



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA
MESTRADO EM ARQUEOLOGIA

EDUARDO DE FREITAS MUNIZ

**NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA ỌNA TI O PADA SI
ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O
CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): NAS ENCRUZILHADAS DOS ENCONTROS
ESCREVIVENDO AS MÚLTIPLAS NARRATIVAS NEGRAS QUE CONSTROEM O CAIS
DO VALONGO, RIO DE JANEIRO/RJ**

RECIFE - PE
2025

EDUARDO DE FREITAS MUNIZ

**NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA ỌNA TI O PADA SI
ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O
CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): NAS ENCRUZILHADAS DOS ENCONTROS
ESCREVIVENDO AS MÚLTIPLAS NARRATIVAS NEGRAS QUE CONSTROEM O CAIS
DO VALONGO, RIO DE JANEIRO/RJ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Catarina Peregrino
Torres Ramos
Co-Orientador: Prof^º. Dr^º Alencar Miranda
Amaral

RECIFE - PE
2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Muniz, Eduardo de Freitas.

Nigbati o ba i? Si igbo ti aw? N ohun ijinl?, ?? Na ?Na ti o pada si ile (quando você for para a Floresta dos Mistérios, guarde o caminho de volta para casa): nas encruzilhadas dos encontros escrevivendo as múltiplas narrativas negras que constroem o Cais do Valongo, Rio de Janeiro/RJ / Eduardo de Freitas Muniz. - Recife, 2025.

147f.: il.

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq), 2025.

Orientação: Ana Catarina Peregrino Torres Ramos.

Coorientação: Alencar de Miranda Amaral.

1. Cais do Valongo; 2. Arqueologia latino-americana e afrodiáspórica; 3. Arqueologia pública; 4. Autoetnografia; 5. Escrevivência arqueológica. I. Ramos, Ana Catarina Peregrino Torres. II. Amaral, Alencar de Miranda. III. Título.

UFPE-Biblioteca Central

EDUARDO DE FREITAS MUNIZ

**NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA ỌNA TI O PADA SI
ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O
CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): NAS ENCRUZILHADAS DOS ENCONTROS
ESCREVIVENDO AS MÚLTIPLAS NARRATIVAS NEGRAS QUE CONSTROEM O CAIS DO
VALONGO, RIO DE JANEIRO/RJ**

Aprovado em: 24/04/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alencar de Miranda Amaral (Presidente)
Universidade Federal do Vale do São Francisco - UNIVASF

Prof. Dra. Jóina Freitas Borges (Examinadora Externo)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dra Mônica Almeida Araújo Nogueira (Examinadora Externa)
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN

Prof. Dr. Luis Felipe Freire Dantas Santos (Examinador Externo)
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Às vítimas do colonialismo e a meu pai
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles e aquelas que pavimentaram o caminho para que eu pudesse chegar aqui.

A Deus, aos Orixás e a toda espiritualidade.

Ao caçado de uma flecha só, Okê Arô!

Ao Nosso Senhor do Bonfim e Oxalá por me dar calma nos momentos de angústia e paciência nos momentos de urgência.

À Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá, a quem herdei a devoção de meu pai.

A São Jorge e a Ogum por matar um dragão por dia para me defender.

A Jurema Sagrada, a todos caboclos, mestres e mestras.

Ao Rei da Matas, Sobo Nirê Mafá Malunguinho.

Ao Caboclo Genoá, ao Mestre José Boiadeiro, ao Mestre José dos Anjos de Aguiar, a Mestra Maria Luziaria da Conceição minhas eternas reverências e gratidão por todos os ensinamentos.

A meu pai, que não está mais presente nesse mundo, mas onde quer que esteja tenho certeza que está me aplaudindo de pé. Gratidão por me ensinar que somente a força da minha dedicação e do meu trabalho seriam capazes de transformar minha vida, a força da sua memória me inspirar a continuar sempre em frente.

À minha mãe, que abandonou seus sonhos para viver os meus.

A meus irmãos.

A Danilo Santana, o pai que a espiritualidade me presenteou. Obrigado por insistir e lutar por mim.

À Lucimere Santana, mãe que a espiritualidade me presenteou. Obrigado pelos ensinamentos.

Ao meu padrinho Daniel e minha Rosangela, gratidão pelos ensinamentos.

À Ieda, Kekeu, Adrielly, Júnior e Hiorranna. Obrigado pela parceria na vida.

A Professora Ana Catarina Peregrino Torres, minha orientadora. Minha eterna gratidão por me resgatar, acreditar e apostar sua confiança em mim, espero estar retribuindo a altura.

Ao Professor Alencar Miranda Amaral, meu orientador. Aquele que em uma simples conversa me apresentava um mundo de possibilidades. Gratidão pela parceria e ensinamentos.

À Professora Viviane Castro, obrigado por todo o apoio e confiança.

Ao Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos, especialmente na pessoa de Rafaelle Anjos e Antônio Carlos, por toda disponibilidade e atenção.

Ao Instituto Cena Portuária, na pessoa de Thiago Viana, pela disponibilidade e atenção.

Organização Cultural Remanescentes da Tia Ciata, na pessoa de Nilson Moreira, pela disponibilidade e atenção.

A todas as pessoas que cruzei e compartilham suas histórias que constroem o real significado do Cais.

À Universidade Pública.

Ao Departamento de Arqueologia pela formação.

À vida, que ainda creio prestar.

“Nós somos o começo, o meio e o começo.

*Nossas trajetórias nos movem, nossa
ancestralidade nos guia.”*

Antônio Nego Bispo

MUNIZ, Eduardo de Freitas. **NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA QNA TI O PADA SI ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): nas encruzilhadas dos encontros escrevendo as múltiplas narrativas negras que constroem o Cais do Valongo, Rio de Janeiro/RJ.**2025. 148 folhas. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2025.

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo vocalizar as narrativas que, cotidianamente, constroem a história do Sítio Arqueológico Cais do Valongo, no município do Rio de Janeiro/RJ. Localizado na região portuária da cidade do Rio de Janeiro, o Cais do Valongo foi construído em 1811 para ser o local de desembarque de africanos escravizados no Brasil e, após diversos anos soterrado e esquecido, o espaço volta a ter notoriedade depois de ser redescoberto durante obras de revitalização da região portuária em 2011, recebendo o título de Patrimônio Histórico da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) por sua relevância história para memória da escravidão e impacto das diásporas africanas nas Américas e no Brasil. Sendo assim, buscou-se por meio de um debate teórico baseado na formulação de pensadores negros e latino-americanos em contrarrespostas à colonialidade, em consonância às arqueologias latino-americana e afrodiaspórica construir uma possibilidade de reflexão contra hegemônica. Para além disso, os aportes da Arqueologia Pública, Comunitária e Colaborativa aliadas às abordagens metodológicas da autoetnografia e da escrevivência arqueológica possibilitaram construir uma pesquisa multivocal, que vocaliza o “eu” e o “nós” em detrimento do “outro”. Para tanto, a pesquisa apoiou-se em conversas realizadas com organizações sociais e a de pessoas negras que circulam pelo espaço, a fim de compreender como essas narrativas constroem o Cais. Assim, acredita-se que, apesar do Cais do Valongo ser um espaço que remete a dor do povo negro, o espaço vem sendo ressignificado, tornando-se símbolo de resistência, resiliência e memória das populações afrobrasileiras.

Palavras-chave: Cais do Valongo; Arqueologia latino-americana e Afrodiaspórica; Arqueologia Pública; Autoetnografia; Escrevivência Arqueológica.

Muniz, Eduardo de Freitas. **NIGBATI O BA LQ SI IGBO TI AWQ̄N OHUN IJINLE, ŞQ̄NA Q̄NA TI O PADA SI ILE (WHEN YOU GO TO THE FOREST OF MYSTERIES, SAVE THE WAY BACK HOME): at the crossroads of encounters writing-living the multiple black narratives that build Cais do Valongo, Rio de Janeiro/RJ.**2025. 148 pages. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024.

ABSTRACT

This dissertation aims to vocalize the narratives that, on a daily basis, construct the history of the Cais do Valongo Archaeological Site, in the city of Rio de Janeiro/RJ. Located in the port region of the city of Rio de Janeiro, Cais do Valongo was built in 1811 to be the disembarkation site for enslaved Africans in Brazil and, after several years buried and forgotten, the space regained notoriety after being rediscovered during revitalization works of the port region in 2011, receiving the title of World Heritage Site by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) for its historical relevance to the memory of slavery and the impact of the African diasporas in the Americas and Brazil. Therefore, we sought to conduct a theoretical debate based on the formulation of black and Latin American thinkers in counter-responses to coloniality, in line with Latin American and Afro-diasporic archaeologies, to construct a possibility of counter-hegemonic reflection. In addition, the sports of Public, Community and Collaborative Archaeology combined with the methodological approaches of autoethnography and archaeological *escrevivência* [writing-living] made it possible to construct a multivocal research, which vocalizes the “I” and the “we” to the detriment of the “other”. To this end, the research was supported by conversations held with social organizations and black people who circulate in the space, in order to understand how these narratives construct the Cais. Thus, we believe that, although Cais do Valongo is a space that refers to the pain of black people, the space has been reinterpreted, becoming a symbol of resistance, resilience and memory of Afro-Brazilian populations.

