rua mais importante do Centro da cidade. Com a transferência para o Valongo do comércio escravista, um novo campo santo foi aberto entre a Gamboa e a Saúde para enterro dos que não resistiram até a venda. Desde o início, ainda no quarto final do século XVIII, o mau cheiro exalado pelo cemitério ainda não causava maiores transtornos, visto que a ocupação residencial ainda era baixa e os principais fornecedores de corpos para o cemitério era o próprio comércio da região.

A situação começa a mudar no início do século XIX quando a região passa a ser ocupada por moradias e as reclamações sobre o funcionamento do cemitério vão se avolumando. Temos uma ideia da razão das reclamações ao lermos uma descrição do cemitério pelo viajante alemão G. W. Freireyss em 1814:

Próximo à rua do Valongo está o cemitério dos que escaparam para sempre da escravidão (...) Na entrada daquele espaço cercado por um muro de 50 braças em quadra, estava assentado um velho em vestes de padre, lendo um livro de rezas pelas almas dos infelizes que tinham sido arrancados de sua pátria por homens desalmados, e a uns dez passos dele, estavam alguns pretos ocupados em cobrir de terra os seus patrícios mortos, e, sem se darem ao trabalho de fazer uma cova, jogavam apenas um pouco de terra sobre o cadáver no chão que não tinham sido ainda enterrados. Nus, estavam envoltos apenas numa esteira, amarrados por cima da cabeça e por baixo dos pés. Provavelmente procede-se o enterramento apenas uma vez por semana, como os cadáveres facilmente se decompõem, o mau cheiro é insuportável. Finalmente chegou-se a melhor compreensão, queimar de vez em quando um monte de cadáveres semi decompostos. (FREIREYS, 1814, p. 132 apud HONORATO, 2007).

Essa preciosa descrição de Freireyss sobre o espaço destinado aos enterramentos nos dá uma visão do horror e quase nos faz sentir o odor da decomposição dos corpos sepultados à flor da terra, envoltos apenas em esteiras. Um serviço que também cabia à mão de obra negra. Podemos também aferir do depoimento que o espaço “50 braças em quadra” (pouco mais que as dimensões de um campo de futebol) não era muito grande, e desta forma facilmente podemos pressupor que devido ao grande volume de escravizados que chegavam ao Rio de Janeiro, e que, na mesma proporção morriam, que os corpos eram frequentemente sobrepostos em valas comuns. Um levantamento feito pelo pesquisador Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira, baseado nos livros de óbitos da paróquia de Santa Rita nos dá conta de que “entre 1824 e 1830 foram sepultados 6.119 escravizados no cemitério dos pretos novos, o que nos daria uma média de 1.019 sepultamentos por ano” (PEREIRA, 2007, p. 87).

As chuvas que lavavam o campo santo, também traziam a superfície os corpos depositados na terra, sem covas minimamente cavadas. O mau cheiro era insuportável e se propagava entre as residências que circundavam o cemitério e pelo mercado, daí a recorrência

frequente a queima dos cadáveres como assinalado pelo viajante, com intuito de que as cinzas fossem mais facilmente absorvidas pelo solo, fato que também abria mais vagas para novos sepultamentos, na verdade, insepultos. A presença de um religioso “com um livro de rezas”, nos indica que havia algum tipo de ritualístico, ao menos, uma reza, para os mortos.

As reclamações dos moradores sobre o cheiro do cemitério e o perigo de contaminação pelos ventos que sopravam carregando os miasmas dos corpos putrefatos, se avolumavam. Eram frequentes os pedidos para a transferência do cemitério da região, como relata o escrivão Antonio Carlos Ferreira

Senhor dizem os moradores abaixo assignados do bairro do valongo que eles com assento suppes já não podem sofrer mais daminos nas suas saúdes, por cauza do cimiterio dos pretos novos, que acham citto entre êlles, em razão de nunca serem bem sepultados os cadaveis; como tão bem por ser muito improprio em similante lugar haver o referido cemitério, por ser hoje huma das grandes povoaçõens; pór que umildimente p. a vossa alteza real seja servido mandar que seja transferido para outro lugar que seja mais próprio cuja graça esperão.

Rio de Janei° e de Obr° de 1821

Antonio Carlos Ferrª Costa (PEREIRA, 2007, p. 78-79)

Mas os interesses dos comerciantes e dos párocos da igreja de Santa Rita, responsável pelo cemitério, e pela arrecadação dos custos do enterro, eram mais importantes que as reclamações dos moradores. Afinal, onde se acharia local para os enterros próximo ao mercado? Levar o cemitério para mais longe, significava também transportar os corpos pela cidade, elevando os custos aos senhores. Por parte da igreja, transferir o cemitério significava levar para outra freguesia a administração dos sepultamentos. Fato que ocorreu em 1814, quando foi criada a freguesia de Santana, para qual o cemitério passou a fazer parte. Mas um acordo continuou dando à igreja de Santa Rita o controle sobre os sepultamentos. “Depois de algumas controvérsias (...) um acordo estabelecia que mesmo o cemitério estando em solo da jurisdição da nova freguesia, continuaria sob o controle de Santa Rita” (PEREIRA, 2007, p. 85).

No entanto, as reclamações dos moradores se seguiam na mesma frequência das inumações. O que ficava cada vez mais claro é que a responsabilidade pelos enterros incompletos que permitiam que cadáveres frequentemente ficassem expostos ao tempo, e o que o odor de seus vapores se espalhassem ao vento pelas redondezas, era da administração paroquial. Mas, de nada adiantavam as reclamações e os enterros seguiam enchendo o terreno.

Dois anos após a independência política do Brasil, um relatório sobre o cemitério foi expedido pela Provedoria-Mór da saúde indicando que a solução para o problema seria a imediata desativação do campo. Em seu texto nos conta

O dito cemitério no lugar em que se acha cauza prejuízo a saúde e comodidade geral dos moradores do mesmo bairro (...) Por ter o terreno muita pouca altura de terra sobre o pântano, de maneira que a pouca profundidade ficam os cadáveres mergulhados em água, sendo um terreno desta natureza não só impróprio para consumir os corpos, mas muito apto para aumentar a putrefação dos mesmos, e finalmente por se achar cercado de casas habitadas por todos os lados, sendo além disso de crer que haja descuido do modo de fazer as sepulturas por ser isso entregue a um negro coveiro, e que portanto deve ser removido para lugar competente. (RODRIGUES, 2005, p. 303).

Mesmo com relatório nenhuma providência foi tomada para desativação do cemitério. Restavam aos moradores continuarem as denúncias que eram seguidas de vistorias e relatórios, mas que efetivamente, não redundavam em nenhuma providência efetiva. As leituras que esta pesquisa nos proporcionou, nos faz constatar que desde as primeiras denúncias sobre o cemitério, advindas do crescimento populacional no seu entorno, os interesses dos comerciantes e da igreja barravam qualquer tentativa de resolução para o problema, que era empurrado ladeira abaixo da burocracia, mesmo após o Brasil independente, mas que carregava todos os ônus da colonialidade herdada em suas relações de poder: a igreja, o comércio de grosso trato, o Estado. Nesta tríade, o cidadão comum, morador dos arredores daquele campo, nem tão santo assim, não tinha a menor chance. Devemos lembrar que os grandes comerciantes da Praça do Rio de Janeiro tinham negócios diversificados que não se restringiam ao tráfico de escravizados, e grande influência sobre as autoridades governamentais, fato que ajudava sobremaneira a preservar seus interesses.

Finalmente, em março de 1830, um último preto foi atirado à flor da terra. Nesta mesma data, o cemitério foi fechado. Não há nas bibliografias pesquisadas um motivo específico para a paralisação dos sepultamentos, mas o discurso higienista do século XIX, baseado principalmente nas teorias europeias, que criticavam os sepultamentos próximos às áreas urbanas, combinado ao crescimento espacial e demográfico da cidade, parece ser o fio mais adequado (PEREIRA, 2007, p. 96). Quis o destino que não nos esqueçamos do que ali ocorreu. Patrimônio da memória da escravidão, hoje uma parte dele está aberto à visitação após a descoberta acidental ocorrida em 1996 na propriedade da família Guimarães dos Anjos, situada na Rua Pedro Ernesto, 32, antiga Rua do Cemitério.

Em 7 de novembro de 1831, o governo regencial chefiado por Francisco de Lima e Silva, José da Costa Carvalho e João Bráulio Muniz, assina a Lei Feijó¹¹ decretando que todos os negros que entrassem no Brasil vindos de África seriam considerados livres, e os responsáveis pelo tráfico pagariam multa por cada escravizado. A lei de fato não foi

¹¹ Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, Página 182 Vol. 1 pt I. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/>. Acesso em: 5 out. 2021.

respeitada, entrando para nossa história como “lei para inglês ver”. Os traficantes, no entanto, deslocaram para outras localidades mais afastadas da cidade o desembarque de pretos novos, driblando dessa forma uma complacente fiscalização que por ventura pudesse causar algum prejuízo aos poderosos traficantes.

As consequências para o comércio de escravizados no Valango foram imediatas com a redução e fechamento de inúmeros barracões. Mas, a zona portuária da Prainha ia conhecendo a atividade cafeeira que rapidamente se tornou o principal elemento dinamizador da economia na região, mantendo a mão de obra negra, empregada na estiva e nas diversas outras atividades ligadas ao carregamento de navios. Muda-se o produto principal, mas a cor do trabalho permanecia retinta.

Em 1843, o Cais do Valongo, testemunha do desembarque da diáspora forçada africana, teve seu primeiro apagamento. Sobre ele foram sobrepostas novas pedras que formariam o Cais da Imperatriz. Este, construído especialmente para receber D. Teresa Cristina, esposa de D. Pedro II, a nova imperatriz do Brasil. Para demarcar o espaço, foi construído um marco com o símbolo do império. Uma metáfora histórica materializada no solo da cidade: os símbolos do poder colonizador português, principal articulador do tráfico negreiro, enterrando sobre camadas de pedra uma parte da memória escravista. Um primeiro silenciamento.

Até o presente, o marco imperial encontra-se no local, bem como as camadas que encobriram o antigo Cais, hoje visíveis, graças ao trabalho arqueológico que o redescobriu. A visibilidade do Valongo é também iluminada pelo trabalho de pesquisadores, professores, monitores de visitas guiadas, que ajudam a sublinhar e a problematizar uma parte dessa história subalterna.

Figura 3 – Cais do Valongo e suas camadas sobrepostas e marco do Império



Fonte: Foto arquivo pessoal.

2.2 O surgimento da Pequena África (1850-1950)

A virada para a segunda metade do século XIX traz importantes mudanças para o Brasil, e em especial para o Rio de Janeiro. Em 1850, foi aprovada no Parlamento Brasileiro a Lei Eusébio de Queiros¹² pondo fim ao tráfico de escravizados e criminalizando o comércio negreiro transatlântico. Ao mesmo tempo, o café se consolidava como base da economia do Brasil, tendo o Vale do Rio Paraíba do Sul, nas suas partes fluminense e paulista, como principal área produtora e, conseqüentemente, maior devoradora de mão de obra negra escravizada, pelo menos até a década de 1870, período em que a região do Oeste do estado de São Paulo se torna a principal área de produção cafeeira (FAUSTO, 2006, p. 234), mesclando mão de obra livre imigrante e escravizada.

A relação entre o fim do tráfico transatlântico de escravizados pela lei de 1850 e a ampliação cafeeira no Sudeste teve como consequência o crescimento do tráfico interprovincial. Notadamente, as províncias do Norte e Nordeste que experimentavam a decadência econômica açucareira, entre outros produtos da região, se transformaram nas maiores fornecedoras de mão de obra escravizada para a região cafeeira. Pois, a solução encontrada por muitos senhores para equilibrar seus orçamentos foi a venda de seus escravizados para o Centro Sul. Os preços das “peças” haviam subido de forma significativa devido ao corte de relações com a Costa africana. Os proprietários baianos em busca de bons negócios, colaboraram bastante, como nos conta Roberto Moura.

Muitos homens de dinheiro, afetados pelo estado de depressão por que passava a província da Bahia, passam a se valer dos altos lucros da venda de negros, enviando-os para o Sul por navio, sendo que somente entre os anos de 1872 e 1876 chegam ao Rio de Janeiro 25.711 escravos vindos do Norte e Nordeste. (MOURA, 1995, p. 35).

Ainda sobre as transformações, na mesma década de 1850, é inaugurada a estrada de ferro D. Pedro II (atual Central do Brasil) mantendo relações diretas com a Zona Portuária. Esta ligação entre os ferros e o mar foi, para a área da Prainha, um importante elemento dinamizador dos negócios da qual resultou a concentração de trabalhadores, quase todos negros, na região. Os novos tempos trazidos pela economia cafeeira passavam a se aproveitar da antiga estrutura do comércio escravista, e a população portuária negra passa a se espalhar com mais frequência para Cidade Nova, no entorno da Estação de trens D. Pedro II. As

¹² Coleção de Leis do Império do Brasil – Lei 581 de 04.09.1850. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/>. Acesso em: 8 out. 2021.

peças das freguesias de Santa Rita, Sacramento, Santana e Espírito Santo se misturam em meio ao crescimento da cidade.

Desde a primeira proibição do tráfico negreiro em 1831, que praticamente liquidou o desembarque no Valongo e arredores, a região não parou de crescer em termos populacionais, e no estabelecimento de novas casas comerciais, especializadas no serviço portuário. Ferrarias, fundições, trapiches de café, oficinas ocupavam agora os antigos depósitos de escravizados (ABREU; MATTOS, 2007, p. 38).

O ritmo das mudanças foi facilitado com a abertura da Rua Nova de São Francisco da Prainha, também chamada de Rua da Saúde (atual Rua Sacadura Cabral) na década de 1830, que arrasou uma parte da Pedra do Sal, permitindo a ligação ininterrupta da Zona Portuária, desde a atual Praça Mauá até o Saco da Gamboa. O desmonte da pedra serviu a novos aterros onde foram erguidos armazéns destinados agora a estocagem do café produzido no Vale do Rio Paraíba do Sul para embarque. Em 1852, a Zona Portuária já tinha uma nova configuração, novos logradouros, novos prédios, e novas docas.

Mapa 3 – Área portuária 1852. Seguindo a numeração: 1 – Morro da Conceição; 2 – Praia do Valongo; 3 – Morro do Livramento; 4 – Rua do Livramento; 5 – Saco da Gamboa; 6 – Praia Formosa



Fonte: Diniz e Souza (2019).

O desenvolvimento comercial da região trouxe consigo o adensamento populacional e com ele os problemas de transporte, higiene e moradias. Os morros do entorno – Conceição, Saúde e Livramento – tiveram suas antigas chácaras loteadas em terrenos, onde se ergueram casas bem construídas, lineares ou sobrados, e se abriram ruas e calçadas. Mas, o Centro da cidade, e principalmente a Zona Portuária iam dando sinais de esgotamento para novas ocupações. Os autores do livro “história dos bairros: Saúde, Gamboa e Santo Cristo”, nos contam que

Com a dificuldade de encontrar moradia no centro da cidade, os morros da Conceição e da Saúde iam sendo cada vez mais procurados como alternativa de residência, resultando na abertura de pequenos becos e travessas em suas encostas. (...) Em 1845, o morro da Conceição recebeu alguns melhoramentos, entre os quais o calçamento da ladeira João Homem e a abertura de degraus na ladeira da Pedra do Sal. No morro do Livramento, o Beco das Escadinhas passou a contar com suas primeiras casas urbanas. Esse morro, onde predominavam grandes chácaras, era, já nessa época, ponto de encontro de grupos populares como os capoeiras. (CARDOSO *et al.*, 1987, p. 54-55).

Para os mais pobres trabalhadores do Porto, era de fundamental importância a moradia próxima ao local de trabalho, numa cidade onde os transportes eram caros e precários. No entanto, o crescimento comercial financeiro do Centro também trouxe o reajuste dos preços dos aluguéis tornando, para muitos, inviável o contrato para uma casa. Para os mais abastados, antigos comerciantes fixados na região, o crescimento populacional ocasionava o perigo das ruas, ladeiras e becos mal iluminados por onde circulavam negros e imigrantes. As ditas “classes perigosas” (CHALHOUB, 1996, p. 20) eram os capoeiras, ambulantes, carregadores, trabalhadores do Porto, pobres em geral, que na visão da “boa sociedade” não hesitariam em tomar do alheio, oportunos por sobrevivência.

Para os privilegiados abria-se a ocupação da Zona Sul aristocrática dos bairros da Glória, Botafogo, Catete e Laranjeiras, de bons ares e ruas largas. Ao se mudarem, deixavam para trás seus antigos, mas vistosos casarões do Centro que se transformaram paulatinamente em oportunidade de negócios. Loteadas internamente com divisórias em madeira, passaram a servir de habitações coletivas. Cada cômodo abrigando mais de um ocupante ou uma família.

As casas de cômodos se transformaram nas habitações típicas da região portuária e de boa parte das freguesias centrais. Também faziam parte da paisagem, os cortiços, explorados por negociantes e até membros da nobreza imperial. Os cortiços começaram a se proliferar no centro do Rio de Janeiro por volta da metade do século XIX, estando diretamente ligada, segundo Sidney Chalhoub, à imigração de portugueses e ao aumento de alforrias obtidas por escravizados (CHALHOUB, 1996, p. 26).

O mais famoso a surgir na região foi o “Cabeça de Porco”, situado à Rua Barão de São Félix. Sobre o adensamento urbano demográfico da região nos conta Eulália Maria Lahmeyer Lobo

A Paróquia [freguesia] de Santa Rita possuía as mais importantes casas comerciais de café, muitos trapiches, estaleiros, além de oficinas artesanais e manufatureiras. Nela estava situada a Praça do Mercado da Harmonia, construída em 1855. Nesta paróquia situavam-se oito edifícios públicos, 2. 595 edifícios particulares, sete igrejas, duas prisões, seis quartéis, um hospital e 4.351 fogos em 1870. (LOBO, 1978, p. 239).