Key words: Valongo Wharf; Latin American and Afro-diasporic archaeology; Public Archaeology; Autoethnography; Archaeological *Escrevivência* [writing-living].

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Praia do Pina, 2000.....	14
Figura 2 - Fotografia pessoal, 2001.....	14
Figura 3 - Formatura abc, 2004.....	15
Figura 4 - Fotografia pessoa, 2016.....	16
Figura 5 - Defesa de tcc, 2022.....	17
Figura 6 - Fotografia Familiar, 2002.....	18
Figura 7 - “Negros no fundo do porão” (1830), quadro do pintor alemão Johann Moritz Rugendas.....	63
Figura 8 - Localização do Sítio Arqueológico Cais do Valongo.....	66
Figura 9 - Boutique da la Rue du Val – Longo, Jean-Baptiste Debret.....	69
Figura 10 - Largo da Imperatriz. Em destaque à direita, o lado ímpar da praça. Augusto Malta, s/d.....	71
Figura 11 - Fotografia do Comitê Gestor do Cais do Valongo em 2018.....	74
Figura 12 - Cais do Valongo, dia 07 de março de 2024.....	78
Figura 13 - Grupo de Turistas no Cais do Valongo.....	80
Figura 14 - Oferenda sendo entregue nas pedras do Cais do Valongo.....	87
Figura 15 - Xirê aos Orixás no Cais do Valongo.....	88
Figura 16 - Padê para Exú na encruzilhada do Cais do Valongo.....	89
Figura 17 - Canjica carioca distribuída durante o Xirê.....	90
Figura 18 - Passeio guiado do Circuito Histórico da Herança Africana.....	92
Figura 19 - Pessoa em situação de rua dormindo no Cais do Valongo.....	96
Figura 20 - Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos.....	107
Figura 21 - Organização Cultural Remanescentes da Tia Ciata.....	116
Figura 22 - Instituto Cena Portuária.....	123

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ASLA	Arqueologia Social Latino-Americana
CCGCHA	Circuito Cultural e Gastronômico de Celebração da Herança Africana
EUA	Estados Unidos da América
IPHAN	Instituto Do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPN	Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos
NEGRARQUEO	Rede de Arqueologia Negra
OUC	Operação Urbana Consorciada
UNESCO	Organização Das Nações Unidas Para Educação, Ciência E Cultura

SUMÁRIO

ITAN DE ABERTURA (INTRODUÇÃO).....	13
PARTE I – ROO KÍ O VER, O SAN JU KÍ O SANTA KÍ O PARA ROO (PENSE ANTES DE AGIR, É MELHOR QUE AGIR ANTES QUE VOCÊ PENSE): NAS ENCRUZILHADAS DOS SENTIDOS DESCOBRINDO OUTROS SENTIDOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS.	23
1. CAPÍTULO 1 - COLONIALISMO, MODERNIDADE E ARQUEOLOGIAS ...	24
1.1 Colonialidade, modernidade e contrarresposta.....	24
1.2 Uma arqueologia para nosso tempo	31
1.2.1 Novas arqueologias, novas possibilidades?.....	36
1.3 Por uma Arqueologia Latinoamericana e Afrodiáspórica	38
2. CAPÍTULO 2 - ARQUEOLOGIA DE TODAS AS VOZES: O PATRIMÔNIO, O PÚBLICO, A COMUNIDADE, O “EU” E O “NÓS”	45
2.1 Patrimônio para quem?	45
2.2 Construindo uma arqueologia democrática: a arqueologia pública, colaborativa e comunitária enquanto horizonte estratégico	50
2.3 Do outro ao eu: a autoetnografia arqueológica enquanto narrativa.....	55
2.4 Escrivivência Arqueológica	58
PARTE II – NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA ỌNA TI O PADA SI ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): O CAIS DO VALONGO E AS RESISTÊNCIAS DO ONTEM E DO HOJE	61
3. CAPÍTULO 3 – NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE: AS HISTÓRIAS QUE CONSTROEM.....	62
3.1 O mundo transatlântico e os africanos escravizados	62
3.2 As histórias “oficiais” contadas sobre o Cais do Valongo	65
3.3 A história enterrada, jamais será apagada: o Cais do Valongo e as obras de requalificação da Região Portuária.....	72
PARTE III – ỌRỌ WÈRÈ LÓ MÁA NYÀTỌ, TI ỌLỌGBỌN MÁA NÍBÁ ARA WỌN MU NI (É A OPINIÃO DOS TOLOS QUE GERA DIVERGÊNCIAS, A DOS SÁBIO GERA UNIÃO): NAS ENCRUZILHADAS DOS ENCONTROS DAS HISTÓRIAS QUE NARRAM O CAIS	75
4. CAPÍTULO 4 – O CAIS DO VALONGO E AS ESCRIVIVÊNCIAS NEGRAS.	76
4.1 Os caminhos que me trouxeram até aqui.....	76
4.2 As vivências que escrevem o Cais.....	77
4.2.1 Outras vivências: o sujeito branco e o Cais do Valongo	99
5. CAPÍTULO 5 - ENCRUZILHADAS DE RESISTÊNCIAS: AS LUTAS QUE CONSTRUÍRAM E CONSTROEM O CAIS.....	105

5.1 As vozes que constroem as lutas	105
5.1.1 O Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos – IPN.....	107
5.1.2 A Organização Cultural Remanescentes da Tia Ciata.....	116
5.1.3 O Centro Cultural Cassarão de João Alabá / Instituto Cena Portuária	123
CARTA DE AGRADECIMENTO, O FIM É O COMEÇO DE TUDO! (CONSIDERAÇÕES FINAIS?)	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

ITAN DE ABERTURA (INTRODUÇÃO)

"Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje"

Começo a trajetória que guia essa pesquisa pedindo caminhos abertos e licença. Licença a todas as histórias que cruzaram com Cais do Valongo e que o colonialismo buscou apagar, a todos aqueles e aquelas que ousaram resistir, mas também aos que não tiveram forças para seguir a caminhada.

Peço licença a todos os pesquisadores e pesquisadoras negros e negras que inspiraram cada linha deste trabalho e me fizeram acreditar que era possível estar aqui.

Quero pedir licença para narrar histórias que não são minhas, mas que facilmente poderiam ser.

Licença.

Começo este trabalho convidando o leitor a refletir comigo sobre um *Itan*¹. Um *itan* que conta a história de João Batista, apelidado desde a infância de Malunguinho, que encontrou na educação uma nova forma de escrever sua própria trajetória. João Batista, ou Malunguinho, é um menino negro, da pele marrom, bronzeado com o sol que ferve quente na comunidade do bode – uma comunidade da zona sul da cidade do Recife – vê a vida passar diante dos seus olhos.

Segue o itan:

Ter nascido na Favela do Bode, em Recife, era uma experiência de vida única, que nenhum lugar do mundo poderia proporcionar a Malunguinho

O cheiro forte do mangue que toma conta das ruas; a brisa que corre da Praia do Pina quase que impedida de passar pelos grandes edifícios de concreto; o barulho dos gritos de crianças sendo criança nas ruas, o som marcante do baque do Maracatu Porto Rico, a batucada das macumbas

¹ Itan é um termo que vem do iorubá e significa “história”. São relatos míticos da cultura iorubá, que são passados de geração em geração.

que rodeiam sua casa, o jogaram num universo de experiência que não poderiam ser vivenciadas em nenhum outro lugar do mundo (Figura 1).

Figura 1- Praia do Pina, 2000.



Fonte: Acervo do Autor, 2000.

Ainda assim, para Malunguinho a vida parecia sempre pequena demais, espremida entre as vielas estreitas e as conversas abafadas sobre violência, falta de emprego e sonhos adiados e renegados.

Malunguinho cresceu correndo entre os becos estreitos, jogando bola em campo de terra batida, tomando banho de mar na Praia do Pina, empinando pipa na beira do mangue. Entre uma vinda e outra dessas aventuras, ouvia constantemente que estudar era para os ricos ou para os muito sortudos (Figura 2).

Figura 2 - Fotografia pessoal, 2001.



Fonte: Acervo do autor, 2001.

“Queria ser sortudo” – dizia Malunguinho.

Mesmo assim, havia algo nele que insistia em olhar para o horizonte — aquele onde o sol nascia sobre o Rio Capibaribe, refletindo um brilho que ele associava a coisas maiores, desconhecidas.

“O estudo é a única coisa que a gente pode botar na cabeça e que ninguém tira” – Dizia Edivaldo, seu pai.

Ela juntava o pouco que ganhava sendo servente de pedreiro para pagar os cadernos de Malunguinho e não deixava que ele faltasse à escola, mesmo quando as chuvas alagavam as ruas. A sorte parecia longe de estar no caminho de Malunguinho (Figura 3).