A citação nos mostra que havia na região 4.351 fogos, termo comumente usado no período, e de forma genérica, para designar um domicílio, que poderia ser familiar, plurifamiliar, de assalariados libertos ou escravizados urbanos. Isso nos leva à compreensão que boa parte destes domicílios eram coletivizados sob a forma de casas de cômodos, habitações tradicionais, estalagens ou cortiços. Parece estranho que escravizados ocupassem também as habitações coletivas, mas isso foi bastante comum na escravidão urbana da cidade. Muitos escravizados se empenhavam e obtinham de seus senhores a permissão de viver por conta própria, isto é, viver numa habitação diferente na qual vivia seu proprietário. Isso lhes permitia maior autonomia e busca por jornadas extras mais compensáveis nos ganhos diários. Aos senhores, que não teriam os custos de despesas com o sustento do escravizado, também era vantajoso, visto que também poderiam cobrar uma “diária” maior.

A ocupação do Centro passava a se estender para outras freguesias vizinhas mantendo o perfil das moradias e a presença da cultura negra. A freguesia de Santana, desmembrada de Santa Rita em 1814, passou por grande crescimento nesse último quarto do século XIX. Esta região, que tinha como centro a igreja de Santana, abrigava o Largo do Rocio Pequeno, mais tarde chamada de Praça Onze de Junho, batizada em homenagem à vitória brasileira na Batalha do Riachuelo, e a região da Estação D. Pedro II. É de fundamental importância que entendamos que a gênese daquilo que hoje chamamos “Pequena África” se deu nesse período de segunda metade do século XIX, consolidando identidade e a cultura religiosa, musical e a culinária negra na região, bens materiais e imateriais, dos quais muitos foram consolidados por baianos que se fixaram na região portuária da capital do Império.

A continuidade da decadência econômica baiana, em grande parte explicada pela perda da condição de principal Praça de Porto brasileiro para o Rio de Janeiro, além do desenvolvimento cafeeiro no Sudeste, atraía um contingente grande de negros livres para a capital. Em busca de oportunidades que Salvador não poderia proporcionar, muitos baianos negros acreditavam que a capital seria o futuro (MOURA, 1995, p. 38). Linhagens de parentescos, irmandade religiosa, possibilidade de trabalho e moradia, além da ajuda inicial nos primeiros dias, que os já radicados na cidade poderiam proporcionar, trouxeram os atores da “diáspora baiana” a se fixar em torno da Pedra do Sal, na parte baixa do Morro da Conceição e arredores. Em depoimento, a senhora Carmem Teixeira da Conceição explica

Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a

peessoa se aprumar. (...) Tinha primeira classe, era gente graúda, a baianada veio de qualquer maneira, a gente veio com a nossa roupa de pobre, e cada um juntou sua trouxa: “vamos embora para o Rio porque lá no Rio a gente vai ganhar dinheiro, lá vai ser um lugar muito bom”. (...) Era barato a passagem, minha filha, quando não tinha, as irmãs inteiravam pra ajudar a passagem. Eu queria achar um livro que a enchente extraviou, aquele livro sim é que tinha as baianas todas, subindo em cima do navio, tocando prato. Tinha nas minhas coisas mas a enchente extraviou. (...) Dois, três dias de viagem, a comida a gente fazia antes de vir, depois era ali mesmo, tomava camaradagem com aqueles homens de lá de dentro do navio, sabe como é baiana, mais uma graça, mais outra. (MOURA, 1995, p. 61).

A abolição da escravidão engrossa a migração para a cidade. Agora, além da Bahia, os velhos e decadentes cafezais do Vale do Paraíba se tornam um dos principais polos de saída de ex-escravizados para a cidade, que era o mais importante núcleo cultural, industrial e comercial-financeiro do país.

De muitas partes do Brasil chegavam pessoas, negras ou não. De outras partes do mundo, entravam imigrantes. Todos acabariam se encontrando na Zona Central e Portuária da cidade, onde havia a intercessão do emprego com a moradia barata. Carregavam em comum, os corpos e imaginários marcados pela dor da ausência de liberdade e violência, das secas e da fome, das guerras, ou perseguições políticas, ou religiosas, no caso dos imigrantes, e sonho de se estabelecer.

Desde que o cosmopolitismo foi se construindo na cidade do Rio de Janeiro a partir da abertura dos portos no início do século XIX, o Centro ia se transformando num mosaico cultural, de grande diversidade étnica e de saberes – que reunia judeus, portugueses, italianos, espanhóis e negros de diferentes origens (minas e bantos) – nas habitações coletivas ou nos postos de trabalho das oficinas, fábricas e, principalmente, do Porto.

Os botequins, quiosques, rodas de capoeira e samba, as esquinas da malandragem, também ajudavam a aglutinar as diferenças, não sem disputas e conflitos regados a cachaça. Tudo sob presença vigilante da repressão, que enquadrava qualquer suspeito sobre a ampla interpretação do crime de vadiagem (ARANTES, 2005, p. 110).

Um desses pontos de tensão e encontro eram as casas de zungú, que também ajudavam a reunir as pessoas do Porto. Eram espaços coletivos, tipos de cortiços, que ao longo do século XIX funcionavam em casas alugadas, formados em sua maioria por negros, libertos ou escravizados, que também assumiam a liderança e coordenação destas casas. Alguns imigrantes portugueses também frequentavam, e era nesse ambiente que se preparavam comidas à base de angu, e se reproduziam batuques, cantos, danças, farras, e onde também se praticavam ritos religiosos de origens africanas.

Estes espaços eram frequentemente reprimidos pelas forças policiais. Segundo Carlos Eugênio L. Soares, em 1883 fez-se o último registro de prisões em casas de zungú. Nessa incursão policial, foram presas 30 pessoas, todos trabalhadores da estiva, alguns eram portugueses (SOARES, 1998, p. 48). A informação ressalta o caráter que as casas de zungú possuíam. Eram pontos de encontro, recreação, refeição, entre os grupos de diferentes origens, que tinham o trabalho no Porto e, mais especificamente, a estivaria, em comum. Mas, essencialmente, as casas de zungú, foram importantes redutos que marcaram a sobrevivência da cultura, da ancestralidade afrodescendente, fosse ela culinária, religiosa ou musical, na zona portuária durante o Império e na República. Os zungús eram núcleos de pertencimento e identidade dos trabalhadores do porto.

As relações de trabalho na zona portuária, apesar das ofertas de vagas que cresciam junto com o ritmo das safras de café, demonstram as tensões das relações sociais no período. Para o negro recém-liberto, os postos de trabalho eram sempre mais difíceis de serem alcançados. A escravidão havia acabado, mas suas permanências por séculos amalgamadas na sociedade, não. A dificuldade de empregos formais, mais bem remunerados aos homens, atribuía às mulheres o papel de prover o sustento da família. Eram lavadoras de roupas, quituteiras, doceiras, costureiras que trabalhavam em suas próprias moradias que eram, em sua maioria, coletivas, o que também transformava essas habitações em unidades produtivas.

O preconceito racial, e o traço da colonialidade em seus diversos aspectos, impresso na elite branca que detinha o poder no país, e o medo de ascensão social de classes consideradas perigosas, restringia aos negros o serviço pesado de estivaria no Porto. Tradição nos tempos de escravidão, a estiva era, no pós-abolição e na República, o serviço imediato de curso contínuo e de braços dados com os anos de escravidão.

O último quarto do século XIX trouxe levas de imigrantes que disputavam os postos de trabalho na estivaria com negros, e mais tarde na representação sindical ou de associações trabalhistas, ressaltamos que nem sempre de forma pacífica. Na região portuária surgiu, em abril de 1905, a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café. Antes chamada de Companhia dos Pretos¹³ (ARANTES, 2005, p. 101) que teve um importante papel na luta dos trabalhadores pelas melhorias das condições de trabalho e pagamentos, núcleo de poder reivindicatório onde eram organizadas paralisações, manifestações e greves.

¹³ Segundo Maria Cecília Velasco Cruz que analisou as fichas de filiação do Resistência até 1929, havia 23,5% de brancos, 14,2% de pardos e 62,3% de negros. Daí compreendermos o Resistência ser chamado de Companhia dos Pretos.

Sua direção era composta essencialmente por negros, o que paulatinamente ao longo das primeiras décadas do século XX se transformou em espaço de disputas com imigrantes, principalmente portugueses a partir de 1908, três anos apenas após sua criação (CRUZ, 2005, p. 191).

O Resistência reuniu em seus quadros centenas de trabalhadores filiados. Para atrair essa grande adesão, sua direção e suas lideranças usavam, não apenas o discurso político da necessidade de união corporativa contra as adversidades da exploração sobre o trabalho, mas também lançavam mão de estratégias recreativas na elaboração de festas, cordões e ranchos, onde mais uma vez, aparecia a tradição e a identidade afrodescendente onde a culinária, a música e tradições religiosas iriam se misturar.

Para além da identidade como trabalhadores do Porto que os unia, outras formas de re-existência ajudaram a garantir a sobrevivência. Pelas ruas da Saúde e Gamboa, e no entorno da Pedra do Sal, vão se constituir os primeiros barracões ou terreiros de candomblé na cidade, e onde também surgem os primeiros ranchos carnavalescos. Em alguns casos, o terreiro e a agremiação festiva funcionavam no mesmo endereço. A maioria dessas organizações religiosas e festivas tem origens sob a liderança dos migrantes baianos e suas tradições ajudaram, em muito, na consolidação e na conquista de respeito e espaço na cidade (MOURA, 1995, p. 62).

As organizações de portuários formavam seus grupos festivos, espaços de socialização e convivência que aproximavam os filiados. No caso do Resistência, o rancho festivo era o Recreio das Flores, que arrastava pessoas em seus desfiles pelas ruas portuárias. Além do Recreio, muitos outros ranchos ali foram fundados, por dissidências ou afinidades, por personagens reconhecidos por sua importância hoje na história da cultura afrodescendente. Só para citarmos alguns como: o Rei de Ouros (de Hilário Jovino Ferreira), Kananga do Japão (de João da Baiana), Rosa Branca (de Tia Ciata) e tantos outros, que com o passar do tempo para o presente, se transformaram e são reconhecidos como parte da simbiose que marca a cultura carnavalesca do Rio de Janeiro, notadamente as atuais Escolas de Samba e, mais atavicamente, as situadas nos subúrbios cariocas. As freguesias que envolviam as proximidades do Porto: Santa Rita, Espírito Santo e Santana, abrigavam mais de 37% das agremiações (ARANTES, 2005, p. 129).

Todos esses personagens circulavam pelas ruas, becos e bares, terreiros, igrejas e festas públicas que animavam o calendário na cidade. O espaço das ruas no entorno da Praça da Aclamação (atual Praça da República ou Campo de Santana) na freguesia de Santana, era o lugar privilegiado desses encontros. Ali, a estrada de ferro D. Pedro II desembocava os

trabalhadores que vinham do subúrbio ajudando na ligação com outros bairros da cidade. Mesmo vigiados de perto, pelo poder público e sofrendo ataques de cronistas via imprensa nas duas décadas iniciais do século XX – que enxergavam os desfiles como excessos da gente deselegante e despudorada – a ocupação do espaço público na capital da República se realizava. Não como concessão do poder de poderosos, nem tão pouco, como um grito de denúncia das relações desiguais que o avanço do capitalismo consolidava. Mas, antes de tudo, a expressão de uma cidade, ou de uma parte dela essencialmente negra, que se reinventava, e dessa forma, reinventava a cidade.

Na medida em que a identidade cultural multifacetada, mas predominantemente negra, marcava a região das freguesias centrais de entorno do Porto, o discurso da ordem e do progresso republicano, autoritário, excludente e higienista, escolhia a Zona Portuária como área principal para impor o que a elite branca entendia por civilidade. Ou seja, uma adequação da cidade ao capitalismo industrial financeiro, concretizado na força dos motores à combustão e na energia elétrica, vetores característicos da segunda onda de revolução industrial, que obrigava os países, mesmo que periféricos às economias centrais – europeias, e desde o início do século, estadunidense – como os da América Latina, a ter que se adequarem à nova ordem mundial ditada a partir do fim do século XIX.

A nascente república se inspirava nas reformas feitas pelo Barão Haussmann, o “artista demolidor”, na cidade de Paris na segunda metade do século XIX, que transformou a capital francesa numa homogênea cidade capitalista, expulsando de seu centro de negócios, a classe trabalhadora, permitindo, assim, e inclusive, que o Estado controlasse as manifestações e as barricadas tradicionais dos levantes populares (BENCHIMOL, 1992, p. 192).

Paris era a utopia da civilidade para as capitais da Latina América. Buenos Aires e Montevideú já haviam passado por reformas, a cidade do Rio de Janeiro, durante a presidência de Rodrigues Alves, seguiu o mesmo caminho.

Desde o período colonial o combate do Estado aos nichos, ajuntamentos ou organizações negras sempre foram reprimidos com violência. O Império manteve, e a jovem República ratificou. As batidas policiais nas casas de zungús exemplificam. Na última década do século XIX, os alvos centrais da política de Estado passam a ser as habitações coletivas do Centro, que eram muitas, e os terreiros de candomblé.

De acordo com Brasil Gerson, as ruas Barão de São Félix, Visconde de Itaúna, Visconde do Rio Branco, General Pedra, do Senado, Visconde da Gávea, Senador Pompeu, eram típicas ruas de cortiço, além de abrigarem muitos terreiros (Gerson, 2000, p. 175). Um dos mais famosos, o terreiro de candomblé de João Alabá, era frequentado por figuras

destacadas na região como Tia Ciata, e diversos sambistas frequentes em sua casa, João da Baiana um deles. O terreiro de Alabá ficava situado na Rua Barão de São Félix (ARANTES, 2005, p. 116). Nesta mesma estava edificado também o mais famoso cortiço do Rio de Janeiro, o Cabeça de Porco, que reuniu mais duas mil pessoas, e se tornou referência de moradias de baixa qualidade.

Figura 4 – Cortiço Rua do Senado entre os números 12 a 44



Foto: Augusto Malta, 1906¹⁴

Na noite de 26 janeiro de 1893, o Prefeito Barata Ribeiro estava em pessoa, junto com outras autoridades civis e militares da cidade, na Rua Barão de São Félix n° 154 para comandar a “decepção” do Cabeça de Porco, como anunciavam os jornais da época. Mais de cem trabalhadores de picaretas e machados em punho e homens do corpo de bombeiros preparados para evitar que a poeira se alastrasse, molhando previamente o terreno, estavam posicionados.

Ordem comandada, os homens avançaram sobre o velho Cabeça, destelhando as casas de onde ainda saíam algumas pessoas carregando o que podiam, enquanto os entulhos da demolição choviam sobre suas cabeças. Nenhuma providência, ou preocupação das autoridades se abateu sobre os moradores que ainda restavam. Horas depois de iniciada a demolição, o cortiço Cabeça de Porco não existia mais (CHALHOUB, 1996, p. 16-17).

Uma parte dos ex-moradores, utilizando as madeiras e outros materiais da demolição subiram uma das faces do morro localizado nos fundos do cortiço (Morro da Providência) erguendo as primeiras casas. A ocupação, com a anuência da municipalidade, foi inflada pelo retorno dos soldados desmobilizados após a campanha na Guerra de Canudos em 1897. Pela

¹⁴ Disponível em: <https://casuloabandonado.wordpress.com/2015/05/16/memoria-da-destruicao-rio-uma-historia-que-se-perdeu/> Acesso em: 11 nov. 2021.

primeira vez passou-se a usar o termo *favela* para designar um conjunto de casas precariamente erguidas sobrepostas na encosta de um morro carioca. Quis o destino que a criação da primeira favela também fosse na zona portuária.

A destruição do complexo de casas agrupadas no Cabeça, logo nos primeiros anos republicanos, ainda no Governo do Presidente Floriano Peixoto, serve como marco inicial, e anunciava que a violência das intervenções nas moradias populares do Centro da cidade se tornaria mais comum. Isso tem explicação, segundo Sidney Chalhoub em dois pontos fundamentais

[o primeiro] Na construção da noção de que ‘classes pobres’ e ‘classes perigosas’ – para usar a terminologia do século XIX – são duas expressões que denotam, que descrevem a mesma ‘realidade’. O segundo refere-se ao surgimento da ideia de que a cidade pode ser apenas administrada, isto é, gerida de acordo com critérios unicamente técnicos ou científicos: trata-se da crença de que haveria uma racionalidade extrínseca às desigualdades sociais urbanas, e que deveria nortear então a condução não política, ‘competente’, ‘eficiente’ das políticas públicas (CHALHOUB, 1996, p. 19-20).

Logo, as populações que habitavam os cortiços e as casas de cômodos eram duplamente indesejáveis: por serem pobres, estariam mais suscetíveis aos “desvios de conduta”, (a criminalidade) e de higiene (a insalubridade), sendo por isso, enxergadas como classes perigosas ao convívio. Assim vistas, a cidade deveria ser eficientemente, racionalmente, cientificamente organizada pelos senhores da ciência, de forma a eliminar os focos de perigo criminal e sanitário: As populações das habitações coletivas.

Um pouco mais de um século havia se passado desde que o Marquês do Lavradio havia mudado o desembarque de escravizados sob argumentos de insalubridade do Terreiro do Paço, o escondendo no Valongo. Agora era a vez do que se constituiu no entorno do Valongo ser expulso, sob o arcabouço científico da higienização, constituído no século XIX.

O Presidente Rodrigues Alves governou o país entre 1902 e 1906. Foi sucessor de Campo Sales (1898-1902), que durante sua presidência fez acordos econômicos com banqueiros ingleses e adotou medidas econômicas impopulares de taxaço ao consumo e restrição ao crédito (FAUSTO, 2000, p. 260). De certo, a política de contenção de gastos e obtenção de novos empréstimos de Campos Sales, permitiu que o Presidente Rodrigues em sua gestão pudesse gastar com a remodelação da capital. Para a condução do projeto de reformas, foi nomeado como prefeito do distrito federal com amplos poderes e proteção contra ações judiciais o engenheiro Pereira Passos e para coordenação das reformas sanitárias, o médico Oswaldo Cruz.

A visão que se tinha do Centro do Rio de Janeiro era de uma cidade obsoleta que carregava as marcas do passado monárquico-colonial. Ruas estreitas, mal iluminadas, imundas e perigosas, saneamento precário, epidemias de varíola, febre amarela e peste bubônica que assolavam a população, um Porto pequeno e inadequado para atracamento de grandes embarcações, mangues e a circulação de animais usados em transporte. Por tudo isso, julgava-se que a cidade precisava se preparar para receber investimentos internacionais na esteira das inovações tecnológicas do início do século XX. Portanto, os objetivos imediatos das reformas eram:

(...) remodelação do porto da cidade, facilitando seu acesso pelo prolongamento dos ramais da Central do Brasil e da Leopoldina; à abertura da avenida Rodrigues Alves; à construção da avenida Central, atual Rio Branco, unindo diagonalmente, de mar a mar, as partes sul e norte da península e atravessando o centro comercial e financeiro do Rio, que seria reconstruído e redefinido funcionalmente como parte das transformações; a melhoria do acesso à Zona Sul, que se configura definitivamente como local de moradia das classes mais prósperas, com a construção da avenida Beira-Mar; a reforma do acesso à Zona Norte da cidade, assegurada pela abertura da avenida Mem de Sá e pelo alargamento das ruas Frei Caneca e Estácio de Sá. (MOURA, 1995, p. 66).

A exemplo de Paris, a cidade deveria se modernizar dentro de uma perspectiva elitista *art nouveau*. As medidas sanitárias e de melhoria dos transportes, bondes e trens, sem dúvida, trariam benefícios a todas as camadas sociais. No entanto, há nos planos de reformas uma preocupação latente no expurgo das habitações populares coletivas com o “bota abaixo” que afetariam milhares de pessoas para a passagem do progresso burguês capitalista no Centro da cidade.

A Zona portuária foi um dos principais alvos das reformas e seus impactos foram profundos para a paisagem e para a população que habitava o lugar. O “bota abaixo” demoliu mais de seiscentas casas na região, a grande maioria coletivas, que abrigavam cerca de 14 mil pessoas, a grande maioria negros e imigrantes que se mantinham empregados da estivararia. Muitos desses homens e mulheres foram expulsos dos bairros da Saúde e Gamboa, indo se fixar nas ruas do entorno do Campo de Santana, Praça Onze, ou nos subúrbios que margeavam a linha férrea, ou nos morros que circundavam o centro (MOURA, 1996, p. 76).

O aumento da população favelada no Centro da cidade foi um dos efeitos das reformas, que a destruição do Cabeça de Porco anunciava. As demolições fizeram subir os aluguéis das habitações coletivas que restaram na área central, e para a população pobre tornava-se inviável pagar pela moradia. A alternativa se abria pelas encostas dos morros da cidade.

As casas empilhadas pelas subidas eram precárias. Não havia luz, nem saneamento, o chão do barraco era o mesmo da pedra e da terra do morro, as paredes e os tetos improvisados com ripas de madeira ou metal de descarte. Mas não havia impostos, taxas, nem senhorio, nem aluguel. Os morros onde subiam as casas eram próximos aos locais de trabalho, ou das estações do transporte ferroviário e, por isso, uma alternativa possível ao proletário expulso do Centro.

A cidade se modernizava e se embelezava, as favelas eram pontos de contradição, pelo menos, do plano urbano higienista. Os barracos eram erguidos diante dos olhos e do silêncio complacente das autoridades. Não havia saneamento, como eram precárias nas habitações coletivas. Então, porque deixar as favelas crescerem? Roberto Moura nos oferece uma pista

A massa de trabalhadores era necessária para as indústrias mais próximas do Centro, para o comércio e serviço doméstico das casas da Zona Sul. A favela era a resposta pragmática não só dos seus moradores mas da própria municipalidade, porque a prefeitura confiava que a vacina e as novas tecnologias sanitárias pelo menos reduziam os riscos para a cidade dos novos focos epidêmicos que se formavam. Ela sabia que aqueles que tinham sido empurrados para os morros estavam em condições ainda piores do que antes nas antigas cabeças-de-porco, isolados da cidade, sem luz, esgoto ou garantias. Uma forma anárquica e frontalmente condenada por toda a filosofia da reforma da capital, mas que na prática é aceita por políticos e cientistas. (MOURA, 1995, p. 85).

O pragmatismo de morar próximo ao trabalho não era exclusividade dos que construía os barracos, mas era também e, principalmente, das autoridades. A expulsão dessa população das áreas centrais para a periferia, ou a observância complacente dos doutores com o crescimento das favelas no entorno do Centro, se adequavam a nutrir a necessidade de mão de obra barata e de baixa especialidade para as casas comerciais, as obras do centro e as casas de famílias abastadas da Zona Sul. As casas coletivas ocupavam o espaço da dilatação burguesa. Para elas, os discursos científicos higienistas valiam e são exemplares na construção de uma cidade “limpa”. Nos morros recém ocupados, onde não havia a disputa pelo espaço, e ainda ajunta-se votos que poderiam alimentar o sistema oligárquico, e que portanto, o discurso higienista não era pronunciado. E assim, criava-se a cidade mediada pela segregação habitacional, que ao longo do século XX só se intensificou.

Palmo a palmo, os morros foram sendo ocupados. A zona do Porto onde nasceu a primeira favela, viu outras mais crescerem em seu entorno. A população sentia a exclusão. Não sem motivos, foi na zona portuária onde um dos principais focos de conflitos da Revolta da Vacina se estabeleceu, a Praça da Harmonia. Depois de controladas as barricadas, foi instalado um batalhão de polícia militar – talvez nesse momento, e de novo na zona portuária,

nasceu a ideia das UPP's - que se tornaram comuns nas favelas cariocas no século XXI, para vigiar o “perigo”.

As reformas também criaram novos aterros onde se abriram novas avenidas como a atual Rodrigues Alves que passou a abrigar os modernos armazéns, dando continuidade ao Porto e alargou outras ruas, como as atuais Rua Camerino e Sacadura Cabral. Os mapas nos ajudam a comparar dois períodos.

Figura 5 – Região portuária 1808-1812



Fonte: Abreu e Mattos (2007).

Figura 6 – Região portuária, 1910



Fonte: Abreu e Mattos (2007).

Por essas novas ruas abertas ou alargadas, a novidade reformista convivía com a tradição da cultura negra enraizada a partir do Porto. Ao longo do século XX, diversas reformas afetaram a região. A mais traumática foi a que abriu a Avenida Presidente Vargas acabando com a Praça Onze, obrigando o recuo do Campo de Santana, extinguindo ruas, destruindo habitações e, principalmente, dividindo por uma larga Avenida, a Pequena África. A Zona portuária estava espacialmente separada da Praça Onze.

Inaugurada em 1846, a Praça do Rocio Pequeno era uma das áreas abertas, livres e de respiro de um Centro da Cidade formado por ruas estreitas. Adornava-lhe ao centro, o chafariz de Granjean de Montigny, arquiteto que veio para o Brasil junto com a missão artística francesa em 1816, em pleno período joanino.

Figura 7 – Praça XI de Junho na década de 1930 com chafariz ao centro, antes da abertura da Avenida Presidente Vargas Augusto Malta



Fonte: <https://casuloabandonado.wordpress.com/2015/05/16/memoria-da-destruicao-rio-uma-historia-que-se-perdeu/>. Acesso em: 11 nov. 2021.

Ao longo do século XIX, já rebatizada de Praça XI de junho, e início do século XX, a região se integrava plenamente à Zona Portuária. Por laços religiosos, familiares ou econômicos, grupos de baianos negros e seus descendentes que habitavam a zona portuária, também se espalhavam pelas ruas do entorno da Praça XI. As atividades comerciais de venda de produtos artesanais, quitutes e oficinas, demarcavam a territorialidade negra na região. O aprendizado de ofícios, os segredos dos quitutes eram passados pelos mais velhos às novas gerações. Em depoimento, Cincinha, neta de tia Ciata, nos conta

Elas todas sabem fazer doce, a gente aprende de tudo. Elas diziam pra gente: ‘amanhã quando casar, se tiver um fracasso com o marido, não precisa pedir ao vizinho nem a parente, é só fazer qualquer coisa pra ganhar dinheiro’. (...) Cada um nas suas casas, os que iam nascendo não sabiam ainda e ia-se ensinando. Não deu tempo de saber muita coisa não (...). (MOURA, 1995, p. 96).

O papel feminino na manutenção das tradições e no sustento da prole estava longe da subserviência que se exigia das mulheres negras em uma sociedade que as estigmatizava, inclusive como mucamas que deveriam servir sexualmente seus patrões no trabalho doméstico. Muitas tinham seus negócios, como a própria Ciata, com o seu comércio de doces.

Desde a grande obra de Pereira Passos, que deixou o poder em 1906, a cidade ainda conviveu com os grandes planos de reordenação urbanística. Todos foram excludentes com a população do Centro do Rio de Janeiro e priorizaram a crescente Zona Sul carioca, fato duramente criticado por Lima Barreto, testemunha ocular da segregação espacial da cidade, que para ele era inconcebível.

Não se compreende que uma cidade se vá estender sobre terras combustas e estéreis e ainda por cima açotadas pelos ventos e perseguidas as suas vias públicas pelas fúrias do mar alto... não há erro, o que há é especulação, jogo de terrenos, que são comprados a baixo preço e os seus proprietários procuram valorizá-los num ápice de tempo, encaminhando para eles os melhoramentos municipais. Todo o Rio de Janeiro paga impostos, para que tal absurdo seja posto em prática (...). (SANTOS, 1983, p. 125).

Lima Barreto denuncia em sua crônica a especulação que a cidade sofria com o “jogo de terrenos comprados a baixo custo” e posteriormente valorizados, com o poder do erário público, para satisfazer investidores. As reformas que se seguiram à de Pereira Passos nos anos 1910 e 1920, criaram cada vez mais regras, normas e exigiam licenças que foram paulatinamente diminuindo o comércio popular, de barracas e ambulantes de origem negra no Centro.

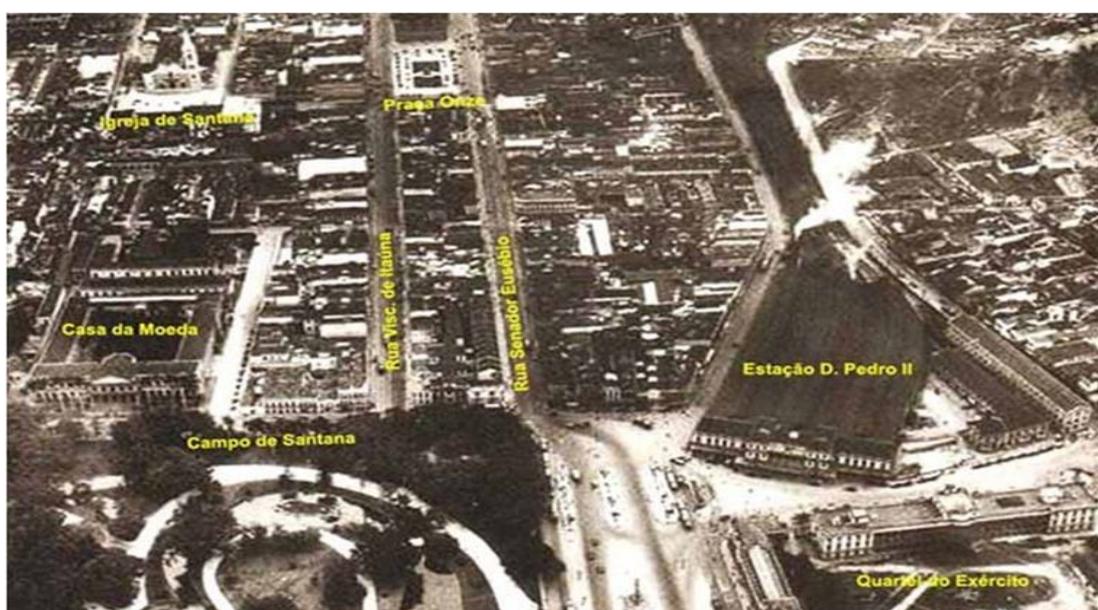
Mas, por mais que as administrações públicas tentassem, a cultura negra ali estava amalgamada. Exemplo disso foi o surgimento da música popular, produto das inúmeras fusões de culturas negras, trazidas e misturadas nas caldeiras baianas. Os batuques que dão origem ao samba estavam ali, nas casas e nos terreiros das Tias Baianas, desde a Pedra do Sal à Praça XI. João da Baiana, músico pandeirista de talento, que viveu esse período nos fala

As nossas festas duravam dias, com comida e bebida, samba e batucada. A festa era feita em dias especiais, para comemorar algum acontecimento, mas também para reunir os moços e o povo ‘de origem’. Tia Ciata, por exemplo fazia festa para os sobrinhos dela se divertirem. A festa era assim: baile na sala de visitas, samba de partido alto nos fundos da casa e batucada no terreiro. A festa era de preto, mas

branco também ia lá se divertir. No samba só entravam os bons no sapateado, só a ‘elite’. Quem ia pro samba, já sabia que era da nata. Naquele tempo eu era carpina (carpinteiro). Chegava do serviço em casa e dizia: mãe, vou pra casa da Tia Ciata (...). Eu sempre fui responsável pelo ritmo, fui pandeirista. Particpei de vários conjuntos, mas era apenas para me divertir. Naquele tempo, não se ganhava dinheiro com samba. Ele era muito mal visto. Assim mesmo às vezes nós éramos convidados para tocar na casa de algum figurão. (MOURA, 1995, p. 115).

A cultura da Pequena África ia construindo a cultura que mais tarde viria a se definir como “cultura carioca” e que não se restringia ao gueto, já que “às vezes” eram convidados para a casa de algum figurão.

Figura 8 – O Centro antes da abertura da Avenida Presidente Vargas



Fonte: <https://diariodorio.com/historia-da-avenida-presidente-vargas/>. Acesso em: 21 nov. 2021.

A Praça XI foi testemunha de festas onde a cultura negra se encontrava, dos desfiles dos blocos e da primeira Escola de Samba, a Deixa Falar, fundada em 1928. Posteriormente, foi passarela para outras escolas, até que em 1932 o jornalista Mário Filho organizou o primeiro concurso competitivo de Escolas de Samba, também na Praça XI, lugar onde permaneceu por mais dez anos.

Na década de 1940, uma nova onda de “bota abaixo” tão autoritária quanto a do início do século XX, acabou com a antiga Praça XI. Em plena ditadura do Estado Novo, sob grande influência dos regimes nazifascistas europeus, uma via deveria representar a grandiosidade do Estado, e a eficiência dos automóveis. Não deveria ser uma rua de pedestres, nem da alegria. Seu traçado ligaria o Centro à Zona Norte, tendo como ponto de partida a Igreja imponente da Candelária. Ao longo do seu percurso um novo prédio da Estação Central do Brasil foi

erguido, onde os trabalhadores desembarcavam para o trabalho, tendo ao lado, o igualmente novo, prédio do Ministério do Exército, o Palácio Duque de Caxias. Os trabalhadores deveriam ser vigiados de perto.

Mesmo assim, a Praça XI, mesmo apartada pela Avenida Presidente Vargas, da Zona Portuária, se mantém pela tradição e reivindicação como território da Pequena África.

2.3 Da década de 1950 aos dias atuais

Na década de 1950, a cidade do Rio de Janeiro, ainda capital do Brasil, já havia perdido para São Paulo o título de praça mais industrializada do país, mas a cidade se verticalizava de forma inédita, principalmente nos bairros centrais e da Zona Sul carioca. Os transportes que interligavam as vias da cidade, iam sendo gradativamente modernizados. No lugar dos antigos bondes elétricos, os ônibus com motor a combustão e os automóveis das classes mais contempladas começavam a encher as ruas, além disso, os trens que se eletrificavam encurtando o tempo de viagem até os subúrbios do Rio. Tudo se transformava na velocidade de “50 anos em 5”.

A Zona Portuária, alvo de diversas intervenções urbanas, foi-se desmembrando, cortada por novas vias que separavam a Praça Mauá dos bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo e Praça XI. O isolamento espacial da região ajudou a manter a arquitetura antiga de seus prédios e casarões que ainda hoje, formam uma das rugas da cidade, fato que se confrontava com os edifícios cada vez mais altos erguidos pelo Centro e Zona Sul. Os grandes guindastes do Porto que começaram a ser instalados desde o início do século XX eram, na metade do mesmo século, parte integrante da paisagem com suas imensas torres, e indicavam a diminuição da necessidade da mão de obra estivadora. A cidade via a modernização de espichar para o alto, se verticalizando e sombreando os sobrados da Zona portuária, mas onde a tradição negra se mantinha viva na região.

A desvalorização imobiliária na década de 1950 da Zona Portuária, isolada da Cidade Nova pela Avenida Presidente Vargas, apartada do mar pelos aterros nas sucessivas obras do Porto, atraiu novamente, para o entorno da Pedra do Sal, uma população negra remanescente das tradições religiosas e culturais da região, que foram espalhadas pela cidade pelas sucessivas obras no Porto desde o início do século XX.