Figura 3 - Formatura abc, 2004.



Fonte: Acervo do autor.

Na adolescência, Malunguinho se dividia entre as brincadeiras na rua e as aulas.

Seus professores falavam de um mundo que parecia distante, mas ele gostava de ouvir sobre sociologia, filosofia, literatura, história e até química.

Um dia, o professor de redação colocou na mesa o tema da redação do ENEM: “Educação para todos”.

Foi a primeira vez que Malunginho se imaginou em um lugar diferente.

Escreveu com a alma, pensando em outra história para si mesmo, pensando no pai, na mãe, nos irmãos e nos amigos que largaram a escola.

Contra todas as expectativas, Malunginho foi aprovado no curso de Arqueologia na Universidade Federal de Pernambuco (Figura 4).

Figura 4 - Fotografia pessoa, 2016



Fonte: Acervo do Autor, 2016.

Quando viu seu nome na lista, demorou alguns segundos para acreditar que era real. Aquele momento era um divisor de águas — era como se ele tivesse aberto uma porta que jamais soubera existir.

Na universidade, tudo parecia outro mundo.

Havia debates calorosos sobre política, livros que ele nunca tinha ouvido falar e colegas de diferentes cidades e realidades.

No início, sentia-se deslocado. As palavras rebuscadas dos professores o deixavam perdido.

Mas ele não desistiu.

Passou a frequentar a biblioteca, um lugar que logo se tornou um refúgio. Ali, descobriu autores e percebeu que sua própria história era também parte de algo maior.

Malunguinho se encantou pelos estudos sobre a história dos povos africanos e dos povos indígenas e sua contribuição para o Brasil. Começou a entender que o mundo podia ser transformado, mas que essa transformação começa pela consciência.

A universidade não foi apenas um espaço de aprendizado acadêmico. Ali, ele encontrou pessoas que acreditavam em seu potencial. Professores o incentivaram a se inscrever em um projeto de pesquisa e extensão, onde conseguiu uma renda para arcar com os custos da universidade e ajudar em casa.

Apesar de um fim de graduação conturbado, marcado por problemas de saúde e a morte do pai, Malunguinho não desistiu e concluiu a graduação (Figura 5).

Figura 5 - Defesa de tcc, 2022.



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Ao fim da graduação, Malunguinho entendeu que a universidade não havia apenas mudado sua vida. Ela o havia dado ferramentas para mudar o mundo à sua volta.

Retornou à sua comunidade não como o menino que saiu de lá, mas como um homem que viu o horizonte e sabia que podia conduzir outros até ele.

Ainda no fim da graduação, impulsionado por uma professora, Malunginho decide, mesmo que inseguro, tentar a seleção do mestrado em arqueologia e é aprovado.

No mestrado, Malunginho decide estudar a história do povo negro brasileiro através do Cais do Valongo, no Rio de Janeiro.

Ainda assim Malunginho quer alcançar outros picos na sua, que conquistar outras coisas e construir cada vez mais outros rumos e caminhos para sua vida

E assim, em cada sala de aula, em cada conversa de esquina ele conta sua história, porque entende que ela não é só dele.

Era de todos aqueles que, como ele, haviam nascido com a esperança de que, mesmo entre as vielas do Recife, outros rumos podiam ser traçados (Figura 6).

Figura 6 - Fotografia Familiar, 2002.



Fonte: Acervo do Autor, 2000.

O *itan* que acabo de contar é a minha história, mas poderia ser a de qualquer outro garoto ou garota que vive nas periferias do Brasil e sonha construir uma outra possibilidade de vida. Decidi iniciar este trabalho compartilhando minha trajetória de vida por acreditar que, sem ela, esta pesquisa não existiria.

Acredito que a construção do trabalho passa por histórias parecidas com as minhas. Por isso, busco, de alguma forma, dar um sentido coletivo às narrativas que aqui serão apresentadas: escrevendo histórias individuais que, facilmente poderiam ser – e são – coletivas. A minha história pode contar a história de tantas outras pessoas, assim como tantas outras histórias podem, de alguma forma, contar a minha.

Por isso, influencio-me diretamente pelas ideias de Grada Kilomba (2019), ao renegar ser olhado como um “outro” e caminhar para um horizonte onde eu e meu povo tenhamos a oportunidade de construir os caminhos da nossa própria existência. Não aceitamos mais que nossas histórias sejam contadas por mãos e vozes que não sejam as nossas, por isso reafirmo: Nada sobre nós, sem nós.

Assim, busco me desprender do *modus operandis* que opera na academia e proponho uma abordagem arqueológica sensível, cuidadosa e comprometida com as histórias que serão contadas. Sendo assim, busco na literatura uma forma de entender as conversas que e relatos que serão apresentadas.

Conceição Evaristo e suas escrevivências me possibilitaram enxergar na minha própria escrita uma possibilidade de registrar as histórias sobre mim e o povo negro. Sendo assim, neste trabalho a escrevivência foi central para que pudesse contar as mais diversas histórias que constroem o patrimônio arqueológico.

Pensando nisso, vejo esta pesquisa enquanto uma oportunidade de reverberar uma visão de mundo em que as confluências² que são primordiais para as relações. Assim, a coletividade, a ancestralidade, os saberes e práticas tradicionais são essenciais para construção de uma abordagem crítica alternativa à ideia dominante de “influências” ou epistemologias unidirecionais.

Desta forma, encontrei no Cais do Valongo uma possibilidade de escrever histórias que – na maioria das vezes – são sub-representadas nas pesquisas acadêmicas. Cabe mencionar

² Conceito criado pelo pensador quilombola Antônio Nego Bispo, ou Nego Bispo.

que o Cais do Valongo é um dos sítios mais importantes para memória da escravidão no país por ser considerado a principal porto de africanos escravizados nas Américas.

Mas como narrar histórias que constroem diariamente um dos sítios arqueológicos mais emblemáticos para memória negra nacional?

É neste sentido que organizei a pesquisa e fui construindo os objetivos da pesquisa de acordo com a sua própria necessidade. Sendo assim, o objetivo principal com esta pesquisa está na intenção de escrever histórias de pessoas e instituições negras que cruzam diariamente com o Sítio Arqueológico Cais do Valongo, Rio de Janeiro/RJ. À respeito dos meus objetivos específicos, construí a pesquisa em cinco possibilidades: (1) Reconstruir em mim e na minha pesquisa às ideias sobre colonialidade, contrarresposta e as concepções hegemônicas de patrimônio; (2) Apresentar a contextualização histórica do Cais do Valongo, a fim de entender como se deu o processo de invisibilização do espaço no decorrer da história; (3) Narrar com o aporte metodológico da escrevivência as experiências de pessoas e entidades negras que, cotidianamente, interagem com o Cais do Valongo; (4) Analisar as falas de pessoas brancas que visitam o Cais do Valongo; (5) Engajar-me politicamente e afetivamente com a pesquisa, valorizando a produção intelectual de pesquisadores e pesquisadoras negros e negras.

Assim o trabalho está dividido em três partes, sendo a primeira parte: ROO KÍ O VER, O SAN JU KÍ O SANTA KÍ O PARA ROO (PENSE ANTES DE AGIR, É MELHOR QUE AGIR ANTES QUE VOCÊ PENSE): NAS ENCRUZILHADAS DOS SENTIDOS DESCOBRINDO OUTROS SENTIDOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS, onde no primeiro capítulo, apresento uma discussão sobre colonialismos, modernidade e arqueologias. Nesta etapa, busco fazer uma discussão sobre os caminhos da colonialidade e da construção do conhecimento arqueológico, apontando para o hoje e a necessidade de construirmos uma arqueologia que rompa com seu caráter colonialista por meio da arqueologia latino-americana e afrodiaspórica.

Já no segundo capítulo, apresento uma discussão sobre patrimônio que busca reinventar seu caráter paternalista e associar-se diretamente à memória e identidade negra. Para além disso, os aportes da arqueologia pública em consonância as arqueologias colaborativas e comunitárias, apresentam-se enquanto uma oportunidade de nos apropriarmos da nossa própria história expressa Cais do Valongo. Por fim, entendo que a pesquisa busca sair do lugar de “outro” para

o “eu” o “nós” como uma forma de registrar as experiências que constroem o Cais do Valongo, logo a escritividade tornou-se um caminho metodológico possível.

Na parte II - NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA QNA TI O PADA SI ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): O CAIS DO VALONGO E AS RESISTÊNCIAS DO ONTEM E DO HOJE, está presente o terceiro capítulo, onde busco apresentar o contexto geográfico, histórico, social e político em que o Cais do Valongo está inserido.