Antigos prédios vazios administrados pela Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência (VOT), de forma irregular, e por isso motivo de disputa judicial, começaram a ser ocupados. Atraídos pelos baixos aluguéis cobrados, o entorno da Pedra do Sal e o Largo de São Francisco da Prainha, voltava a receber descendentes dos antigos ocupantes, e as tradições negras se revitalizavam. Em 1951, foi fundado, por trabalhadores do Porto e moradores da região ligados às tradições afrodescendentes, o Afoxé Filhos de Gandhi do Rio de Janeiro, apenas dois anos depois da fundação do primeiro bloco de afoxé criado em Salvador, na Bahia. Sua sede foi instalada na Rua Camerino 6 e 7, atestando novo fôlego e revitalização que as antigas tradições negras voltavam a ganhar na região. Até hoje, a sede do bloco permanece no mesmo lugar.

No entanto, essa revitalização das tradições negras, nunca apagadas, baseadas na religião, nos ritmos, na comida e nas festas, alicerçadas desde que o Valongo se transformou no ponto de desembarque de escravizados e que ganhou força e novo fôlego com os “novos” moradores que retomavam a região, a partir da década de 1950, e que transformavam a região num autêntico quilombo urbano, começou a incomodar um vizinho próximo.

Dona Tereza, uma das moradoras que se assume como remanescente de quilombo, hoje [2007] com cerca de 80 anos, veio, da Baixada Fluminense, morar com a avó e a tia em uma casa na Rua Mato Grosso, próxima a Pedra, quando tinha 19 anos. Ela se lembra do que chama de ‘festas de preto’ na Pedra do Sal, ‘coisas da escravidão’, com as rodas e danças de pé no chão e saia rodada, em que participavam ‘filho, filha, vó, neta’, moradores na área ou vindos dos bairros e favelas do Rio com os quais mantinha contato (Mangueira, Serrinha, Caxias, etc.). (...) Segundo seu depoimento, a tia trabalhava para a VOT e morava de graça na referida casa. Quando a tia faleceu, D. Tereza foi procurada pelos advogados da Irmandade que lhe pediram para sair da casa, mas lhe ofereceram outro imóvel, no em torno da Pedra, mediante contrato. Mudou-se para a Rua de São Francisco da Prainha. Diante do aumento do preço do aluguel incorporou-se à luta quilombola. (ABREU; MATTOS, 2007, p. 64-65).

O depoimento de D. Tereza para o “Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal”, nos remete à política que foi sendo aplicada pela VOT para as habitações sob seu controle. Há neste depoimento algumas questões embutidas que nos abre um fio para tentar compreender o conflito que em nossos dias permanece, entre as tradições quilombolas, que caracterizam a região, e a presença da VOT, ambas igualmente seculares, mas que representam lados opostos na construção do discurso hegemônico.

Por um lado, a Igreja, hegemônica e detentora dos imóveis e da pressão pelo aumento dos aluguéis que desembocam num novo e crescente processo de expulsão e gentrificação da região do entorno da Pedra do Sal. Por outro lado, a população negra, por excelência contra-

hegemônica, e inquilina do poder. Inegável que este processo também encontra a questão religiosa, já que a Pedra do Sal é um território que historicamente é consagrado às religiões de cultos afro-brasileiros. Ali, surgiram os primeiros terreiros de candomblé, trazidos pela diáspora baiana, como já mencionamos anteriormente. Não é difícil compreender que a especulação imobiliária conduzida pela VOT, assumiu uma dupla função. Mas, como (re)existir é missão da contra-hegemonia, sigamos em frente.

Nas décadas de 1960 e 1970, o Viaduto Elevado da Perimetral encobriu sob suas vigas de aço e marquises de concreto, a Avenida Rodrigues Alves, a Praça Mauá e boa parte da região Portuária, consagrando a fragmentação dos bairros da antiga Zona do Porto. Não Bastassem os edifícios, uma enorme via suspensa que ligava o Caju ao Aterro do Flamengo, legava indiferença à Pequena África. Os ocupantes dos automóveis que transitavam pela via elevada, não a viam, mas as tradições ali se mantinham. Ao longo de seus cinco quilômetros e meio, o viaduto elevado não deixava que os turistas que chegavam pelo Porto vissem a cidade, nem quem estava na cidade tivesse uma visão livre da Baía da Guanabara. Um gigante de concreto e aço que desafogava o tráfego e afogava a paisagem da região.

Neste mesmo período surgiu o movimento que reivindicava a Pedra do Sal como área quilombola. Em 20 de novembro 1984, o Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) tombou da região como Quilombo Pedra do Sal, por sua importância religiosa, cultural e simbólica da cultura e da identidade negra na região.¹⁵

No entanto, o tombamento foi apenas mais um passo e não se constituiu no controle da região pela população que se identifica como quilombola, moradores do entorno da Pedra do Sal. Foi preciso que se organizassem novas instituições e manifestações e em 2004 foi criada a Associação dos Moradores do Quilombo Pedra do Sal (ARQPEDRA), que reúne os moradores da região que lutam contra as desapropriações e expulsões da população remanescente das tradições negras.

¹⁵ INEPAC. Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro. Documento do Processo de tombamento da Pedra do Sal. Número 53/E-18/300048/1984.

Figura 9 – Viaduto Elevado da Perimetral, trecho sobre a Praça Mauá



Fonte: <https://vejario.abril.com.br/cidade/interdicoes-complicam-transito-da-zona-portuaria/>. Acesso em: 05 dez. 2021.

Na segunda década do século XXI, o Rio de Janeiro se tornou palco de dois grandes eventos. A cidade foi uma das sedes da Copa do mundo de futebol masculino de 2014 e também foi das Olimpíadas de 2016. Para tais eventos, a cidade mais uma vez foi alvo de um grande projeto urbanístico que mais uma vez transformou a Zona Portuária em alvo das intervenções. A maior delas, a demolição do Viaduto da Perimetral, seguida da remodelação do Porto, chamado agora de Porto Maravilha e Corredor Olímpico, onde inclusive, a Pira Olímpica foi instalada em frente à Igreja da Candelária.

No curso das obras compreendidas na prefeitura de dois mandatos de Eduardo Paes (2009-2016) foi redescoberto o Cais do Valongo (2011) e reurbanizada a Zona portuária. Os dois fatos combinados lançaram luz à Pequena África. Em primeiro lugar, por reforçar a gentrificação que valorizou os aluguéis se transformando em mais um fator de expulsão da população da região. Em segundo lugar, por revitalizar a região, retirando o polêmico viaduto da perimetral, um cobertor de concreto, e criando corredores de passeio. A área portuária foi tomada de visitantes, na qual muitos, buscam conhecer a história do lugar, além de frequentar bares e o samba da Pedra do Sal.

No entanto, a revitalização não trouxe consigo o reconhecimento definitivo da Pequena África como um lugar de memória da população negra que desde o século XVIII se consolidou na região. Ao contrário, as disputas pelo espaço e pela memória têm afastado cada vez mais os antigos moradores, remanescentes das tradições negras, por vezes, em meio à violência que tais disputas por território se caracterizam.

Hoje, quem vai à Pequena África se depara com festas, eventos, bares e restaurantes que lhe dão visibilidade, que são frequentados por um público diverso, mas que, em sua grande maioria não identifica, nem reconhece a região como uma área quilombola. O desafio é transformar essa visibilidade, apenas turística e econômica, em força de luta pela preservação do espaço identitário de memória afrodescendente com toda sua carga de signos.

Algumas questões precisam ser melhoradas pelo poder público naquele espaço. Por exemplo, não há espaços de reconhecimento das atrocidades perpetradas pela branquitude colonial, através do tráfico negreiro, ou espaços que contemplem com nobre apreço à estética e cultura do povo negro, que ali se edificou. Do mesmo modo, é preciso deixar de privilegiar os discursos colonizadores por meio de honrarias aos algozes dos povos pretos e indígenas. A produção do apagamento das memórias negras consiste em duas matrizes de silenciamento que operam em conjunto: uma é a contenção de ambientes memoriais do holocausto negro e indígena ou da resistência, sabedoria e lutas desses povos; e outra pelo desenvolvimento de mitos e ideologias coloniais que fustigam a realidade gritante das desigualdades promovidas pelo racismo brasileiro.

Figura 10 – Demolição do viaduto da perimetral para revitalização da zona portuária 24 nov. 2013



Fonte: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/11/fotos-demolicao-do-elevado-da-perimetral-.html>. Acesso: 15 nov. 2021.

3 METODOLOGIA: PISANDO NAS PEDRAS DO CAIS

Os ossos de nossos antepassados
colhem as nossas perenes lágrimas
pelos mortos de hoje.

Os olhos de nossos antepassados,
negras estrelas tingidas de sangue,
elevam-se das profundezas do tempo
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas
e a qualquer descuido da vida
a morte é certa.

A bala não erra o alvo, no escuro
um corpo negro bambeia e dança.
A certidão de óbito, os antigos sabem,
veio lavrada desde os negreiros.

Certidão de óbito, Conceição Evaristo

É necessário pisar as pedras do Cais do Valongo sem medo do quão profundo e salgada sejam as águas das memórias passadas, principalmente para a população afrodescendente na qual a certidão de óbito veio lavrada desde que os negreiros rasgavam as águas do Atlântico Sul, tal como afirma com dor e razão, Conceição Evaristo. Para estes, negros afrodescendentes brasileiros, rememorar é preciso, viver não é preciso!

Nas próximas páginas, justifico, descrevo e defendo o trabalho de campo pela Pequena África, patrimônio mundial reconhecido pela UNESCO, da diáspora africana, como meio didático e potencializador da memória negra e afrodescendente brasileira. Lugar, por excelência e história, com potencial problematizador do passado e de questões do presente, que exigem urgência de debates.

A velocidade das transformações em que hoje se inserem e se aproximam as sociedades, as diversas mídias, as novas tecnologias que fazem a circulação de informações serem instantâneas têm ajudado a consolidar novos paradigmas e repensar conceitos no

dinamismo das mudanças sociais e políticas. Essa situação presente busca diálogo com o passado e cada vez mais, ouve o que antes era propositalmente marginalizado por uma perspectiva oficial da memória e da definição de patrimônio, conforme abordado anteriormente, quando tratei da construção da identidade nacional brasileira na segunda metade do XIX e no Estado Novo varguista.

Os grupos silenciados, subalternizados e empurrados para as margens desta construção identitária oficial, idealizada pelo Estado e seus organismos burocráticos ao longo dos séculos, em algum momento buscariam a reparação, uma justiça social e epistemológica com base nas questões que estão postas no presente momento. Como nos fala Walter D. Mignolo, quando afirma que é das margens construídas pelo discurso hegemônico que ocultou histórias, que a resistência exigente de reparação deve vir (MIGNOLO, 2017). Desejamos que seja impávida, e trabalhamos para que seja infalível.

Hoje, encontramos-nos em meio a uma batalha pela memória, que em determinados momentos é subterrânea, onde grupos de orientação mais conservadora fazem uso dos meios tecnológicos para influenciar, descaracterizar, desmemorializar, tentando impor uma verdade subvertida.

Não são poucos os casos recentes de veiculação de informações, via redes sociais múltiplas, que têm como objetivo questionar ou até mesmo negar fatos históricos, geralmente relacionados à cultura afrodescendente ou a dos povos originários, apresentando para tanto inúmeras vezes, vídeos e textos de origem duvidosa, de uma cientificidade questionável, ou mesmo inexistente, que deturpam fatos criando versões, narrativas próprias, para negar, dentre outros fatores, a história do outro, ou mesmo perpetuar mitos como a democracia racial, justamente para encobrir o racismo posto em nosso cotidiano. Situar a origem do poder de capilaridade e de fácil aceitação entre alguns grupos sociais nos dias atuais dessas informações é uma tarefa difícil a ser mapeada, mas uma de suas raízes com toda certeza reside no processo colonial.

Neste passado recente, o rito do batismo católico com um nome cristão era, via de regra, a porta de entrada para o esquecimento do passado ancestral e negação de suas tradições para negros e indígenas, posto que o batismo, além da carga simbólica implícita, não trazia consigo o direito ao sobrenome. Ou seja, o momento inicial da vida de um escravizado começava com o rompimento com seu passado de tradições sociais, religiosas e genealógico, lhe negando a identidade, pelo simples, e ao mesmo tempo complexo gesto de se lhe tirar o nome. Em que pesem as relações dialéticas de dominação e resistência, que foram muitas e de formas variadas, a violência de imposição e sobreposição de valores culturais foi hegemônica,

a ponto de cantigas infantis ainda assombrarem crianças como o “boi da cara preta” que pega aquelas que têm medo de careta.

Recorro novamente a Walter Mignolo, que chama esse processo de diferença colonial. Segundo este conceito, as diferenças culturais foram transformadas em valores hierarquizados, uma estratégia, forma usada antes e agora, de maneira fundamental para rebaixar regiões e populações, soterrar histórias locais com valores e tradições europeias que se constituíram como universais (MIGNOLO, 2017). Por esse método classificaram-se e ordenaram-se as memórias, histórias, tradições que mereciam ser contadas, ao mesmo tempo em que se determinavam aquelas que deveriam ser esquecidas. Desta forma, construía-se a imagem do “outro” como o sujeito do atraso, da irrelevância, o lado oculto, ao mesmo tempo em que se criava o sujeito desenvolvido, capacitado, superior, o branco europeu patriarcal iluminado pela modernidade. Eis aí um dos pilares de sustentação da negação das tradições dos povos subalternizados.

O corte das relações de dominação política com as antigas metrópoles ibéricas, e a conseqüente construção dos Estados independentes nas Américas durante os oitocentos, e posteriormente não foi suficiente nem foi construído para mudar esse quadro. No Brasil, a elite branca detentora dos meios de poder político-jurídico, do controle econômico do trabalho e do saber (cultura superior), autoproclamada herdeira dos valores civilizatórios eurocêntricos, fez perpetuar o passado colonizado. A colonialidade descortinada, espelhada nas permanências impostas pelo colonialismo, notadamente a escravidão sedimentou o discurso racista que organizou a sociedade e ensejou a vontade cada vez maior de embranquecimento de valores, regras, memórias, histórias, e por que não dizer, de fenótipo.

Para os grupos subalternizados, essas permanências se constituíram na continuidade da perda da ancestralidade já que, por medo, vergonha, ou mesmo a necessidade de sobreviver, adaptavam-se à sociedade branca e seus valores, reforçando o desquite com a memória ancestral. As conseqüências deixam marcas até nossos dias. Esse processo sistematizado de apagamento construído sob o signo do racismo, idealizado pela modernidade/colonialidade, é facilmente percebido hoje nas artes, literatura, economia, representação política, produção acadêmica, nas leis e na justiça, onde poucos negros e indígenas ocupam postos ou lugares de destaque.

No caso da Justiça, além da pouca representatividade, ainda se relega aos grupos subalternizados os tribunais de rua, onde negros ou indígenas são sempre os primeiros ao desrespeito, tratados como suspeitos, acusados e julgados e, por muitas vezes, condenados sem provas, se transformando nas maiores vítimas da violência cotidiana.

A não representação de negros e índios no passado nas esferas de construção de poder, sejam elas presidências de corporações, academias, instituições políticas ou jurídicas, dentre outros, faz com que a memória coletiva desses povos continue destinada ao esquecimento. O modo operante de raízes coloniais de apagamento da memória, que agora também contam com recursos tecnológicos capazes de disseminação instantânea, continua com as mesmas intencionalidades: inferiorizar, anular, racializar e criminalizar.

Esse memoricídio (BÁEZ, 2010, p. 288), ou seja, a intencionalidade no apagamento da memória, seja ela tangível ou não tangível, material ou imaterial de povos dominados, e que se constrói a partir da diferença colonial é, em grande parte, responsável por inviabilizar ou excluir dos espaços urbanos os bens memoriais construídos pelos séculos de resistência e produção de conhecimento dos povos subalternizados, ignorados pelo dominador.

O pesquisador Leandro Aparecido Fonseca Missiato, abordando o tema, e baseado no conceito de memoricídio de Fernando Báez, nos conta que o memoricídio:

(...) É uma prática incursa nas vontades e projetos coloniais que se recusa a incorporar os bens dos povos colonizados nos espaços memoriais das sociedades. Enquanto prática efetiva de assassinato de memórias dos povos subalternizados, é uma realidade possível graças à ampla e capilarizada rede de dispositivos e tecnologias que atuam para o esquecimento de memórias sociais. Sua execução depende, desse modo, das assimetrias impostas pelas relações de poder que garantem a pessoas e instituições o poder de determinar que memórias sobreviverão, bem como aquelas que serão esquecidas. Portanto, o memoricídio é uma política do esquecimento executada pelo poder colonial contra os povos colonizados. (MISSIATO, 2021, p. 260).

Mesmo manifestações artísticas como o samba, vinculado às raízes negras, que a partir da década de 1930 foi retirado da marginalidade e aceito como contributo na construção de uma identidade nacional, hoje é comumente questionado e relacionado ao mundo da criminalidade ou da contravenção, como é o caso das Escolas de Samba. Coisa que por extensão, tem acontecido mais recentemente com o funk e com o *rap*, expressões que têm sido depreciadas constantemente por sua forma e conteúdo. Ato contínuo aos laços coloniais, de negar o outro.

Neste sentido, é comum que monumentos, memória e patrimônios ligados às culturas/identidades africanas ou indígenas não existam, ou se existem não merecem os mesmos destaques que outros patrimônios herdados da cultura embranquecida. Não raro, mesmo que patrimônios ligados à cultura africana ou indígena lhes seja dado o merecido destaque, são alvos preferidos a serem atacados, depredados, enquanto outros, símbolos da dominação, representantes das atrocidades coloniais e da colonialidade, da dor e do

sofrimento de povos negros e indígenas, continuam imortalizados e erguidos com esmero, dos mais nobres traços de estética artística. A negação para existência ou valorização de patrimônios que contemplem a memória dos povos subalternizados, é uma forma de perpetuar o apagamento e pavimentar o caminho que consolida o mito da superioridade cultural epistêmica branca.