Na parte III - ỌRỌ WÈRÈ LÓ MÁA NYÀTỌ, TI ỌLỌGBỌN MÁA NÍBÁ ARA WỌN MU NI (É A OPINIÃO DOS TOLOS QUE GERAM DIVERGÊNCIAS, A DOS SÁBIO GERAM UNIÃO): NAS ENCRUZILHADAS DOS ENCONTROS DAS HISTÓRIAS QUE NARRAM O CAIS, está presente o quarto e quinto capítulo, onde apresento o registro das histórias ouvidas no/sobre o Cais do Valongo por meio de duas perspectivas. No quarto capítulo está presente as histórias de pessoas negras que circulam pelo sítio arqueológico, além disso, no decorrer da pesquisa, busquei também ouvir as histórias de pessoas brancas que circulam pelo espaço. Já no quinto capítulo está presente as conversas realizadas com membros de organizações sociais que lutaram em defesa do legado histórico do Cais do Valongo desde de sua redescoberta.

Por fim, antes de iniciar as reflexões que vamos construir juntos deixo esta poesia de Conceição Evaristo:

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.

PARTE I – ROO KÍ O VER, O SAN JU KÍ O SANTA KÍ O PARA ROO (PENSE ANTES DE AGIR, É MELHOR QUE AGIR ANTES QUE VOCÊ PENSE): NAS ENCRUZILHADAS DOS SENTIDOS DESCOBRINDO OUTROS SENTIDOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS.

Encontrei minhas origens

em velhos arquivos

livros

encontrei

em malditos objetos

troncos e grilhetas

encontrei minhas origens

no Leste

no mar em imundos tumbeiros

encontrei

em doces palavras

cantos

em furiosos tambores

ritos

encontrei minhas origens

na cor de minha pele

nos lanhos de minha alma

em mim

em minha gente escura

em meus heróis altivos

encontrei

encontrei-as enfim

me encontrei

Encontrei minhas origens, de Oliveira Silveira.

1. CAPÍTULO 1 - COLONIALISMO, MODERNIDADE E ARQUEOLOGIAS

Neste primeiro capítulo busco apresentar algumas inquietudes com o mundo em que vivemos e como isso interfere diretamente na arqueologia que desejo construir. Para tanto, esta etapa da pesquisa tem como objetivo desenvolver e apresentar debates sobre o colonialismo, a colonialidade e a modernidade, estabelecendo um paralelo com o desenvolvimento da arqueologia.

Além disso, busco me apoiar no caráter interdisciplinar e multidisciplinar da arqueologia apresentando e debatendo conhecimentos oriundos das Ciências Sociais, da História, da Sociologia, da Antropologia e de outras áreas, a fim de enriquecer ainda mais a produção do conhecimento arqueológico.

Nesta etapa, procuro valorizar a produção de conhecimento de pessoas negras e latino-americanas – assim como em toda a dissertação – como forma de me localizar politicamente e reafirmar meu compromisso com povos e culturas historicamente sub-representados no contexto acadêmico. Assim, esta etapa do trabalho reflete sobre a produção de conhecimentos latino-americanos e afrodiaspóricos como contrarresposta à colonialidade.

1.1 Colonialidade, modernidade e contrarresposta

Durante a construção desta pesquisa, venho fazendo o exercício contínuo para entender como as ideias são construídas, reconstruídas e desconstruídas no tempo, principalmente por compreender que as estruturas políticas, sociais e econômicas afetam diretamente nossa compreensão do mundo (Foucault, 2008).

Sendo assim, considero oportuno, neste momento, apresentar e debater os conceitos de colonialidade e modernidade, por acreditar que são fundamentais para entender as desigualdades que persistem na contemporaneidade, as relações de poder e os conflitos de identidade. Abordar esta temática significa, antes de tudo, questionar as bases históricas, culturais, sociais e econômicas da sociedade moderna e suas relações com os processos coloniais.

A partir disso, com base nas discussões presentes na literatura, pode-se afirmar que há uma relação intrínseca entre os conceitos de colonialidade e modernidade (Quijano, 2000; Mignolo, 2003; Dussel, 2000). Isto porque, entende-se “que a modernidade possui uma face

oculta e violenta: a colonialidade, sendo a modernidade e a colonialidade, então, partes indissociáveis, os dois lados de uma mesma moeda” (Carvalho, 2020).

Neste sentido, adentrando as discussões, cabe mencionar que os conceitos de colonialidade e colonialismo, são usualmente utilizados para analisar os processos históricos e contínuos nas relações de poder entre colonizadores e colonizados. Todavia, apesar de estarem associados, possuem distinções teóricas e características sociais próprias

Segundo o sociólogo latino-americano Aníbal Quijano (2010, p.74), o colonialismo:

refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder.

Desta maneira, o colonialismo torna-se um fenômeno datado, utilizado para se referir ao processo histórico de ocupação e domínio territorial, político e econômico imposto por potências europeias — e, posteriormente, por outras nações — a diversos povos e territórios ao longo da história, sobretudo entre os séculos XV e XX.

Além disso, o colonialismo está diretamente relacionado ao domínio das grandes potências econômicas sobre as colônias, manifestando-se principalmente por meio da exploração de recursos naturais, da imposição de sistemas de governo e da subjugação cultural e religiosa dos povos colonizados (Fanon, 1961; Memmi, 1977).

O conceito de colonialidade, por sua vez, possui um escopo mais amplo. Desenvolvido principalmente por intelectuais latino-americanos, como o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o argentino Walter Dignolo, o conceito busca refletir sobre a continuidade das relações de poder e dominação, pois "o fim dos empreendimentos coloniais não compreendeu o fim da dominação colonial" (Nascimento, 2021).

Para Quijano (2005), a colonialidade caracteriza-se pelas relações de dominação inscritas no capitalismo moderno. Assim, a lógica colonialista persiste por meio do capitalismo, continuando a subalternizar os povos da América. Dessa forma, a colonialidade permanece

presente em diversas esferas da sociedade contemporânea — seja nas relações sociais, econômicas, culturais ou epistemológicas —, contribuindo para a manutenção das hierarquias de poder.

Nesse contexto, a modernidade surge intrinsecamente ligada à invasão europeia das Américas (Quijano, 2005), de modo que a colonialidade "faz parte do esboço civilizatório da modernidade" (Silva & Araújo, 2020, p. 2). Assim, a modernidade colonial funciona como um instrumento ideológico, social, político e econômico voltado à perpetuação das relações de poder e à difusão de discursos preconceituosos que são direcionados diretamente para a aniquilação de grupos e sociedades não europeias. Isso ocorre porque a ideia de modernidade emerge de uma concepção eurocêntrica, que reforça a manutenção das desigualdades (Dussel, 2000).

Além disso, Mignolo aponta que a colonialidade se reproduz sob três dimensões: “a colonialidade do poder (econômico e político) a colonialidade do saber e a colonialidade do ser (do gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento)” (Mignolo, 2010, p. 11).

Essas dimensões estão ligadas, respectivamente, a manutenção das hierarquias econômicas e sociais – onde países e povos outrora (e ainda) colonizados continuam a ser explorados –, a desumanização e inferiorização de identidades não-europeias, refletidas em práticas racistas, e ao epistemicídio, que marginaliza os saberes dos povos oprimidos.

A colonialidade também se estrutura na criação e classificação de categorias sociais, fundamentando-se na ideia hierárquica de que existem raças superiores e inferiores, concepção construída a partir da modernidade e, conseqüentemente, da invasão das Américas (Carvalho, 2020). É nesse processo que emergem as identidades sociais e raciais que conhecemos hoje — como negros e negras, indígenas, brancos e brancos, amarelos e amarelos —, bem como as identidades geoculturais e territoriais, entre elas Europa, África, América e Oriente (Quijano, 2010, p. 73-74).

Diante deste cenário, surgem algumas questões fundamentais: como contrapor essas ideias e concepções hegemônicas? Como criar alternativas que permitam *hackear* esse modelo de sociedade e subverter a lógica imposta?

Diversos autores — mencionados anteriormente — que debatem a noção de colonialidade propõem estratégias para enfrentá-la, desenvolvendo o conceito de

decolonialidade. Para Quijano (2005, p. 274), “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”, enfatizando a importância de valorizar os saberes e tradições dos povos latino-americanos.

A concepção de um pensamento decolonial, portanto, surge como um movimento de resistência e oposição às bases da modernidade, manifestando-se principalmente na América Latina, na Ásia e na África. Na América Latina, a decolonialidade se fortalece a partir das resistências dos povos indígenas e afro-caribenhos; na Ásia e na África, está atrelada à luta contra o imperialismo britânico e o colonialismo francês (Mignolo, 2007).

Conforme destaca Nascimento (2021 p.55) “a noção de decolonialidade, portanto, apresenta-se como uma via teórica e prática de desconstruir padrões, conceitos e perspectivas impostas aos povos colonizados há séculos, além de perfazer ainda uma crítica radical à modernidade e ao capitalismo”.

Dessa forma, a decolonialidade emerge como um caminho para romper com a cultura colonialista e seus desdobramentos. Segundo aponta Lino João de Oliveira Neves (2019, p. 297):

Desconstruir a colonialidade é reconhecer a efetividade dos povos indígenas e seus respectivos sistemas de produção de conhecimento não apenas como “resistências” à invasão-colonização dos mundos indígenas, mas também pelo aporte que podem trazer para o aprimoramento das relações interculturais desde que destituídas do ranço colonial que ainda hoje orienta as relações dos Estados e sociedades nacionais com os povos indígenas.

Nesse contexto, a decolonialidade deve ser interpretada como uma postura epistemológica radicalmente contrária aos modelos ontológicos e epistemológicos de inspiração eurocêntrica, pois este modelo também se enquadra em um projeto de dominação dos povos colonizados (Castro-Gomez; Grosfoguel, 2007; Lander, 2000).

Para Grada Kilomba (2016), a concepção de decolonialidade não só coloca o colonizado como sujeito cognoscente³, mas também questiona os princípios ontológicos e epistemológicos que historicamente direcionaram e moldaram a nossa produção e aquisição de

³ Cognoscente: Refere-se ao indivíduo que compreende e interpreta a realidade com base em suas experiências e vivências, especialmente no que diz respeito a questões de raça, identidade e memória (Kilomba, 2016).

conhecimento. Sendo assim, a decolonialidade “pode e deve ser melhor compreendida como uma atitude de resistência intelectual, política, literária, artística e poética contra a lógica da colonialidade” (Nascimento, 2020, p. 56).

Apesar de compreender a urgência e necessidade pela decolonialidade, acredito que ela deva ser o ponto de partida, mas não o destino final. Para tanto, inspirei-me diretamente pelas ideias do filósofo, poeta, escritor, professor, líder quilombola e ativista político brasileiro Antônio Nego Bispo – conhecido popularmente como Nego Bispo –, que, a partir das experiências coletivas, verbaliza o conceito-semente de contracolonialidade.

Esse conceito não tem origem acadêmica, mas surge em contraposição às formulações acadêmicas de decolonialidade e pós-colonialidade. Nego Bispo busca afastar-se de um pensamento dominante e colonizador, reafirmando um processo de rearticulação política, ideológica, simbólica e filosófica de uma comunidade (Souza, 2024).

Segundo Nego Bispo:

Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contracolônizar – contrariar o colonialismo. (...) O colonialismo está aí vivente, cada vez mais sofisticado.

Ainda para ele, a concepção contracolônial é um antídoto para o veneno do colonialismo:

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolônialismo. O contracolônialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolônialismo é um modo de vida diferente do colonialismo (Santos, 2023, p. 36).

Consoante as ideias fomentadas por Nego Bispo, vale mencionar as reflexões da filósofa nigeriana Oyeronke Oyewumi (2021), que nos permite pensar sobre a possibilidade de descentralizar nossa forma de compreender o mundo a partir de fundamentos não ocidentais e não eurocêntricos.

Em suas análises, Oyewumi aponta que o termo "cosmovisão" ou "visão de mundo" (Worldview ou Weltanschauung) é cunhado dentro de um pensamento “desconectado da terra”, que hierarquiza a relação entre o humano e o orgânico por meio de uma postura racional “pura” e “logocêntrica” (Souza, 2024). Dessa forma, a cosmovisão se ancora em um pensamento ocidental e colonial que monopoliza as formas de percepção e estrutura o conhecimento dentro de categorias e excludentes.

Em contraposição a essa concepção, Oyewumi propõe o conceito de "cosmopercepção", um entendimento influenciado diretamente por sua experiência como mulher negra e embasado na perspectiva iorubá. Sendo assim, para Oyewumi:

Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão” (worldview), que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” (world-sense) é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (Oyewumi, 2021, pp. 28-9).

Dessa forma, Oyewumi nos propõe uma maneira de compreender o mundo a partir de uma lógica alternativa ao monopólio do conhecimento ocidental. Essa perspectiva valoriza os saberes das comunidades africanas e da diáspora, priorizando um conhecimento baseado na horizontalidade e na circularidade das formas de apreensão do mundo.

Em sintonia com essas perspectivas de contrarrepuesta à colonialidade, acredito ser possível — e necessário — estabelecer diálogos com a percepção de Lélia Gonzalez (1988) sobre a categoria político-cultural da *Amefricanidade*. Esse conceito representa um marco fundamental nos estudos sobre identidade e cultura latino-americana, ao desafiar e subverter as narrativas hegemônicas e contribuir para a valorização de povos e culturas historicamente subalternizados.

Movida pela crítica à construção da identidade racial brasileira e latino-americana — historicamente influenciada por concepções brancas e europeias —, Lélia Gonzalez propõe um conceito que valoriza as múltiplas experiências e identidades de matrizes africanas e indígenas na formação das sociedades americanas.

Por essa razão, Gonzalez apresenta uma crítica epistemológica à noção de latinidade, argumentando que essa concepção se sustenta em pressupostos eurocêtricos. Para ela, a ideia de latinidade contribui para a invisibilização e inferiorização das experiências, vivências e contribuições de ameríndios e africanos (Gonzalez, 1988).

Para fortalecer uma categoria de pertencimento mais condizente com a realidade afro-indígena das Américas, Gonzalez identifica dois elementos centrais em sua reflexão sobre a construção histórico-cultural das populações negras no continente: (1) a participação da população negra na formação cultural das Américas; e (2) uma contradição entre as lutas e resistências negras no Novo Mundo e os processos de invisibilização promovidos pelo imperialismo dos Estados Unidos da América.

Assim, em 1988, no artigo “A categoria político-cultural de amefricanidade”, Gonzalez apresenta a *Amefricanidade* como uma forma de tensionar e subverter a mentalidade colonial que sustenta a identidade nacional, ao mesmo tempo em que resgata a influência direta das populações negras na diáspora e das comunidades tradicionais da América na construção da cultura brasileira (Nicolau; Santos, 2022).

Para Lélia:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Ame-fricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo. Santo ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, negritude, afrocentricity etc. (Gonzalez, 1988, p.77).

Nesse sentido, a *Amefricanidade* está geograficamente situada no continente americano e em suas ilhas, fundamentando-se na “criação de uma nova dinâmica cultural afrocentrada, projetada pela constante adaptação, reinterpretação e resistência, ultrapassando uma possível visão idealizada da África” (Oliveira, 2021, p. 225).

Além das semelhanças entre os *amefricanos* de diversas regiões das Américas, como a ancestralidade africana, Lélia Gonzalez destaca outra vivência histórica que os conecta: o racismo. Para ela, o racismo é uma experiência comum às pessoas negras na diáspora:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante, em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 1988, p. 77).

À vista disso, com a *amefricanidade*, Lélia Gonzalez busca reafirmar o processo histórico e cultural da diáspora africana nas Américas, que foi negado pelo colonialismo como forma de dominação. No entanto, ela o estabelece como um elemento de unidade, resistência e emancipação. Paralelamente, inscreve ontologicamente o sujeito diaspórico não como um indivíduo da modernidade/colonialidade, mas como um ser anticolonial, autorreferenciado em seu coletivo e emancipado (Santos, 2022).

Por fim, creio que só conseguiremos avançar nos debates epistemológicos que propõem alternativas à colonialidade quando o pensamento e as ideias de pesquisadores e pesquisadoras negros (e negras) e indígenas estiverem no centro da discussão. A categoria de *Amefricanidade* de Lélia Gonzalez, a *Cosmopercepção* de Oyeronke Oyewumi e a *Contracolonialidade* de Nego Bispo representam caminhos possíveis para a contraposição ao pensamento hegemônico, branco e europeu.

Como construir uma contrarresposta através da arqueologia?

1.2 Uma arqueologia para nosso tempo

Qual é a arqueologia que busco construir com esta pesquisa?

Esse questionamento tem sido o ponto de partida das minhas reflexões e tem impulsionado a realização deste trabalho. Após diversas leituras, análises e indagações, creio ter chegado ao elemento-chave das minhas inquietações: busco construir uma arqueologia para o nosso tempo!

Mas, como construir uma arqueologia para o nosso tempo?

Embora ainda não tenha uma resposta definitiva para essa questão — e esteja longe disso — acredito ter encontrado um caminho possível. Ao longo dos séculos, a arqueologia,

assim como outras ciências, esteve posicionada a serviço de uma conjuntura política, social e econômica específica, refletindo os interesses daqueles que a construíram — em sua maioria, homens brancos e europeus.

Refletindo sobre essas questões, entendo que construir uma arqueologia para o nosso tempo significa, antes de tudo, reafirmar meu compromisso, por meio da disciplina, com temas que foram historicamente renegados e silenciados. Significa também construir uma arqueologia comprometida com a autodeterminação dos povos e com a luta pelos direitos dos grupos historicamente oprimidos.

Por isso, busco me influenciar diretamente pelas ideias de Lumbreras, partindo da premissa de uma arqueologia feita para os vivos, para o meu povo, e que não se limite ao passado, mas tenha a capacidade de debater o presente e o futuro (Lumbreras, 2019). Ainda assim, ele propõe um modelo de arqueologia que busque compreender as sociedades humanas em sua totalidade, rompendo com abordagens puramente positivistas e tecnicistas, argumentando que a arqueologia deve ir além da materialidade dos vestígios e considerar os contextos sociais, políticos e culturais que moldaram esses objetos.