Este contexto traz a necessidade de uma abordagem mais comprometida e engajada sobre o patrimônio e, principalmente, daquele que em meu trabalho denomino de patrimônio contra hegemônico. Nesse sentido, o fazer pedagógico e a história como disciplina em sala de aula ou no trabalho de campo têm suas contribuições.

As diversas dificuldades que vão desde a diminuição de carga horária na escola e o policiamento ideológico que as Ciências Humanas têm enfrentado no cotidiano escolar, além de material didático não adequado ao cumprimento das Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 demonstram o quanto a disciplina de História, no currículo formal da educação brasileira, necessita de metodologias que possam abarcar as diversas histórias subalternizadas, cuja herança e seus descendentes estão sentadas e representadas nas carteiras escolares, e nas cadeiras que formam o mobiliário do chão da escola. Do gestor aos funcionários, alunos, professores e responsáveis, é imperativo que se vejam e se identifiquem como portadores dessa herança.¹⁶

São negros, índios, brancos, pardos, as mais diversas matrizes, que também são alunos, professores, agentes educativos, responsáveis. Nesse ambiente de diversidade, compreendemos então, que um dos objetivos da escola deveria ser o de buscar um meio de integrar uma educação patrimonial e a construção de memórias e histórias contra hegemônicas ao projeto pedagógico escolar, baseado na premissa de conduzir todos os envolvidos a se apropriar e valorizar heranças culturais que formam a cultura e as diversas identidades do povo brasileiro, atentos aos conceitos potencializadores que o cotidiano nos oferta tão corriqueiramente.

Portanto, o método proposto em meu trabalho é fazer das aulas de campo um meio de contato direto de alunos e demais envolvidos no processo de ensino-aprendizagem com o patrimônio material ou imaterial, com esses lugares de memórias contra hegemônicas, contribuindo dessa forma para a consolidação do conhecimento quer hegemônico ou contra hegemônico, e a desmistificação de preconceitos que possam existir com determinado segmento étnico ou de gênero.

¹⁶ Refiro-me principalmente às mudanças que a BNCC provocará no ensino de Ciências Humanas.

Religar tradições, restabelecer conexões, traçar continuidades com evidências mediadas pelo tempo, são também objetivos a serem perseguidos por minha pesquisa.

Conforme nos contam as professoras Iamara da Silva Viana e Juçara da Silva B. de Mello (2013) em artigo, diante das dificuldades enfrentadas pela disciplina História, a educação patrimonial pode ser um meio facilitador e de ampliação da compreensão de conteúdos formais complexos por sua distância temporal à medida que possibilita o contato com bens do seu próprio universo cultural, permitindo a construção de uma memória identitária.

Numa realidade em que a carga horária reservada à disciplina História já se apresenta reduzida, faz-se necessário elaborar formas dinâmicas e eficazes de relacionar a educação patrimonial aos conteúdos canônicos. Sobretudo, porque essa relação favorece a criação de pontos de contato com o universo cultural dos alunos, permitindo a apreensão significativa de assuntos considerados de difícil compreensão, por sua distância no tempo e no espaço, pois que apropriados pelos discentes a partir de suas referências culturais. Na medida em que tais referências são conhecidas, a memória torna-se refletida, as lembranças se tornam experiências permitindo melhor compreensão da natureza histórica dos acontecimentos, contribuindo na formação cidadã dos educandos. (VIANA; MELLO, 2013, p. 50).

No caso específico de minha proposta, a valorização do patrimônio do Sítio Histórico da “Pequena África”, exposto em um dos principais corredores da cidade, a zona portuária, onde muitas pessoas passam e não sabem, ou sequer imaginam, a importância do Cais do Valongo e seu entorno. Esse lugar que expressa o desembarque de milhões de homens e mulheres escravizados, trazidos ao Brasil em condições de semimortos, mas que se tornaram-se resistentes e combativos, contribuindo como uma parte importante de nossa identidade nacional. As memórias ali descortinadas nos obrigam a (res)significar o espaço que apresenta-se como permanência de uma história de dor do povo negro, mas que nem por isso, não resistiu e não foi protagonista de sua história.

Parte da metodologia proposta em minha pesquisa, como já descrito na introdução desta pesquisa, é utilizar o trabalho de campo como forma de alcançar uma educação patrimonial. Mas, acima de tudo, incentivar um empoderamento identitário de grupos subalternizados e vítimas do escravismo, do patriarcado e do colonialismo, para isso, usando um roteiro pré-estabelecido no sítio arqueológico da Pequena África.

O roteiro pode ser aproveitado como base para diversos conteúdos, que compõem os currículos de oitavo e nono anos do ensino fundamental II, bem como os segundo e terceiro anos do ensino médio ou outros segmentos. Diversas são as temáticas que permitem essa interseção, tais como: diáspora africana e economia na América Portuguesa; relações sociais e

inter-raciais no período colonial, imperial e republicano; patrimônio material e imaterial, cultura negra; história da cidade do Rio de Janeiro com ênfase na expansão do tecido urbano, ou outras tais, como nas múltiplas reformas urbanas vividas pela região.

O itinerário proposto pretende ser uma ferramenta pedagógica que amplie o uso do patrimônio, como resultado de uma construção social, onde os saberes e interesses sobre as manifestações culturais, as memórias e identidades de origens africanas dessa região, sejam conhecidas e valorizadas, daí a importância da educação patrimonial, como explica Medeiros e Surya:

A educação patrimonial é um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no patrimônio cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. Significa tomar os objetos e expressões do patrimônio cultural como ponto de partida para a atividade pedagógica, observando-os, questionando-os e explorando todos os seus aspectos, que podem ser traduzidos em conceitos e conhecimentos. (MEDEIROS; SURYA, 2012, p. 299).

Em minha proposta metodológica, a educação patrimonial se alinha ao ensino de história e da cultura afro-brasileira, onde os patrimônios material e imaterial da Pequena África pode nos permitir ter contato com vestígios do passado e ainda contribuir para o pleno exercício das Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 que tornaram obrigatório essa área de conhecimento. No entanto, ainda enfrentamos muitos obstáculos na sua efetiva implementação, inclusive pela limitada produção de materiais didáticos voltados ao ensino das tradições, especialmente, africanas no Brasil.

Partindo da sala de aula, podemos formular diversas questões como ponto inicial de pesquisa para a aula de campo, como o exemplo seguinte: O que o patrimônio da Pequena África pode nos ensinar sobre a resistência negra à escravidão no Brasil?

Respondendo à pergunta, concordo com a professora e pesquisadora Verena Alberti que entende que o ensino de história deve ser direcionado através de questões que estimulem no educando a vontade de respondê-las através da pesquisa, logo:

A ideia de orientar o estudo por questões de pesquisa é fundamental na prática do ensino de história e deriva da convicção de que o aprendizado efetivo só ocorre se os alunos tiverem diante de si uma questão que precisam resolver, em vez do professor lhes 'ensinar' a 'receita do bolo' fornecendo junto todos os ingredientes. (ALBERTI, 2010, p. 94).

Desta forma, partindo da sala de aula com questões formuladas, proponho um roteiro onde os alunos possam ser instigados à investigação, tendo os lugares visitados como fontes

ampliadas de suas pesquisas, onde eles possam indagar sobre as diversas camadas temporais e os múltiplos significados desses locais, tão relevantes da história afro-brasileira.

Nossa experiência docente com as saídas em pesquisa/aula de campo nos confrontou conceitualmente com espaços de educação formal e espaços de educação não-formal. Usando como referência os textos de Maria da Glória Gohn, situamos como espaço formal de ensino a escola, que é organizada por regras, certificações e delimitações fundamentadas em leis e parâmetros de educação. Já os espaços não-formais são aqueles que fazem parte da vivência dos educandos, mas que são fora da escola, porém com a intencionalidade da comunicação fixando objetivos, sistematizações de conteúdos, sem a regularidade da escola, às vezes, com certificações e ampliando conteúdos trabalhados em sala de aula (GOHN, 2006).

Por vezes, a compreensão dos espaços não-formais de educação se estabelece como se estes espaços fossem completamente alheios aos espaços formais, ou quando não, até concorrentes, e visto por esse prisma, a aula de campo é reduzida ao simples “passeio”. Tal fato decorre de uma equivocada visão, que reduz a compreensão dos espaços educativos ao seu recorte puramente físico, esquecendo que mesmo a escola, quando aberta e ocupada pela comunidade com atividades diversas voltadas à complementariedade de formação do educando, se transforma num espaço não-formal de educação pelas atividades extraclasse, como já afirmamos.

Diante desse fato, reitero a importância do trabalho de campo e de forma mais específica, tendo como objeto o patrimônio contra hegemônico da Pequena África, como uma área que contribui para que os sujeitos, e no caso, os alunos, possam dialogar com uma concepção historiográfica e outras naturezas, que lhes possibilitem compreender, se familiarizar, fortalecer identidades e construir pontes entre o conteúdo formal – muitas vezes reduzido pelos livros didáticos ou aulas expositivas tradicionais. – e o não formal, lugares para além dos muros escolares, mas onde também se pode produzir conhecimento de forma intencional.

Portanto, minha proposta é combinar os espaços educativos no sentido da complementariedade formal/não-formal/formal, pois parto da escola, tomo o patrimônio urbano como área de experiência e alargamento da perspectiva do conteúdo e retorno à escola para discussão e análise dos resultados em prol do empoderamento identitário de memórias e histórias outras¹⁷ ou contra hegemônicas.

¹⁷ Refiro-me às histórias negligenciadas nos manuais didáticos de história que relegam a reduzido ou nenhum espaço a algumas personagens, documentos, patrimônios materiais e imateriais, religiosidade entre outros aspectos das culturas negras, afro-brasileiras e dos diversos povos indígenas.

Nesse retorno ao ambiente escolar, como forma de avaliação não apenas do aluno, mas também do método proposto em minha pesquisa, os educandos serão entrevistados e levados a materializar a experiência de campo por meio de textos, imagens vídeos ou mesmo *podcasts*.

Como produto pedagógico, minha pesquisa se propõe a elaborar um roteiro detalhado do Sítio da Pequena África cujo esboço já existente e que encaminho em anexo a esse projeto. Minha intenção é que este roteiro sirva como material pedagógico voltado para docentes que queiram desenvolver projetos ligados à temática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PEQUENA ÁFRICA E BACURAU: SE FOR, VÁ NA PAZ!

Chegamos ao texto final desta pesquisa. De forma clássica, nesta parte, costuma-se amarrar o que foi dito nas páginas anteriores, como uma espécie de resenha que apresente os resultados depurados. Minha pesquisa é sobre a apresentação e análise de um roteiro na Zona Portuária da Pequena África, lugar que apresenta o patrimônio contra hegemônico, por natureza e resistência, de identidades e memórias afrodescendentes brasileiras. Para isso, me servi dos pressupostos do pensamento decolonial. O que foi previamente planejado para este espaço, seria descrever os resultados apurados junto aos alunos, após a realização do trabalho de campo, onde o roteiro seria aplicado. Desta forma, analisaria como os estudantes lidaram com o projeto e de que forma sua aplicabilidade pode ajudar/contribuir para uma educação antirracista que contemple os aspectos previstos nas leis que determinam e normatizam os estudos da cultura afrodescendente brasileira no currículo escolar.

No entanto, as consequências decorrentes da pandemia e as medidas de segurança sanitárias que suspenderam as aulas presenciais em todas as redes, inviabilizaram a aplicação do roteiro. Sem esses dados, decidi assentar novas pedras pelo cais, me mantendo dentro do caminho decolonial. Para isso apresento uma conclusão metafórica entre alusões ao filme Bacurau e a Pequena África.

Pequena África e Bacurau: se for, vá na paz!

Em uma das sequências do filme “Bacurau”,¹⁸ de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, lançado em 2019, dois forasteiros motociclistas brancos e brasileiros (citados assim na descrição dos personagens constante na ficha técnica do filme) interpretados pelos atores Antônio Saboia e Karina Teles, se encontram reunidos em uma sala, sentados à mesa, com um grupo de estrangeiros que planejavam caçar, munidos de armas de fogo, numa espécie de safari, os moradores de Bacurau - um pequeno povoado localizado em alguma parte da região Nordeste do Brasil.

¹⁸ BACURAU. Direção e roteiro de: Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles – produção Emilie Lesclaux, Saïd Bem Saïd, Michel Merkt. SBS Production, CinemaScopio, Globo Filmes, Brasil; França, 2019. 130 min, son., color.

Momentos antes da cena em torno da mesa, o casal de brancos sulistas com roupas coloridas, entrava no povoado de Bacurau em suas motocicletas. A missão: uma breve sondagem sobre as repercussões do corte do sinal *wifi* que deixou os moradores isolados, sem contato com outra localidade e a própria cidade sem localização por “GPS”. Desaparecida do mapa! Uma das medidas que antecederiam o massacre arquitetado pelos estrangeiros sobre o povoado: Invisibilizá-los!

Motocicletas estacionadas, o casal é cercado por moradores que reclamavam a ausência do sinal e que estranharam uma presença forasteira inesperada. Os dois entram em um bar do povoado onde se encontravam a proprietária e seu filho, uma criança. O olhar de superioridade no semblante dos dois é destacado na cena, sublinhando certo desprezo pelo lugar, produtos expostos naquele estabelecimento e a população. Num breve diálogo com a proprietária do bar, a mulher motociclista pergunta à moradora:

- Quem nasce em Bacurau é o que, hein?
- É gente! Responde de pronto, a criança.
 - E Bacurau, é o que? Pergunta novamente a motociclista.
 - É um pássaro. Responde a proprietária.
 - Passarinho? Está em extinção? Retruca a motociclista, salientando o diminutivo.
 - Não é passarinho não! Tem muitos por aí. Sai de noite. É pássaro, e é brabo!

Ao saírem do bar, uma moradora convida-os a conhecer o museu de Bacurau. Era uma pequena casa que reunia fotos e biografias de antigos moradores, armas velhas e demais objetos que preservavam a memória e a identidade do lugar e contavam a história de resistência e resiliência do povoado. Sem surpresas, os forasteiros se negam a conhecer o referido museu.

Um cantador com sua viola se aproxima do casal forasteiro, criando repentes engraçados sobre a presença inesperada exógena dos dois forasteiros, seus cabelos loiros e suas vestes coloridas. Incomodados, os forasteiros lhe oferecem dinheiro, prontamente rejeitado, em versos ao som da viola pelo artista. A arte debochava do poder econômico dos forasteiros do Sul. Contrariados, e após a sondagem concluída, com a certeza de que o povoado estava isolado e sem comunicação, o casal retoma às suas motocicletas e deixam o lugar.

No caminho de retorno à base, se deparam com dois homens locais que acabavam de sair de uma fazenda nas redondezas, onde todos os moradores da casa haviam sido mortos pelos estrangeiros do safari macabro. Os corpos estavam espalhados por toda a propriedade. Frente aos homens, após breve diálogo, os forasteiros motociclistas, sacam suas armas e

assassinam os dois moradores. Do alto, o fato foi registrado por um *drone* em forma de disco voador, controlado à distância, pela base, enviando imagens que ajudavam os estrangeiros a monitorar a região e os moradores do povoado.

De volta à base, sentados todos à mesa, os motociclistas brasileiros que foram contratados pelos estrangeiros para a sondagem dos moradores do povoado, são interpelados por Michael, líder da expedição – personagem do ator Udo Kier – sobre os assassinatos dos dois homens, moradores do pequeno povoado, cometidos pelos motociclistas captados pelo *drone*.

Sob forte calor, denunciado pelas roupas molhadas de suor dos personagens e o zumbido incessante de moscas que incomodavam a todos, o tenso diálogo, travado em língua estrangeira, se desenvolve. Sobre a mesa, a tela de um dispositivo de mídia reproduzia o vídeo dos assassinatos cometidos pelos motociclistas filmados pelo *drone*. Era a hora do acerto de contas.

Michael afirma que as mortes foram um grave erro cometido pelos motociclistas e que não haviam sido combinadas. Matar os moradores de Bacurau era uma exclusividade reservada aos estrangeiros, objetivo da necroexpedição. Para estes, a caça de humanos de Bacurau era um esporte. Uma atualização do colonialismo que produziu imagens de perigosos selvagens, que, por não aceitar os termos da civilidade cristã-patriarcal heterossexual, poderiam ser eliminados em “guerras justas”. Na sequência do diálogo, Michael questionou os brasileiros: Como tinham coragem de atirar e matar sua própria gente, seu próprio povo?

Sentados à frente do grupo de estrangeiros, que ostentavam armas de fogo como objetos corriqueiros, cotidianos, pessoais – ato que intrinsecamente sugeria seu poder de superioridade –, os motociclistas brasileiros respondem em inglês, aos questionamentos de Michael: Aquele povo, daquela parte do país, o Nordeste, não eram como eles, brancos do Sudeste do Brasil. De onde vinham, havia colônias alemãs, italianas. Tentavam naturalmente demonstrar que sua cultura, suas referências identitárias, bem como a cor de suas peles, seus cabelos, eram como as deles, dos estrangeiros, brancos nortistas do planeta. Era como os brasileiros se viam em seus espelhos, a colonialidade interna se materializava na cena.

A cultura, o modo de vida, o domínio da língua estrangeira, evidenciado no próprio diálogo ali desenvolvido em inglês, aproximavam os personagens brancos, brasileiros do sul, à semelhança da cultura estrangeira, da metrópole, do dominador. A população de Bacurau não era semelhante, e por isso, tanto fazia se desapareceria.

À resposta dos brasileiros fez-se um breve silêncio de perplexidade da parte estrangeira, seguida de mais questionamentos: Como nós? Vocês como nós? [risos

debochados]. Um dos estrangeiros pega, sarcasticamente, um binóculo para enxergar a branquitude dos sulistas brasileiros. Ironiza: “Talvez! Mas esse nariz, essa boca. Não, eles não são brancos. Talvez, mexicanos brancos”. Risos, muitos risos.