Dessa maneira, refletir sobre a construção da arqueologia enquanto uma disciplina consolidada é, antes de tudo, refletir sobre os caminhos que levaram a disciplina a chegar nesta atual fase, que permite a expansão das suas abordagens e conhecimento. Indubitavelmente, a construção dos caminhos que pavimentaram a arqueologia que temos no hoje se constrói sob muitas vozes, e, também, por meio de fenômenos extrínsecos à disciplina.

A arqueologia, enquanto ciência, está inserida em um mundo cheio de contradições que no decorrer de sua história vem se modificando e transformando de acordo com as diferentes conjunturas, contextos e processos, sejam eles econômicos, políticos, sociais, artísticos e outros. Logo, a arqueologia — assim como outras ciências — também é persuadida pelas transformações do mundo, traduzindo essas modificações em abordagens teórica-metodológicas para disciplina.

Desta maneira, a história da formulação teórica da arqueologia acompanha os processos metamórficos conjunturais do mundo e que guiam os aportes teóricos das ciências sociais. Sendo assim, a arqueologia tem passado, nas últimas décadas, por profundas modificações epistemológicas, que afetam diretamente o caráter social e político da disciplina.

Conforme aponta Funari (2013) a arqueologia surge no auge do nacionalismo e imperialismo, como parte dos processos colonialistas no mundo, e, portanto, esteve por diversas décadas ligada a posições reacionárias e conservadoras, que contribuíram, em muitas vezes, para fomentar segregação contra o direito do povo negro e indígena, mulheres e pobres. Apesar disso, Funari (2013, p.23) aponta que:

arqueologia, contudo, passou por modificações profundas devido, em grande parte, aos movimentos sociais e às transformações políticas desde, ao menos, a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Na esteira do feminismo, das lutas sociais diversas pelos direitos civis, contra o colonialismo e pela diversidade étnica, religiosa e sexual, a disciplina não deixou de responder aos novos tempos.

Não busco trazer aqui todo o percurso histórico do pensamento arqueológico, mas, a partir de agora, pretendo por meio dos principais expoentes teórico-metodológicos da disciplina apontar como as mudanças de pensamento, das conjunturas e, das relações de poder interferem e influenciam diretamente a construção da arqueologia. Desmistificando assim, a ideia de uma disciplina isolada dos fenômenos sociais e baseada na neutralidade política (Funari, 2003).

O primeiro grande exemplo que se pode mencionar está no modelo histórico-cultural. Tal abordagem arqueológica surge no fim do século XIX impulsionada, principalmente, “por conta do crescente nacionalismo e do declínio da fé no progresso tecnológico” (Trigger, 2004, p.145) e, baseia-se principalmente no pressuposto que a “cultura seja homogênea e que as tradições passem de geração a geração” (Santos, 2020).

Na segunda metade do século XIX a crise do capitalismo tornou-se cada vez mais evidente na Europa, os problemas causados pelo industrialismo eram tidos com o produto do caos e dos conflitos sociais. É nesta conjuntura que os ideais nacionalistas ganham corpo na sociedade, culpabilizando estados vizinhos por seus problemas sociais. Quanto a isto, Trigger (2004, p.147) aponta que “a unidade nacional foi incentivada com o argumento de que, no interior de cada nação, todos, independente de classe social, estavam unidos por uma herança biológica comum que constituía o mais forte de todos os laços humanos”.

Na arqueologia, as ideias nacionalistas ganham espaço entre os arqueólogos que passam a entender a distribuição geográfica de tipos de artefatos e conjuntos de artefatos, correlacionando-os a grupos históricos (Trigger, 2004). Dessa maneira, as bases difusionistas acabam tomando corpo na arqueologia ao entender que os traços tecnológicos de um objeto são

relacionados a uma cultura que se espalhava a partir de um centro de origem, e por meio de rotas de difusão atingiam as áreas marginais.

É por meio desses conjuntos de ideias, que creio ser importante mencionar o papel e o lado político do arqueólogo alemão *Gustaf Kossinna*. Isto porque, *Kossinna* buscou por meio de suas análises relacionar seus estudos da pré-história com os povos de línguas indo-europeias, na tentativa de descobrir a origem desses indivíduos e associá-los aos alemães (Trigger, 2004, p.160).

Assim, o arqueólogo, por meio de seus estudos, ajudou a fomentar uma arqueologia eugenista⁴ ao tentar encontrar a gênese do povo germânico e associá-los a uma raça biologicamente pura, que posteriormente, serviram de base aos ideais nacionalistas, ganhando o apreço de nazistas por meio do Movimento Nacional Socialista da Alemanha⁵.

Apesar das questões supracitadas, a arqueologia histórico-cultural não se resume às questões nacionalistas e aos trabalhos desenvolvidos por *Kossinna*, mas também, diversos outros pesquisadores como Gordon Childe (1929) e Grahame Clark (1939) que foram grandes expoentes para o desenvolvimento da disciplina.

Embora ter sido quase que absoluto nas pesquisas arqueológicas até a década de 1960 (Najjar, 2005) este modelo passou a sofrer diversas críticas com o surgimento e expansão das abordagens arqueológicas. Todavia, cabe reconhecer que até os dias atuais ainda perpassa em diversas pesquisas arqueológicas (Funari, 2003).

Partindo para outra fase do pensamento arqueológico, podemos observar como a mudança na conjuntura política afetou diretamente o surgimento de outras abordagens. Conforme aponta (Trigger 2011, p. 285) “as duas décadas que seguira à Segunda Guerra Mundial foram, para os EUA, uma época de prosperidade econômica nunca vista e de incontestável hegemonia política”.

Sendo assim, a centralidade do país Norte Americano na política e economia mundial, impõe um caminho a ser seguido pelo mundo, pela ciência e, conseqüentemente, a

⁴ Eugenia - A eugenia é uma teoria pseudocientífica criada por Francis Galton no final do século XIX para justificar políticas racistas, como a esterilização forçada, segregação e genocídio, sendo amplamente adotada por regimes como o nazismo na Alemanha.

⁵ Movimento Nacional Socialista da Alemanha – Refere-se ao Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) – o Partido Nazista – que ganhou força sob a liderança de Adolf Hitler governando a Alemanha entre 1933 e 1945.

arqueologia. Diante desta conjuntura global, surge na arqueologia antropológica estadunidense, na década de 1960, um movimento que se autodenominava “*New Archaeology*” ou “Arqueologia Processual”, tendo Lewis Binford como seu principal expoente.

Nesta corrente de pensamento, a arqueologia – diferente da história – buscava a regularidade no comportamento humano. Para reafirmar a ideologia capitalista, baseavam-se na presunção que os grupos humanos maximizam os resultados e minimizam os custos, em qualquer época e lugar (Funari, 2005).

Assim, a arqueologia processual:

[...] busca entender e explicar o sistema que está por trás de ambos os indivíduos e materiais de uma cultura. Esse sistema é constituído por partes que se interagem e que estão em constante relação com o meio ambiente natural. A estratégia é isolar cada sistema e estudar cada uma de suas variáveis separadamente. O objetivo final é a reconstituição completa do padrão de articulação, ao longo de todos os sistemas relatados (Flanery, 1973, p 105, tradução nossa).

Sendo assim, a busca por uma interpretação materialista, pouco preocupada com as diversidades culturais, reflete bem como as bases conceituais capitalistas influenciam diretamente o pensamento processual. Partindo destes pressupostos cientificistas, a Nova Arqueologia pretendia ser um empreendimento mais científico, apontando os dados enquanto entidades estáticas a serem explicados de forma objetiva, através de inferências e generalizações a respeito do passado – diferente da arqueologia histórico-cultural, que seria a-científico (Reis, 2003).

Neste sentido, a arqueologia processual, se popularizou com o lema e a bandeira da “Arqueologia Científica”, com bases conceituais e metodológicas advindas Neoevolucionismo, da Teoria dos Sistemas, do Positivismo Lógico, da Filosofia da Ciência, dentre outros (Reis, 2003). Por isso, passou a incorporar os métodos das ciências “duras” (como a estatística, física e matemática), introduzindo a si um caráter positivista e hipotético-dedutivo. Logo, os dados são vistos enquanto entidades estáticas a serem explicados de forma objetiva, através de inferências e generalizações a respeito do passado.

A priori, é importante ponderar que essas mudanças epistemológicas na arqueologia – assim como em todas as ciências – não são uma linha tênue, bem estruturadas e visíveis, mas, representam um acúmulo de debates que refletem a formação de um novo pensamento.

Assim, me deixo persuadir pelas ideias de Foucault [1969] (2008) em “*Arqueologia do Saber*” que para entender os processos históricos das ciências humanas afirma que seu propósito não está em buscar uma linha cronológica dos diferentes saberes que possivelmente constituíram as continuidades históricas, mas, enfatizar, por meio das formações discursivas, as diferenças, continuidades e descontinuidades para compreender os limiares do saber.