O casal se entreolhava e não sorria. Ali naquele momento, se descobriram “quase” brancos. Um território obscuro, um interstício na construção da ideia de raça formulada pela modernidade europeia, na qual, os nascidos fora das áreas dominantes, jamais seriam brancos, jamais seriam gente. Uma percepção tardia em meio à tensão.

A sequência termina com a morte dos brasileiros, crivados pelas balas estrangeiras. Uma forma de cobrança pelas mortes roubadas, que o casal impôs aos dois moradores de Bacurau. Matar era uma exclusividade que deveria ser apenas dos estrangeiros, que pagaram pela caça humana.

Revirando a carteira do brasileiro morto, o estrangeiro encontra um documento que o identificava como “assessor de desembargador”, um funcionário do poder judiciário. Um dos estrangeiros pergunta se teriam problemas por terem eliminado um funcionário do governo. Michael, o líder, responde que não, pois tinham documentos que poderiam comprovar que nunca estiveram ali. Duas últimas informações, não aleatórias, que compõem e fecham o plano sequência. Lentamente a câmera, passeia pela tragédia. As paredes sujas com o sangue dos corpos do casal brasileiro, “quase” branco, “quase” gente, deitados ao chão.

Todo o filme nos sugere muitas referências ao pensamento decolonial. Mas, apenas a cena que busquei nessas linhas descrever – uma sequência de pouco mais de 15 minutos do longa-metragem – nos oferece muitos elementos que pretendo desenvolver na conclusão de minha pesquisa, relacionando-a aos princípios decoloniais expostos por alguns pensadores do grupo Modernidade/Colonialidade e ao objeto de minha pesquisa, a análise e roteiro pedagógico sobre a Pequena África no Rio de Janeiro, a Zona Portuária da cidade - uma Bacurau real e tangível.

De início, a apresentação de Bacurau como cenário, um lugarejo perdido no interior do Brasil, e mais especificamente no interior do nordeste brasileiro, pode nos sugerir pensar no conceito de “pensamento abissal” desenvolvido por Boaventura de Souza Santos. Segundo este sociólogo, o processo colonial moderno produziu um conjunto de “linhas abissais” que separam e ordenam culturas. De um lado, o Norte imperialista dominador, do outro lado, o Sul dominado, colonizado, oprimido e silenciado (SANTOS, 2010).

Essas linhas, severamente abissais, produziram ao longo do período colonial na América, e continuam a produzir no atual estágio do desenvolvimento capitalista, o silenciamento dos povos do Sul. Esta obscuridade significa, de fato, a não existência sob

qualquer modo relevante compreensível, mantendo o “outro” do lado externo, do que se julga como relevante, logo, a cultura dominante.

Destaco que esta concepção torna impossível a coexistência dos dois universos do mesmo lado das linhas. Ou seja, as linhas existem e foram construídas com a função de exclusão legitimada pelos pressupostos da ciência moderna produzida pela Europa.

As fronteiras demarcadas pelas linhas abissais produziram a divisão radical entre o Norte desenvolvido, civilizado, e o outro lado que não se quer enxergar, a não ser por estereótipos. O lado inculto, desprezível, não civilizado, descartável, pronto para sumir do mapa eletrônico, pela ausência de sinal *wifi* imposta por uma tecnologia superior, ratificada por um capitalismo devastador, descrito na cena, e pronto para ser materialmente varrido pela expedição de morte estrangeira, como estava fadado ao destino, Bacurau.

Concretamente, essa divisão na cena por mim abordada é simbolizada pelos personagens estrangeiros, europeus ou estadunidenses, tanto faz, pois não importa a nacionalidade, já que estão do mesmo lado abissal, representantes da superioridade cultural, da língua dominante e das armas potentes, caçadores do povo de Bacurau que não merece existir, à luz de uma visão indolente, em um futuro cronológico engravidado pelo passado, onde a história narrada no filme se ambienta.

No entanto, o roteiro nos aponta que o ponto abissal em que Bacurau se encontra é duplo. Em primeiro lugar, por estar na América do Sul, no Brasil. Em segundo lugar, por ser invisibilizado dentro do próprio território brasileiro, pela construção de relações de poder que colocam o nordeste do país numa condição de subalternidade. O casal “quase” branco sulista, que não enxergava aquela parte do país [Bacurau] nem seu povo, como sendo parte de sua cultura, encarna e representa essa imposição de superioridade do Sul, construindo uma “abissalidade” regional e reverberando a distinção planetária Norte/Sul.

Neste aspecto, podemos analisar a construção dos personagens proposta pelos roteiristas, recorrendo ao conceito de colonialidade, desenvolvido, primeiramente, nos estudos do pensador peruano Aníbal Quijano no fim dos anos 1980, e representando hoje um dos principais pilares do pensamento militante decolonial.

Por este conceito, pretende-se compreender que o rompimento político das relações de dominação coloniais modernas, estabelecidas com a independência dos Estados americanos no século XIX, não representou o fim das relações de poder político-social, econômico e epistemológico, perpetuados nestas sociedades pela permanência de uma cultura colonial. Ou seja, há um vínculo entre o passado colonial e o presente que se faz sentir nas estruturas das

relações econômicas sociais materiais ou subjetivas, no domínio do saber, do ser e nas relações de poder, impostas pelas elites dominantes.

Neste ponto, é preciso esclarecer a diferença entre o colonialismo e a colonialidade. O primeiro é um processo datado entre o início da invasão europeia na América em fins do século XV, seu domínio no Atlântico, a subsequente montagem de aparatos de dominação econômico-militar-política, até o período de independência dos Estados nacionais americanos nos séculos XVIII e XIX. Como define Immanuel Wallerstein “Um sistema de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais” (WALLERSTEIN, 1974).

A colonialidade e o colonialismo se originam concomitante com o desenvolvimento da dominação europeia sobre os territórios e povos da América; no entanto, não se encerram ao mesmo tempo. O colonialismo termina com os processos emancipacionistas dos Estados americanos. Mas, a colonialidade, isto é, as formas de relação e hierarquização do poder, do trabalho, do conhecimento nas sociedades permanecem na contemporaneidade e sobrevivem até hoje, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, como no caso dos personagens, o casal de motociclistas brasileiros “quase” brancos/“quase” gente, do Sul que buscaram correspondência identitária/racial nos estrangeiros, a despeito dos brasileiros de Bacurau.

Importante ressaltar que a colonialidade é forjada pelas relações de poder constituídas e mundializadas pelo sistema de dominação colonial construído na modernidade, e não de forma isolada, por um modo operante específico, de um Estado nação europeu.

Sendo assim, numa “liberdade poética analógica” estruturei minha dissertação pesquisando uma certa “Bacurau” – a região da Pequena África – existente no próprio Rio de Janeiro, que sofreu e ainda sofre um colonialismo interno e uma permanente colonialidade até os dias atuais. Por isso, no primeiro capítulo de minha pesquisa, busquei historicizar a ideia de patrimônio e a noção de patrimonialização que fundaram as bases de nosso país, construindo uma noção de memória e uma identidade nacional brasileira muito mais vinculada à cultura e aos valores europeus. A elite branca brasileira, formada e educada pelos moldes da europeidade, e se vendo como europeus (quase brancos, quase europeus), legítimos representantes dessa civilidade, ao longo dos séculos XIX e XX, colaborou com o processo de invisibilidade legado aos povos originários e africanos diaspóricos, que forçadamente foram trazidos para o Brasil. Nesta dimensão se expressa uma das características da colonialidade, um conceito que perpassa toda minha pesquisa.

Walter Mignolo chama atenção para o fato de que a colonialidade é o lado obscuro da modernidade, sua contraface (MIGNOLO, 2017, p. 12). Sustenta este pensador, que a promessa de uma liberdade calcada nos princípios dos contratos sociais propostos nos pressupostos da modernidade europeia, encobriu o apagamento de culturas americanas, africanas, subordinadas ao domínio europeu. O resultado? A geração de cidadanias subalternizadas pela manutenção das relações de poder, continuadas com a cumplicidade, “quase” inocente, daqueles que se julgam próximos, de alguma forma, do lado de lá da linha.

A modernidade foi construída de forma a fazer do colonizador europeu o centro, o ápice de um processo evolutivo e linear – herdeiro das culturas greco-romanas – que o colocou no topo de uma cadeia de dominação, baseada no elemento racial. O europeu e o “outro”, esta era a relação dualista de construção do imaginário europeu, segundo sua paleta de cores: o branco e o restante.

O filósofo argentino Enrique Dussel sustenta que a modernidade foi inventada pelos europeus a partir do contato com a América. Ou seja, o que não é europeu. A violência, mecanismo fundamental, não apenas na conquista dos corpos, territórios e metais, mas também, a imposição epistêmica, promovida pelo processo colonizador, consolidou esse paradigma. A partir daí, construiu-se a imagem de uma razão única e universal europeia que encobria outras formas de conhecimento, notadamente a do povo dominado, notadamente a América. Os europeus modernos ao contrário, eram herdeiros da cultura, da filosofia, da ciência clássica greco-romana que numa linearidade espaço-temporal produziu, por excelência, a superioridade branca. A tradição clássica era sequestrada das tradições orientais para fundamentar o mito de criação da Europa moderna e com ele o etnocentrismo europeu (DUSSEL, 2005, p. 22-25).

As outras formas de conhecimento ignoradas passaram a ser concebidas como crenças, misticismo, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, tudo, menos ciência, que na melhor das possibilidades poderiam virar tema de um estudo guiado pela racionalidade europeia.

No segundo capítulo, ao abordar a história da construção da Pequena África, desde a transferência do desembarque de escravizados da região da atual Praça XV para o Valongo no século XVIII, passando pelas reformas urbanas no Centro da cidade que afetaram diretamente a Zona portuária até o tempo presente, constatamos um fio de linearidade nas ações do Estado na região. Esse modo operante está intrinsecamente ligado à construção da ideia de superioridade, de desprezo pela diferença, pelo autoritarismo impositivo das autoridades que governavam o Brasil, forjadas no esteio da colonialidade: primeiramente, ao tentar esconder o

tráfico de escravizados da região mais central e valorizada do Rio de Janeiro no século XVIII e, posteriormente, com o desenvolvimento industrial que forçava mudanças de reordenamento espacial à cidade, e mais especificamente ao Centro, expulsando a população mais pobre, as “classes perigosas” que habitavam as moradias coletivas populares.

Sob o discurso científico higienista, a Zona Portuária e seu entorno, aquilo que se construiu como a Pequena África, foram os lugares mais afetados pelas intervenções urbanas, obrigando a região a se reordenar. O surgimento das favelas é um nítido efeito desse processo. No entanto, como ressaltei em todo segundo capítulo, as raízes culturais da herança afrodescendente estavam ali, profundamente plantadas e nos convidando ao reconhecimento.

Em um dos recortes da sequência de Bacurau que escolhi para ilustrar este texto, construindo correspondência com a Pequena África – a recusa dos “quase” brancos sulistas brasileiros em aceitar conhecer o museu de Bacurau – nos serve para exemplificar. O Museu de Bacurau é um museu de comunidade, de território, um museu contra hegemônico. O lugar de construção da memória dos antepassados e do lugar, que enche de orgulho e autoestima os moradores da cidade que têm a vontade e o cuidado de querer contar sua própria história. Por definição, um local contra hegemônico de memória, conceito que desenvolvi no terceiro capítulo sobre a metodologia desta pesquisa. Nesta parte, chamo a atenção para necessidade de se conhecer o “museu” Pequena África, lugar de memória e identidade, resistência e (re)existência, conflito e comunhão com o passado.

O Museu de Bacurau, como a Pequena África, não é um Museu de peças roubadas em guerras de pilhagens, que atestam a superioridade de alguns poucos Estados sobre povos dominados, como grande parte dos museus europeus. Nem um espaço oficial do Estado nação brasileiro, criado para moldar, produzir e definir a história e a identidade nacional, a partir de objetos escolhidos pela imposição daqueles que detém o poder das elites, e por isso definem o que é memória, silenciando outras possibilidades de narrativas. Ao contrário, o espaço de memória ali constituído, é o lugar de fala da gente – de grupos afrodiaspóricos – e daquilo que querem narrar através de cartografias outras.

O Museu é o que salva a gente de Bacurau, destinada pela colonialidade a desaparecer do mapa, ele gera um vínculo material permanente e transformador entre o presente e o passado de resistência do lugar, de seus antepassados, e que provam que outras existências/conhecimentos e (re)existências são possíveis. Portanto, a colonialidade pode ser repensada a partir destes saberes, operando, na luta, por uma justiça social e epistemológica, e isso também está presente na Pequena África. Esse vínculo atávico com o passado, nos faz

chorar e sorrir ao mesmo tempo, comendo, sambando e rezando, sendo heranças edificadas sobre pedra, a Pedra do Sal ali exposta, uma das peças deste museu a céu aberto.

Novamente, encontramos Boaventura de Sousa Santos e seu conceito de “ecologia de saberes”. Por esse pressuposto, este pensador propõe promover um diálogo entre os diversos saberes, rompendo com uma unicidade científica. É preciso ouvir o que as vozes silenciadas têm a dizer, mesmo as mais tímidas ou oprimidas. A partir da promoção deste diálogo, compor uma nova ecologia de conhecimentos, mais democrática, mais plural, mais colorida, mas nem por isso sem tensão, estabelecendo diálogos interculturais que levem à construção de novos paradigmas onde a diversidade seja contemplada (SANTOS, 2010). Ou seja, a construção de um novo processo coletivo de produção do conhecimento.

O museu de Bacurau e a Pequena África com suas representatividades é o que faz o povo não perder seu sotaque, seu modo de vida, suas experiências cotidianas, sua existência e (re)existência. A não se dobrar ao dinheiro forasteiro, que tentou calar o violeiro da cena, sem conseguir. Ali, naquele potente instante, o reconhecimento de si, de sua origem, recusa a invisibilidade infringida pelo dinheiro, e nos faz pensar que subverter é mudar a relação de poder e se negara aceitar uma “cidadania” de segunda categoria. Quem nasce em Bacurau é gente! E Bacurau é pássaro, não passarinho, e não está em extinção. Sai à noite, e é brabo!

O povo afrodescendente é gente, sua contribuição na formação daquilo que chamamos de cultura brasileira é inquestionável. Tudo isso foi dito e tentou-se mostrar ao casal sulista, aos estrangeiros, mas eles se negaram ao diálogo. Existem muitos outros “casais sulistas”. Cotidianamente nos afrontam, mas não nos cansamos em convidá-los a entrar e conhecer histórias e memórias outras.

Por suas próprias forças, a Pequena África se afirma como resistência epistemológica, política, sociológica, econômica e social, nos sugerindo a sublevação do espaço abissal em que se encontra. É pássaro, não passarinho, e como Bacurau, vá à Pequena África, mas vá em paz!

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal** – Em torno do Samba, do Santo e do Porto. Brasília: Ministério do desenvolvimento Agrário; INCRA, 2007.
- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2010.
- ARANTES, Erika Bastos. **O porto negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX**. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- ARAÚJO, H. M. M. Nos “lugares de memória” também se educa! *In*: **IV Colóquio Internacional Educação, Cidadania e Exclusão**. Didática e Avaliação. Rio de Janeiro, 2015.
- BACURAU. Direção e roteiro de: Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles – produção Emilie Lesclaux, Saïd Bem Saïd, Michel Merkt. SBS Production, CinemaScopio, Globo Filmes, Brasil; França, 2019. 130 min, son., color.
- BÁEZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2010.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- BARROS, José D’assunção. Memória e História: uma discussão conceitual. **Revista Tempos Históricos**, v. 15, p. 317-343, 1º sem./2011.
- BENCHIMOL, Jaime Larry. **Pereira Passos: um Haussmann tropical: A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no século XX**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura e Esportes (Divisão de editoração), 1992.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.
- BRASIL. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal (Centro Gráfico), 1988.
- CARDOSO, Elizabeth Dezouart Cardoso; PEACHMAN, Roberto M.; VAZ, Lilian F.; AIZEN, Mario; ALBERNAZ, Maria Paula. **História dos bairros: Saúde Gamboa e Santo Cristo**. Rio de Janeiro: João Fortes Engenharia; Index, 1987.

CAVALCANTI, Nireu Oliveira. **O Rio de Janeiro dos setecentos** – A vida e a construção da cidade da invasão Francesa até a chegada da Corte. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CHAGAS, Mário. Memória e poder: dois movimentos. Museu e Políticas Públicas. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 19, n.19, p. 34-67, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial**. São Paulo, Cia. Das Letras, 1996.

CRUZ, Maria Cecília Velasco. Cor, etnicidade e formação da classe do Porto do Rio de Janeiro: A sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café e o conflito de 1908. **Revista USP**, São Paulo n. 68, dez./ fev. 2005-2006.

DEBRET, Jean Batiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Circuito do Livro, 1975.

DINIZ, Luciana Nemer; SOUZA, Victorino, Jhonatan de. Região Portuária do Rio de Janeiro: Saúde, Gamboa e Santo Cristo – Resgate da História dos Bairros pela Habitação Popular. **Anais XVIII – ENANPUR**, 2019.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANGER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 22–34.

ENDER, Thomas. **Viagem ao Brasil nas aquarelas de Thomas Ender**. Tradução Julio Bandeira. Rio de Janeiro, Tomo 3 –Petrópolis: Kapa editorial, 2000.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2008.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FAUSTO, Boris. Expansão do café e política cafeeira. *In*: FAUSTO, B. **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III. O Brasil Republicano, 1º volume: Estrutura de Poder e Economia (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 8. ed. São Paulo: Editora USP; Fundação para desenvolvimento da educação, 2000.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras: Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.

FREIREYSS, George W. **Viagem ao interior do Brazil nos anos 1814-1815**. São Paulo EDUSP, 1982.

GERSON, Brasil. **História das Ruas do Rio**. Rio de Janeiro: Lacerda, 2000.

GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, p. 27-38, jan./mar. 2006.

HALBWACHS, Maurice. **Memórias Coletivas**. São Paulo: Centauro, 2006.

HONORATO, Cláudio de Paula. **Valongo: O mercado de escravos do Rio de Janeiro (1758-1831)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

LE GOFF, Jacques. Memória. *In*: LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Campinas: Unicamp, 1990. p.423-483.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **História do Rio de Janeiro (Do Capital Comercial ao capital industrial financeiro)**. Rio de Janeiro, IBMEC, 1978. V. I.

MACEDO, Joaquim Manuel de. **Lições de história do Brasil para uso de escolas de instrução primária**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1861.

MATTOS, Ilmar Rohloff. Mas não somente assim. Leitores, autores, aulas como texto e o ensino-aprendizagem de História. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, jul. 2006.

MATTOS, Selma Rinaldi de. **A História do Ensino de História do Brasil no Império através dos manuais de Joaquim Manuel de Macedo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1993.

MEDEIROS, Mércia Carréra de; SURYA, Leandro. A importância da Educação Patrimonial para a preservação do patrimônio. *In*: CUNHA, Marcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (org.). **Patrimônio Cultural Políticas e Perspectivas de Preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: MaudX, 2012.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O Lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MISSIATO, Leandro Aparecido Fonseca. Memoricide das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais de esquecimento. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.13, n.24, jan./jul.2021. Disponível em: periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria. Acesso em: 11 nov. 2021.

MOURA, Roberto. **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.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Proj. História, São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Luis Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n. 01, p. 15-40, 2010.

PAIM, Elison Antônio; PEREIRA, Nilton Mullet. Para pensar o ensino de história e os passados sensíveis: contribuições do pensamento decolonial. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 66, p. 1229-1253, set./dez. 2018.

PAIM, Elison. Antônio; ARAÚJO, Helena Maria Marques. **Memórias outras, Patrimônios outros, e Decolonialidades**: Contribuições teórico-metodológicas para o estudo de história da África e dos afrodescendentes e de história dos Indígenas no Brasil. *S. l.*: Arquivos Analíticos de Políticas Educativas, 2018.

PEREIRA, Julio Cesar Medeiros da Silva. **À flor da terra**: O cemitério dos Pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

POLLACK, Michel. Memória esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder**, Eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). *In*: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Clacso Perspectivas latino-americanas, Buenos aires, 2005.

ROCHA, Helenice; MAGALHÃES, Marcelo; GONTIJO, Rebeca. **A escrita da história escolar** – memória e historiografia. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009.

RODRIGUES, Jaime. **De Costa a Costa** – Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico. Cia. Das Letras. São Paulo 2005.

SALGADO, Manoel Luiz. História, Memória e Patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional- História e Patrimônio**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 91-113, 2012.

SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. **O Rio de Janeiro de Lima Barreto**. Rio de Janeiro: RIOARTE, 1983.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Trad. M. Bedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Francisco Agenor de Noronha. **As freguesias do Rio antigo vistas por Noronha Santos**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1965.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Nacionalidade e Patrimônio- o segundo reinado brasileiro e seu modelo tropical exótico. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional**, Rio de Janeiro, v. 34, p. 337-360, 2012.

SOARES, Carlos Eugênio L. **Zungú**: rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

TORELLY, Luiz P. P. Notas sobre a evolução do conceito de patrimônio cultural Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Fórum patrimônio**, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, 2012.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. Rio de Janeiro: Casa de E. & H. Laemert, 1854. T. 1.

VIANA, Iamara da Silva; MELLO, Juçara da Silva Barbosa. Educação Patrimonial e Ensino de História: Diálogos. **Revista Encontros**, Rio de Janeiro, ano 11, n. 20, 1. sem. 2015.

WALLERSTAEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974. V. I.

APÊNDICE A – ROTEIRO PARA UMA AULA DE CAMPO NA PEQUENA ÁFRICA

Caro professor,

O trabalho de campo é, sem dúvida, um grande aliado do professor na sua prática didática. Fortalece a relação professor-aluno, permite ampliar o horizonte de conhecimento e reconhecimento do espaço público pelo estudante, além de ajudar no processo de empoderamento identitário e de construção da aprendizagem do conteúdo específico a ser trabalhado, primeiramente no espaço escolar e, posteriormente, enriquecido pela experiência e vivência empírica do contato com sítios arqueológicos, museus, logradouros, ou qualquer outro elemento que componham o patrimônio e a memória, fontes de um passado com múltiplos sentidos e significados no tempo.

Esse produto didático apresenta aos docentes um roteiro pedagógico para uma aula/trabalho de campo, que tem como tema o sítio urbano na Zona Portuária da cidade do Rio de Janeiro chamado de PEQUENA ÁFRICA. O roteiro pode ser aproveitado como base para diversos conteúdos, que compõem os currículos de 8º e 9º anos do ensino fundamental II, bem como todos os anos do ensino médio, tais como: Diáspora africana e economia na América Portuguesa; Relações sociais e inter-raciais no período colonial, imperial e republicano; patrimônio material e imaterial da cultura negra e afro-brasileira; história da cidade do Rio de Janeiro com ênfase na expansão do tecido urbano, tais como nas múltiplas reformas urbanas vividas pela cidade e região.¹⁹

¹⁹ Entendo ser possível também, com o presente roteiro, contribuir com a possibilidade de ampliação da cidadania, em qualquer segmento de faixa etária, dentro ou fora do espaço escolar.

Mapa 1 – Proposta de roteiro



Fonte: autoria nossa.

Ressaltamos que a proposta de aula pode ser desenvolvida de forma interdisciplinar ou multidisciplinar, integrando conteúdos de outras disciplinas como geografia, sociologia, filosofia, língua portuguesa e literatura e outras mais, em que a criatividade dos professores possa vir a se desenvolver e contribuir. Ainda sob este aspecto, ressaltamos que o roteiro pode ser, também, base para debates sobre memória afrodescendente e quilombola, que os atuais argumentos, em meio a disputas ideológicas, tentam descredenciar, diminuir e dessa forma inviabilizar,²⁰ mesmo com argumentos anticientíficos, a luta e o direito de povos subalternizados em contar sua própria história.

O nosso roteiro pretende ser uma ferramenta pedagógica que amplie o uso do patrimônio, como resultado de uma construção social, onde os saberes e interesses sobre as manifestações culturais, de memória e identidades de origens africanas dessa região sejam conhecidas e valorizadas, daí a importância da Educação Patrimonial, como explica Medeiros e Surya:

A educação patrimonial é um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no patrimônio cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. Significa tomar os objetos e expressões do patrimônio cultural como ponto de partida para a atividade pedagógica, observando-os, questionando-os e explorando todos os seus aspectos, que podem ser traduzidos em conceitos e conhecimentos. (MEDEIROS; SURYA, 2012, p. 299).

²⁰ Refiro-me a debates lançados nas mídias que tentam suscitar a existência de um “racismo reverso” de negros contra brancos.

Neste material didático, a educação patrimonial se alinha ao ensino de história e à cultura afro-brasileira, onde os patrimônios material e imaterial da Pequena África podem nos permitir ter contato e indagar vestígios do passado e, ainda contribuir para o pleno exercício das Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, que tornaram obrigatório o ensino dessa área de conhecimento. Mas, sabemos que ainda enfrentamos muitos obstáculos na sua efetiva implementação, inclusive pela limitada produção de materiais didáticos voltados ao ensino das tradições africanas e afro-brasileiras no Brasil.

No roteiro, temos como questão central de pesquisa para a aula, a seguinte indagação:
O que o patrimônio contra hegemônico da Pequena África, pode nos ensinar sobre a cultura, resistência e (re)existência negra à escravidão no Brasil?

Partindo das ideias defendidas pela autora Verena Alberti,

A ideia de orientar o estudo por questões de pesquisa é fundamental na prática do ensino de história e deriva da convicção de que o aprendizado efetivo só ocorre se os alunos tiverem diante de si uma questão que precisam resolver, em vez do professor lhes ‘ensinar’ a ‘receita do bolo’ fornecendo junto todos os ingredientes. (ALBERTI 2010, p. 94).

Desta forma, construímos um roteiro onde os professores possam instigar seus alunos, tendo os lugares visitados como fontes de suas pesquisas, que eles possam indagar sobre as diversas camadas temporais e seus múltiplos significados destes locais tão relevantes da história afro-brasileira.

OBJETIVOS

- a) Compreender o conceito de patrimônio à luz da definição proposta na Constituição brasileira de 1988.
- b) Valorizar a cultura afro-brasileira baseado nas propostas das Leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008.
- c) Possibilitar aos alunos pensar historicamente sobre a construção de memórias e a seleção de patrimônios hegemônicos e contra hegemônicos.
- d) Viabilizar o contato de alunos e professores com importantes vestígios de um passado que remontam identidades históricas.
- e) Desmistificar a ideia de que negros e negras submetidos à escravidão foram apenas vítimas do sistema escravocrata.
- f) Identificar e avaliar os diversos significados que os lugares que remontam a Pequena África tiveram ao longo do tempo.

- g) Relacionar estes lugares de memória e identidades africanas como espaços significativos de resistência até nossos dias.

Ponto 1 – Praça XV de Novembro

Figura 1 – Praça XV de Novembro



Fonte: Foto do autor.

Começaremos pela Praia do Peixe, Terreiro do Paço, atual Praça XV de Novembro, o antigo Cais Pharoux que até o último quarto do século XVIII era a principal porta do tráfico transatlântico, por onde milhões de africanos entraram na América Portuguesa. Estes eram negociados nos arredores da Praça, nos mercados de carne humana que se estendiam pela antiga Rua Direita, atual Primeiro de Março e, em seguida, direcionados principalmente, para as cidades mineiras produtoras de ouro. Nesta praça, a cidade colonial portuguesa se desenvolvia com seus símbolos clássicos de ocupação: o palácio dos governadores (Paço Imperial), a presença religiosa nas igrejas de Nossa Senhora do Monte do Carmo (antiga Sé) e a Igreja da Ordem Terceira do Carmo, e o comércio no entorno.

Em 1769, o Vice-Rei Marquês do Lavradio deu ordens para transferir as operações de desembarque, manejo, venda e enterro de homens, mulheres e crianças escravizadas para a região do Valongo. Mesmo com a transferência do desembarque de novos cativos, o Terreiro do Paço continuou com a forte presença negra, nos vendedores ambulantes (escravos de ganho) e mesmo em lojas comerciais, tendas, alugadas por negros para fins de comércio, como nos atestam as imagens registradas por Debret e Marc Ferrez.

Figura 2 – Presença negra na Praça XV



Refrescos no Largo do Palácio – Debret (1815-1831)



Vendedora da praça do mercado, Marc Ferrez (1875)

Ponto 2 – Largo de São Francisco da Prainha

Um dos principais mercados de escravizados instalados na região do Valongo funcionava onde hoje é o Largo de São Francisco da Prainha, ou simplesmente Largo da Prainha, assim chamado porque o mar vinha até ali. No largo, provavelmente se situava a casa pintada por Johann Rugendas em 1820, onde se comercializavam escravizados. Isto, porque ao fundo da tela se identifica a torre da Ordem de São Francisco da Penitência, que ainda hoje pode ser reconhecida no local. Na Prainha formou-se um importante núcleo de ocupação negra, mesmo antes da transferência do desembarque de escravizados para o Cais do Valongo no século XVIII. Nas cercanias havia muitos trapiches onde a mão de obra negra era utilizada, bem como as casas de zungús, onde aculinária, cantos, danças e as religiões negras eram praticadas. Hoje, o Largo é um dos importantes pontos de encontro de diversas manifestações da cultura afro-brasileira, com destaque para rodas de samba, maracatu, danças, fazendo parte da boemia carioca. Ao centro da praça, se destaca a estátua dedicada a Mercedes Baptista, primeira negra a integrar o corpo de baile do Teatro Municipal e uma das criadoras do balé afro-brasileiro, que inseriu na dança elementos do Candomblé.

Figura 3 – Largo de São Francisco da Prainha



Mercado de escravos – Rugendas (1835)



Largo da Prainha – estátua de Mercedes Baptista
Foto do autor

Ponto 3 – Cais do Valongo

Reconhecido como patrimônio histórico da humanidade desde 2017, o Cais do Valongo foi a partir do fim do século XVIII a principal porta de entrada de negros escravizados no Brasil. Como já afirmamos, em 1769, o Marquês do Lavradio determinou a mudança do desembarque, das casas de comércio de escravizados e enterros de negros dos arredores do Terreiro do Paço, atual Praça XV, para o Valongo, lugar periférico da cidade e que ajudava a esconder o nefasto comércio de carne humana, que chegavam nus e semimortos em terras brasileiras. Este era um espetáculo pouco civilizado, para uma elite que tomava contato com os ideais civilizatórios iluministas, por isso também ser desejável ser escondido.

Desta forma, enquanto o Terreiro do Paço se “embranquecia” mesmo que somente na teoria, a região do Valongo e seu entorno, passava a ser o lugar do primeiro contato de negros e negras escravizados em terras brasileiras, ou seja, se “enegrecia”.

Funcionando como Porto de desembarque, desde o fim do século XVIII, foi apenas em 1811, depois da chegada de D. João ao Brasil, que foi construído o cais com pedras de calcamento irregular. Pelo Cais do Valongo num curto período entre o fim do século XVIII até 1831, quando foi assinada a lei que proibia o tráfico negreiro para o Brasil, a chamada “lei para inglês ver”²¹ que não paralisou o tráfico, mas que gerou uma diminuição de entradas de negros pelo cais, estima-se em mais de um milhão de negros escravizados foram desembarcados e vendidos pelos mercados de escravos na região do Valongo. Em 1843, o antigo cais foi aterrado e em seu lugar foi construído o Cais da Imperatriz para receber D. Tereza Cristina, futura esposa de D. Pedro II. Já em 1911, uma nova camada cobriu o Cais da Imperatriz para as obras de ampliação do Porto do Rio de Janeiro iniciadas durante a prefeitura de Pereira Passos.

Figura 4 – Aquarela de autoria de Thomas Ender, 1817, intitulada "Cercanias de Val-Longo"

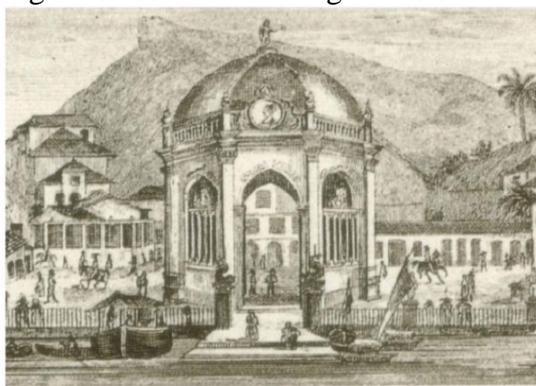


²¹ O termo é utilizado para designar algum tipo de ordem ou regra demagógica que na prática não é obedecida. Sua origem se vincula a Lei Feijó, promulgada em 07 de novembro de 1831, já no período Regencial Brasileiro, e sob grande pressão dos interesses econômicos ingleses. A Lei Feijó determinava a proibição do tráfico negreiro e tornava livres negros escravizados que entrassem nos portos do Brasil a partir daquela data. Tal lei não foi cumprida a regra, se transformando no dito popular em “lei para inglês ver”.

Figura 5 – Valongo, ou mercado de escravos no Rio. Desenho de Augustus Earle, gravura de Edward Finden, 1824



Figura 6 – Cais do Valongo em dois momentos



1



2

1: Cais do Valongo embelezado para o desembarque da Imperatriz, litogravura de autoria de Friedrich Pustkow, cerca de 1844. Biblioteca Estadual do Rio de Janeiro.

2: O marco comemorativo do desembarque da Imperatriz Teresa Cristina Maria no cais construído em sua homenagem. A fotografia de 2011, mostra tal como ele se encontrava ao se iniciarem as intervenções arqueológicas.

Figura 7 – Docas D. Pedro II com a Rua do Valongo e o cais da Imperatriz ao lado direito.
Por trás, o Morro da Conceição



Fonte: Porto de memórias – Pequena África. Carlos Eugênio Líbano Soares, Cultura Biz, 2014

Ponto 4: Cemitério dos Pretos Novos

Na cidade do Rio de Janeiro havia dois cemitérios utilizados para o “enterro” dos negros que, muito debilitados pela travessia atlântica e acometidos por doenças, não resistiam. O primeiro no Largo de Santa Rita, próximo a atual Avenida Marechal Floriano, e o segundo nas cercanias do Cais do Valongo, quando para ali foi transferido o mercado de escravos, desde o fim do século XVIII, no caminho para a Gamboa. No século XIX, o cemitério foi assim descrito pelo viajante alemão Georg Wilhelm Freireyss:

Próximo à rua do Valongo está o cemitério dos que escaparam para sempre da escravidão (...) Na entrada daquele espaço cercado por um muro de 50 braças em quadra, estava assentado um velho em vestes de padre, lendo um livro de rezas pelas almas dos infelizes que tinham sido arrancados de sua pátria por homens desalmados, e a uns dez passos dele, estavam alguns pretos ocupados em cobrir de terra os seus patrícios mortos, e, sem se darem ao trabalho de fazer uma cova, jogavam apenas um pouco de terra sobre o cadáver no chão que não tinham sido ainda enterrados. Nus, estavam envoltos apenas numa esteira, amarrados por cima da cabeça e por baixo dos pés. Provavelmente procede-se o enterramento apenas uma vez por semana, como os cadáveres facilmente se decompõem, o mau cheiro é insuportável. Finalmente chegou-se a melhor compreensão, queimar de vez em quando um monte de cadáveres semi decompostos. (FREIREYS, 1814, p. 132 apud HONORATO, 2007).