Por conseguinte, venho colocar que os exemplos acima não apresentam a totalidade dos debates teóricos que fervilhavam durante todas essas décadas, pelo contrário, apresentam apenas um pequeno recorte da história do pensamento arqueológico contatado por uma visão ocidental. Todavia, utilizei-me dessas discussões para apontar que para arqueologia ser útil, ela precisou durante os anos estar a serviço da conjuntura e do projeto político vigente.

Desta maneira a arqueologia que busco construir nesta pesquisa também está alocada em uma conjuntura política, social e econômica específica. Todavia, busco subverter a lógica de manutenção das relações de poder e, contribuir para defesa de povos outrora renegados pela disciplina.

1.2.1 Novas arqueologias, novas possibilidades?

E hoje, que arqueologia temos? Qual é a arqueologia para essa fase da conjuntura que vivemos? Conforme aponta Johnson (2000, p.131, tradução nosso) uma nova fase no pensamento arqueológico inicia-se:

No final da década de 1970 e início da década de 1980, um número crescente de arqueólogos mostrou-se insatisfeito com o rumo que a arqueologia estava tomando. Estas pessoas sentiam que a Nova Arqueologia não proporcionava muito mais, intelectualmente falando. Estes arqueólogos estavam especialmente preocupados com três coisas: a necessidade de levantar factores cognitivos, as dificuldades inerentes à epistemologia positivista e os problemas encontrados no desenvolvimento da teoria de médio alcance.

Com a crítica ao viés positivista e a sua hegemonia, surge na arqueologia durante a década de 1980, a chamada Arqueologia Pós-processual, uma tendência arqueológica que buscava por meio da cultura material o sentido das coisas. Esta corrente arqueológica – inserida em uma conjuntura de crise da modernidade – foi moldada pelas Teorias Antropológicas Culturalistas, Estrutural e Pós-moderna; além da forte influência da Teoria Crítica, do Pós-positivismo, da fenomenologia e, da hermenêutica (Boado, 2012; Reis, 2003).

Apesar da efervescência na década de 1980, outras perspectivas e debates arqueológicos para além do processualismo começaram a emergir na arqueologia sob influência “setores acadêmicos ligados à teoria social pós-moderna e conecta-se a movimentos de reivindicação sociopolítico-econômico emergentes desde o século XIX e meados de 1950 e 1960” (Vieira, 2017, p. 24).

Tais reivindicações partem do surgimento dos chamados “novos movimentos sociais”, que são caracterizados enquanto reflexo das mudanças no modo de produção, do surgimento de um capitalismo pós-industrial e de novas demandas sociais (Melucci, 1980; Santos, 2005; Alexander, 1998).

Neste sentido, os ideais dos “novos movimentos sociais”, tais como os pacifistas, antirracistas, feministas impulsionam uma nova maneira de pensar e produzir a arqueologia. Logo, a arqueologia, em seu horizonte pós-processual, busca dar ênfase aos aspectos sociais, simbólicos e de gênero (Otaviano, 2019).

De fato, o surgimento da abordagem pós processual possibilitou a expansão dos horizontes das pesquisas arqueológicas, e, voltou sua atenção a assuntos outrora renegados pelas abordagens processuais e histórico-cultural. Funari (2008, p.111) aponta que “a arqueologia, como outras disciplinas, voltou-se para os grupos sociais, em interação, como ciência aplicada e relevante para a sociedade”.

Neste sentido:

A Arqueologia no contemporâneo, quando pensada na perspectiva pós-processual, é múltipla e muitos são os nomes que podemos utilizar para designá-la, essa gama de designações, entretanto convergem na ideia de aproximar novas maneiras de pensar e de fazer a arqueologia. O paradigma pós-processual em arqueologia descortinou possibilidades interpretativas, além de ampliar conceitos e a própria prática arqueológica. Desse modo, emergiram diversas linhas de pesquisa com enfoques menos tradicionais, estando atentas às questões de cunho ético e político (Otaviano, 2019, p. 23).

Conforme aponta Merriman (2004) a perspectiva pós-processual, possibilita a arqueologia, formulações de interpretações baseada na subjetividade, onde, a significação do passado, pode ser produto da repercussão política do presente. Sendo assim, para Boado (2012, p.41) a arqueologia pós-processual, busca recuperar as sociedades por trás dos processos e as pessoas para além das condutas humanas, superando a compressão de cultura enquanto sistema.

Assim, povos marginalizados e histórias que em outros momentos foram invisibilizadas pelas narrativas, com o advento da arqueologia pós-processual, ganham a possibilidade de terem suas narrativas construídas através do conhecimento arqueológico. Por tanto, a arqueologia pode – e deve ser – um instrumento de reafirmação das identidades e direitos de povos e histórias invisibilizados.

1.3 Por uma Arqueologia Latinoamericana e Afrodiáspórica

Poderia eu, utilizar dos aportes teórico-metodológicos da arqueologia pós processual e suas diversas abordagens para construir uma narrativa sobre a relação do povo negro brasileiro no Rio de Janeiro com o Cais do Valongo?

A princípio, de forma “lógica”, a resposta seria sim.

Refletindo sobre o papel da arqueologia pós processual frente a conjuntura e, sua responsabilidade em dialogar com questões outrora renegadas pelas pesquisas arqueológicas entendi que neste primeiro momento este viés seria o mais adequado para munir teoricamente os debates que quero construir. Todavia me surge a seguinte reflexão: porque insistir em abordagens e narrativas anglo-saxônicas e europeias para debater questão afrolatinoamericanas?

Neste momento, apesar de entender que o viés arqueológico pós processual pode ser útil para o desenvolvimento da pesquisa, creio que seja o momento de me distanciar um pouco dos seus aportes e, reafirmar debates teóricos que emergem no sul global. Além disso, busco construir uma pesquisa em contrarresposta a colonialidade, que rompa com as barreiras do epistemicídio e coloque no centro do debate pensadores e pensadoras negros e latino-americanos.

Desta maneira, para além das abordagens anglo-saxônicas e europeias que foram apresentadas, outras abordagens teórico-metodológicas foram desenvolvidas no mundo. Na América Latina, a Arqueologia Social Latino-Americana (ASLA), cumpriu um papel importante nas pesquisas, uma vez que possibilitou a introdução da esfera política como parte essencial nas análises arqueológicas.

Neste sentido, a ASLA é fruto de um processo de acúmulo de debates e reflexões entre arqueólogos e arqueólogas do sul global. Esta abordagem, difere das demais,

principalmente pela situação política que está inserida, sendo fortemente embasada pela realidade socioeconômica de dependência e subdesenvolvimento específico da América Latina (Benavides *et al.*, 2011).

Neste sentido, alguns eventos acometeram o surgimento dessa abordagem no mundo. A priori, pode-se mencionar a publicação do livro “Arqueología como ciencia social” publicado em 1975 por Luis Guillermo Lumbreras que apresenta as bases teóricas da arqueologia latinoamericana, suas raízes com o materialismo histórico e sua intervenção social e política (Ciuffani, 2017).

A posteriori, ainda em 1975, em reunião realizada na cidade de Teotihuacán, no México, diversos arqueólogos reuniram-se para debater e reavaliar as contribuições da disciplina à sociedade e ao continente (Benavides *et al.*, 2011). Essa reunião, culminou na produção de um documento, que dentre tantos debates apontou “que a tarefa do arqueólogo latino-americano é recuperar o senso de desenvolvimento histórico que nos habilitará a lutar junto ao objetivo do nosso respectivo povo” (Declaración de Teotihuacán, 1983, p.48).

Por assumir incorporar a instância política como realidade essencial na prática arqueológica, os conceitos marxistas tornam-se bases de sustentação da ASLA. Isto acontece, principalmente, como reflexo da efervescência dos debates marxistas nas universidades e dos movimentos contra as ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX.

Assim:

Essa forma alternativa de arqueologia propõe destruir a falsa teoria-práxis, dicotomia ciência-militância, e argumenta que o arqueólogo tem responsabilidade importante, desempenha papel essencial ao situar o conhecimento histórico no centro da luta social da América Latina. Em essência, a arqueologia social propõe um caminho mais político e socialmente relevante, dirigindo nossas questões ao passado (Benavides *et al.*, 2011, p.173).

Apesar de sua relevância frente a conjuntura, a ASLA foi duramente criticada por ser reflexo de debates isolados e restrito a poucos países da América Latina – em especial o Peru, México, Cuba e Venezuela – em um período de tempo limitado, e, motivados principalmente, pelo período histórico em que estava inserida.

Por esta razão, alguns pesquisadores renegam esta abordagem enquanto uma escola de pensamento consolidada e estruturada, sendo categoricamente críticos a falta de relação entre teoria e prática (McGuire, 1992; Oyuela-Caycedo *et al.*, 1997).