O Cemitério das cercanias do Valongo funcionou entre 1772 e 1834 e destinava-se ao sepultamento dos escravizados que morriam antes de serem vendidos. Um levantamento feito pelo pesquisador Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira, baseado nos livros de óbitos da

paróquia de Santa Rita nos dá conta de que “entre 1824 e 1830 foram sepultados 6.119 escravizados no cemitério dos pretos novos, o que nos daria uma média de 1.019 sepultamentos por ano” (PEREIRA, 2007, p. 87).

As chuvas que lavavam o campo santo, também traziam à superfície os corpos depositados na terra, sem covas minimamente cavadas. O mau cheiro era insuportável e se propagava entre as residências que circundavam o cemitério e pelo mercado, daí a recorrência frequente a queima dos cadáveres como assinalado pelo viajante, com intuito de que as cinzas fossem mais facilmente absorvidas pelo solo, fato que também abria mais vagas para novos sepultamentos, na verdade, insepultos. A presença de um religioso “com um livro de rezas”, nos indica que havia algum tipo de ritualístico, ao menos, uma reza, para os mortos.

Uma parte do cemitério foi redescoberta acidentalmente, em 1996, pela família Guimarães dos Anjos durante obras de reformas em sua residência, e é a mais nítida prova da forma degradante com que escravizados foram submetidos. Os restos mortais foram encontrados no subsolo da casa. Em 2011, foi idealizada a exposição permanente do Museu Memorial dos Pretos Novos,²² onde pela primeira vez os visitantes puderam comprovar a forma torpe e violenta com que negros eram tratados, mesmo após a morte.

²² Após a constatação pelo Instituto de Arqueologia Brasileira (IAB) de que a região era o antigo cemitério dos pretos novos, a família Guimarães dos Anjos entendeu a importância de tornar a região um ponto de visitação pública. Sem apoio governamental algum, a partir de 2001, começaram a ser realizados no local encontros de estudos da cultura africana. Em 2010, por edital público, o lugar passou a ser considerado “ponto de cultura” e com apoio de diversos setores voluntários a exposição permanente foi aberta, podendo ser visualizado o trabalho arqueológico realizado. Ressaltamos que a casa onde se situa o IPN é apenas uma parte do cemitério, e que outras residências, geminadas à casa da família Guimarães, foram erguidas sobre o cemitério.

Figura 8 – Sede do Instituto dos Pretos Novos



Fonte: Instituto Pretos Novos (IPN)

Ponto 5: Pedra do sal

A Pedra do Sal é um dos mais importantes pontos de nosso roteiro. Seu tamanho hoje é apenas uma parte do que era até meados do século XIX, antes de ser cortada, com trabalho escravizado negro, para permitir a ligação ininterrupta entre o Valonguinho, atual região da Praça Mauá, e a Gamboa.

Figura 9 – Vista da Pedra da Prainha, atual Pedra do Sal



Fonte: Ender (2000, p. 423 apud HONORATO, 2008, p. 28).

Antes chamada de Pedra da Painha e hoje Pedra do Sal, é um patrimônio material e imaterial da história de resistência da cultura negra afrodescendente quando ali que desde o século XVIII se instalou uma comunidade baiana que fugia dos altos preços de aluguéis cobrados no entorno do Terreiro do Paço e outras freguesias da cidade. Ponto estratégico para homens que trabalhavam na estivararia das docas do Rio de Janeiro e se empregavam nos trapiches da região do Largo da Prainha. Provenientes da decadente economia baiana, desde o final do século XVIII e ao longo do século XIX, a Pedra do Sal virou o destino final de uma diáspora interna de negros que saíam da Bahia. Este fato se intensificou pós-abolição da escravidão, quando grande quantidade de negros vindos da Bahia achava moradia e emprego na região. Chegados por navios que eram avistados do alto do Morro da Conceição, a bandeira branca de Oxalá hasteada na proa do navio, era senha de novos grupos baianos que chegavam.

Ao longo do tempo, já no século XIX, a Pedra e seus arredores se transformaram em lugar de moradia e celebração de cultos religiosos afro-brasileiros. Nessa região, funcionava o Terreiro de Alabá frequentado pelas tias baianas, Ciata, Mônica e Perciliana, mulheres que tiveram grande importância também, para o nascer do samba carioca. João da Baiana, Donga, Pixinguinha, Heitor dos Prazeres, além dos inúmeros ranchos como o *Dois de Ouro* que segundo Ricardo Cravo Albin (2002), foi um dos primeiros ranchos a se formar na cidade, com características adotadas posteriormente pelas escolas de samba, se formaram na região e transformaram a Pedra no ponto de encontro para rodas de samba que se organizavam após o dia de trabalho. Não é à toa que o largo em frente à Pedra é batizado por Largo João da Baiana.

Por todos os elementos citados, a Pedra do Sal é um quilombo²³ de resistência e ressignificação da cultura africana e afrodescendente no Rio de Janeiro, fato que a fez ser tombada pelo Instituto Estadual do Patrimônio cultural em 1984. Hoje, na Pedra do Sal, ocorrem rodas de samba, que mesmo com a carga simbólica de ter sido ali um dos berços do

²³ As terras de quilombos são territórios étnico-raciais com ocupação coletiva baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias afro-brasileiras. Elas expressam a resistência a diferentes formas de dominação e a sua regularização fundiária está garantida pela Constituição Federal de 1988. No caso específico da região da Pedra do Sal, tombada oficialmente em 1987 como patrimônio material do estado do Rio de Janeiro, expressando a valorização da memória negra na cidade e o reconhecimento da religiosidade de matriz afro-brasileira, pois ali foram criados os primeiros terreiros de candomblé da cidade. Além disso, na região se formaram os primeiros ranchos carnavalescos, que deram origem às escolas de samba cariocas, e a história do samba aponta a região como uma de suas origens. Por toda essa tradição a região é reconhecida como uma região quilombola. Embora esta questão seja muito controversa e alguns não aceitem a região como um quilombo urbano.

samba brasileiro, não são suficientes para visibilizar a luta constante travada pelas lideranças negras, que atualmente buscam manter o referido Quilombo.

Figura 10 – A Pedra do Sal e seus símbolos



1-João da Baiana e Jota Efegê na Pedra do Sal.

2-As baianas Mães e filhas de Santo dos terreiros da Pedra do Sal.

3 -Roda de samba atual na Pedra do Sal.

Resultados possíveis e propostas de atividades em aulas de campo:

Nesse roteiro, propomos aos docentes questões que instiguem seus discentes a busca pelas evidências da história afro-brasileira, acerca dos impactos da escravidão na nossa sociedade, indagando-os como os lugares visitados do nosso passado escravista foram símbolos de opressão e violência, mas que nos múltiplos tempos históricos também se estabeleceram como lugares de luta, de resistência, de identidade das tradições negras da nossa sociedade. Procuramos relacionar as propostas de atividades a itens sugeridos na BNCC- Base Nacional Comum Curricular.

Proposta Pedagógica 1:

É relevante como proposta de trabalho no espaço escolar, a produção de biografias e narrativas históricas que possibilita a articulação entre o indivíduo e a sociedade no processo de construção dos sujeitos históricos no ensino de história. Como afirma Verena Alberti:

Nas últimas décadas do século XX, historiadores e cientistas sociais têm chamado atenção para a relação entre biografia e história, no processo de compreensão e de produção de conhecimentos sobre o passado. Não se trata mais de privilegiar a biografia de ‘grandes homens’ e o registro de seus ‘grandes feitos’ como exemplos a serem seguidos pelos estudantes e cidadãos em geral, mas de tomar a trajetória de indivíduos, comuns ou não, como exemplos do que foi possível constituir em determinadas sociedades e períodos da história. (ALBERTI, 2006, p. 1).

Todo esse roteiro enquadra-se nas seguintes propostas da BNCC:

(EM13CHS102) Identificar, analisar e discutir as circunstâncias históricas, geográficas, políticas, econômicas, sociais, ambientais e culturais de matrizes conceituais (etnocentrismo, racismo, evolução, modernidade, cooperativismo/desenvolvimento etc.), avaliando criticamente seu significado histórico e comparando-as a narrativas que contemplem outros agentes e discursos. (BRASIL, 2018).

Atividade 1: Biografias e o Ensino de História

- a) A partir do pressuposto metodológico de um maior significado dos sujeitos, a proposta didática pretende que alunos, com o apoio teórico dos seus professores de história, construam biografias pouco conhecidas, de personagens invisibilizados em nossa história e relacionados à Pequena África. No trabalho, o objetivo é que a partir da pesquisa sobre o biografado, os estudantes percebam as múltiplas historicidades presentes em nosso cotidiano, e as influências dos movimentos históricos nas vidas individuais.
- b) A escolha do biografado será individual onde o aluno-pesquisador construirá uma biografia a partir de múltiplas fontes, relacionando a trajetória pessoal do biografado com o contexto histórico.

Atividade

Amplie seus conhecimentos históricos sobre a Pequena África, pesquise sobre os personagens citados nestes lugares visitados que tiveram um papel de destaque na construção desta região como um símbolo de resistência. Quem foi?

- a) Mercedes Baptista
- b) João da Baiana

- c) Donga
- d) Heitor dos Prazeres
- e) Tia Ciata
- f) Mano Elói

Escolha um destes personagens e construa uma pequena biografia sobre as trajetórias da vida, destes homens e mulheres que se destacaram na história da Pequena África.

Proposta Pedagógica 2

De diversas maneiras, sujeitos individuais ou coletivos, tais como sindicatos de trabalhadores portuários, agremiações festivas, terreiros de candomblé e umbanda, rodas de capoeira e samba, os personagens da Pequena África buscaram construir múltiplas formas de sociabilidade. Relacionando isto às sugestões de competências da BNCC nos sugerem trabalhar:

A questão da inserção dos negros no período republicano do pós-abolição. Os movimentos sociais e a imprensa negra; a cultura afro-brasileira como elemento de resistência e superação das discriminações; **(EF09HI03)**. Identificar os mecanismos de inserção dos negros na sociedade brasileira pós-abolição e avaliar os seus resultados. **(EF09HI04)** Discutir a importância da participação da população negra na formação econômica, política e social do Brasil. (BRASIL, 2018).

Partindo dessas propostas sugerimos como atividade:

Atividade

a) Construir de um painel desses espaços de sociabilidade, tais como: a história dos ranchos e agremiações festivas surgidas na região, tais como o Rosas de Ouro, Kananga do Japão, Filhos de Gandhi ou terreiros de candomblé e umbanda dessa região.

Os professores devem estimular a pesquisa nas diversas áreas, como na literatura, na música, no jornalismo, possibilitando a construção de uma exposição que demonstre que, apesar das muitas dificuldades de inserção social e econômica dos negros no Brasil pós-abolição, houve a produção de importantes saberes e fazeres.

A abordagem desta referência pode ser utilizada como uma aula temática que proponha uma maior valorização da cultura negra no Rio de Janeiro e no Brasil, seguindo as propostas da BNCC, como no item a seguir.

(EM13CHS502) Analisar situações da vida cotidiana, estilos de vida, valores, condutas etc., desnaturalizando e problematizando formas de desigualdade, preconceito, intolerância e discriminação, e identificar ações que promovam os

Direitos Humanos, a solidariedade e o respeito às diferenças e às liberdades individuais. (BRASIL, 2018).

Proposta pedagógico 3

Desde o século XVIII e até nossos dias, a Zona Portuária do Rio de Janeiro passou por intensas transformações promovidas pelas administrações públicas que impactaram física e socialmente a região. No entanto, as permanências da cultura negra afro-brasileira se mantiveram na região, na sua gente, pelas ruas, becos, vielas e morros, fazendo-a chamar-se de Pequena África, nome dado à região pelo músico e artista plástico Heitor dos Prazeres. Trabalhar as mudanças urbanas nas cidades é sugerido como competências na BNCC no item:

(EF09HI05) Identificar os processos de urbanização e modernização da sociedade brasileira e avaliar suas contradições e impactos na região em que vive. **(EM13CHS206)** Analisar a ocupação humana e a produção do espaço em diferentes tempos, aplicando os princípios de localização, distribuição, ordem, extensão, conexão, arranjos, casualidade, entre outros que contribuem para o raciocínio histórico e geográfico. (BRASIL, 2018).

Atividade 1:

Abordar a crescente urbanização nas grandes cidades, em especial, no Rio de Janeiro, integrando essa discussão com as reformas urbanas da Primeira República (1889-1930).

a) Aula expositiva dialogada com a chamada Reforma Pereira Passos, ampliando essa discussão para além das mudanças no centro da cidade com a abertura das avenidas Beira Mar, Rodrigues Alves e Central, além dos impactos sobre a Zona Portuária. Através do uso e de mapas analisar as mudanças e permanências na região portuária carioca. Como exemplos de mapas, sugerimos:

Figura 11 – Área portuária 1852



Seguindo a numeração: 1 – Morro da Conceição; 2 – Praia do Valongo; 3 – Morro do Livramento; 4 – Rua do Livramento; 5 – Saco da Gamboa; 6 – Praia Formosa

Figura 12 – Região portuária 1808-1812



Fonte: Abreu e Mattos, 2007.

Figura 13 – Região portuária, 1910



Fonte: Abreu e Mattos, 2007.

Atividade 2

a) O Cais do Valongo, a Pedra do Sal e seu entorno, são exemplos de patrimônios contra hegêmicos da cultura afro-brasileira que sofreram, e ainda hoje, sofrem impactos dos processos de reformas urbanas que promoveram a *gentrificação* da região. Os docentes devem

incentivar pesquisas em que os alunos apresentem dois outros patrimônios, em suas cidades, que simbolizem a luta e a resistência pelo direito à memória.

Materiais didáticos sobre a História afro-americana na Internet

O uso da internet, cada vez mais presente no cotidiano escolar, também pode ser utilizado como um importante suporte no ensino de História, as possibilidades de pesquisas pelos alunos, de documentos históricos, patrimônios, jornais antigos, ampliando seus conhecimentos e despertando um maior interesse e consciência sobre o conhecimento histórico. Destacamos e compartilhamos neste material três sites que consideramos relevantes para esta temática.

- **www.slavevoyage.org** – site da Universidade de Emory (Estados Unidos) que traz muitas informações e análises históricas sobre o tráfico negreiro;
- **passadospresentes.com.br** – Site e aplicativo que pretende enfatizar o turismo histórico acerca da memória da escravidão no Brasil desenvolvido pelo Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), com apoio do Projeto Rota do Escravo, da Unesco, em 2014.
- **www.numemunirio.org/detetivesdopassado/** - Material para o âmbito escolar produzido pelo Núcleo de Documentação, História e Memória (NUMEM) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Referências

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal** – Em torno do Samba, do Santo e do Porto. Brasília: Ministério do desenvolvimento Agrário; INCRA, 2007.

ALBERTI, Verena. **Biografia dos avós: uma experiência de pesquisa no ensino médio**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006.

ALBERTI, Verena. O ensino de história na Inglaterra: conceitos e práticas. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) **Memória e identidade nacional**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 81-100.

ALBERTI, Verena. Proposta de material didático para a história das relações étnico-raciais. **Revista História Hoje**, Rio de Janeiro, v. 1, nº 1, p. 61-88, 2012.

ALBIN, Ricardo Cravo. **Dicionário Cravo Albin da Música popular Brasileira**. Samba Disponível em: <http://dicionariompb.com.br/samba/dados-artisticos>. Acesso em: 25 maio 2019.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

COSTA, Warley. Pesquisa em ensino de História e questões étnico-raciais: articulações em contextos de referência para a Produção do conhecimento Histórico escolar. *In*: GABREL, C.T.; MORAES, M. S. (org.). **Currículo e conhecimento: diferentes perspectivas teóricas e abordagens metodológicas**. Petrópolis (RJ): De Perrus; FAPERJ, 2014. V. I, p. 171-184.

DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe, ABREU, Martha (org.). **O Negro no Brasil, trajetórias e lutas em dez aulas de história**: Objetiva. Rio de Janeiro, 2012.

DEBRET, Jean Batiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Circuito do Livro, 1975.

ENDER, Thomas. **Viagem ao Brasil nas aquarelas de Thomas Ender**. Tradução Julio Bandeira. Rio de Janeiro, Tomo 3 –Petrópolis: Kapa editorial, 2000.

FONSECA, Marcus Vinícius; SILVA, Carolina Mostaro Neves da; FERNANDES, Alessandra Borges. **Relações Étnico-raciais e Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

FREIREYSS, Georg Wilhelm. **Viagem ao interior do Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1982.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidades e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HONORATO, Claudio de Paula. **Valongo: O mercado de escravos do Rio de Janeiro (1758-1831)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

MEDEIROS, Mércia Carréra de; SURYA, Leandro. A importância da Educação Patrimonial para a preservação do patrimônio. *In*: CUNHA, Marcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (org.). **Patrimônio Cultural Políticas e Perspectivas de Preservação no Brasil**. Rio de Janeiro. MaudX, 2012.

PEREIRA, Amilcar Araujo. **O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas; FAPERJ, 2013. (capítulo 1.2, p. 83-108)

PEREIRA, Julio Cesar Medeiros da Silva. **À flor da terra: O cemitério dos Pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

POLLACK, Michel. Memória esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SANTOS, Joaquim Justino Moura dos. História do lugar: um método de ensino e pesquisa para as escolas de nível médio e fundamental. **História, Ciências, Saúde. Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 105-24, jan.-abr. 2002.

VIANA, Iamara da Silva; MELLO, Juçara da Silva Barbosa. Educação Patrimonial e Ensino de História: Diálogos. **Revista Encontros**, Rio de Janeiro, ano 11, n. 20, 1. sem. 2015.