Por outro lado, busco endossar os apontamentos de Patterson (1994), que coloca a ASLA enquanto uma Escola de Pensamento – assim como as demais. Sendo assim reafirmar esta posição é compreender a dimensão política e a necessidade de construir outras narrativas para o pensamento arqueológico para além dos hegemônicos.

Para tanto, a ASLA, nesta pesquisa, assume o papel de trazer o tom de reafirmação da luta política latino-americana, principalmente da população negra, e, reafirmá-la enquanto uma abordagem do Sul Global e capaz de compreender a realidade sociopolítica do continente.

Para além da ASLA, acredito que os aportes conceituais de uma arqueologia afrodiaspórica tornam-se essenciais para pensar materialidades e espaços fortemente marcados pela presença negra. Neste sentido, busco apresentar a arqueologia afrodiaspórica como um instrumento político de reafirmação das memórias e identidades negras.

Sendo assim, o termo “diáspora africana” é utilizado comumente para referir-se a dispersão de indivíduos de origem africana para diversas partes do mundo, principalmente devido ao comércio transatlântico de escravizados, embora também inclua migrações voluntárias. Este aspecto está relacionado não apenas com acontecimentos históricos, mas também com manifestações culturais, sociais e políticas das comunidades afrodescendentes globalmente.

Antes de tudo, vale salientar que o termo “diáspora” tem sua origem etimológica ligada ao verbo grego “διασπείρω” (diaspeíró), que significa “dispersar” e “espalhar” e, posteriormente associada a história do povo judeu através da palavra hebraica “galuth-גלות” que significa “exílio” (Dufoix, 2017; Cohen, 1997). Tal conceito, foi originalmente retirado de traduções bíblicas do grego, onde o termo pode ser encontrado no livro de Deuteronômio 28:25 (Silva; Xavier, 2018).

Assim sendo, “diáspora é a princípio, no léxico grego, associada à ideia de colonização” (Flor, 2020, p. 36), estando associada diretamente “às ideias de imigração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo durante a Antiguidade” (Bonciani, 2011, p. 22).

Antes de adentrar na origem das ideias de uma diáspora africana, segundo dados do “The Trans-atlantic Slave Trade Database - Slave Voyages⁶” estima-se que mais de 12,5 milhões de pessoas tenham embarcado em navios escravagistas para todo o mundo, contribuindo para consolidação da escravização enquanto um projeto cultural, econômico, social e político do Novo Mundo.

Ainda com dados da plataforma acima, é possível verificar que o Brasil recebeu cerca de 4,8 milhões de escravizados, liderando o tráfico de pessoas em todo o mundo. Cabe mencionar também, que o país foi uma das primeiras nações a introduzir a escravização em seu território e, o último país das Américas a abolir.

No Brasil, durante mais de 300 anos, os escravizados foram explorados como mão-de-obra para as mais diversas atividades de infraestrutura, econômicas e domésticas. Sendo assim, colaboraram forçadamente na construção de diversas igrejas, portos, cidades; do plantio de açúcar, café, tabaco, algodão; da mineração; dos cuidados domésticos e, das mais diversas atividades (Albuquerque, 2016; Barickman, 2003; Mattoso, 1988).

Adentrando as ideias de uma diáspora africana, vale salientar que, tal conceito é fruto da colaboração entre diversos pesquisadores, intelectuais e ativistas que fomentam a ideia a partir da contribuição de várias áreas, como a história, a sociologia, os estudos culturais e a ciência política.

Conforme aponta Flor (2020) o texto/discurso “*The English Language in Liberia* de Alexander Crummel” e o o texto “*Ethiopia Stretching Out Her Hands unto God: or, Africa’s Service to the World*” oferecem as bases semânticas e marcam a urgência da noção de diáspora africana. Sendo assim, em 1965, George Shepperson agrupa pela primeira vez os termos “diáspora” e “africana”, onde ele faz um paralelo entre a diáspora judaica e africana como consequência do tráfico de escravos (Alpers, 2001).

Ainda assim, os principais estudos emergem nos EUA, principalmente devido à forte onda de debates pelos direitos civis e pelo fim da segregação racial. Pode-se mencionar

⁶ Banco de dados desenvolvido pela University of Emory em Atlanta, Estados Unidos, que reúne e documenta informações sobre o comércio transatlântico de escravizados. A plataforma reúne dados detalhados sobre mais de 36.000 viagens que transportaram africanos escravizados através do Atlântico entre os séculos XVI e XIX. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>.

também a criação do primeiro Instituto de Estudos da Diáspora Africana, criado na Howard University em 1979.

Diversos outros pesquisadores contemporâneos também contribuíram para o debate. Paul Gilroy (1993) em seu livro “The Black Atlantic” aponta por meio de uma metáfora a experiência diaspórica dos negros. Outros pesquisadores, ao longo dos anos, vêm atuando no tema, como as pesquisas de Said (1978), Clifford (1994), Kilson e Rotberg (1976); e, tantas outras.

E como esse debate chega na arqueologia?

Os primeiros trabalhos em arqueologias da diáspora africana surgem na década de 1960 consoante aos estudos gerais da diáspora africana nos EUA. Sendo assim, a arqueologia da diáspora africana é uma das linhas de pesquisa empreendidas pela Arqueologia Histórica por meio da chamada Arqueologia da Escravidão (Carvalho, 2018).

Vale salientar que, até então, a Arqueologia Histórica dedicou-se essencialmente aos estudos de sítios arqueológicos associados à presença de pessoas da elite, principalmente relacionados ao colonizador europeu (Orser, 1998). Bem como em países da América, onde o interesse das pesquisas estava nos estudos de Casas Grandes, latifúndios e monocultores. Este fato aponta principalmente para o racismo estrutural como um dos guias das pesquisas arqueológicas norte-americanas (Carvalho, 2018).

Ainda na década de 1960, o enfoque nos estudos de grupos minoritários ganha mais notoriedade na arqueologia e, conseqüentemente, debates acerca da diáspora africana. Já no fim da década de 1960 e início de 1970 os estudos nas *plantations* foram o pontapé para os estudos de contextos afro-americanos, ao estudar senzalas das regiões da Flórida e da Geórgia (Symanski; Gomes, 2012).

Todavia, ainda para Symanski (2014), os primeiros resultados referentes ao tema da diáspora africana foram publicados em 1944, através do trabalho descritivo e informativo “The Garden’s Lucy” por Bullen e Bullen no quintal de uma habitação em Andover, Massachusetts.

Durante as décadas os estudos da diáspora africana em arqueologia foram ganhando novos rumos e sentidos com as conseqüentes mudanças do pensamento arqueológico. Assim,

novas possibilidades do “fazer arqueológico” nos estudos em diáspora africana ganharam espaço nas pesquisas.

À exemplo disso, podemos citar os trabalhos desenvolvidos na década de 1980 fortemente influenciados pelo advento da arqueologia processual, que impulsionou na identificação de padrões dos sítios arqueológicos afro-americanos, como pode ser observado no trabalho “*Cannon’s Poit Plantation*” publicado por John Otto em 1984 (Otto, 1984).

Com a mudança de paradigma do pensamento arqueológico e, consequentemente, a expansão das ideias pós processuais na arqueologia os estudiosos da diáspora africana em arqueologia passaram a entender os sítios afro-americanos a partir do contexto em que estavam inseridos, além de focalizar e reverberar a luta política através de temas como resistência, liberdade e agência (Carvalho, 2018).

Durante o decorrer dos anos, a mudança de caráter das pesquisas afrodiaspóricas na arqueologia foram sendo moldadas com novos debates que foram surgindo nas ciências sociais, possibilitando uma diversidade das abordagens.

Ainda assim, os estudos sobre diáspora africana estavam inseridos na chamada “Arqueologia da Escravidão”. Conforme aponta Singleton e Souza (2009) no texto *Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States* o termo “diáspora africana” começou a ser introduzido com mais notoriedade nas pesquisas arqueológica durante a década de 1990 ao utilizar o prefixo afro em contexto diaspórico específicos, como afro-brasileiro, afro-americano, etc.

Conforme já mencionado anteriormente, o Brasil foi um dos grandes centros para o comércio escravagista global, tendo uma das maiores populações em diáspora africana do mundo. Sendo assim, as possibilidades do fazer arqueológico com populações em diáspora são múltiplas e quase que infinitas nesse território. No Brasil, a Arqueologia Histórica tradicionalmente focalizou seus estudos na cultura material que remete à história e legado colonialista no país, principalmente direcionado a monumentalidade expressa em grandes igrejas, engenhos, fortificações, fazendas e outros (Carvalho, 2018).

Symanski (2014) apontou em 2014 que os estudos afrodiaspóricos no Brasil ainda estavam em uma fase embrionária, diferente do que acontecia nos EUA. Para ele, haviam duas grandes importantes revisões que tratavam do tema: a pesquisa de Funari que discute estudo

em quilombos, sobretudo em Palmares; e, o trabalho já citado de Singleton e Souza que faz uma revisão sobre o tema nos EUA, Brasil e Cuba.

Conforme aponta Singleton e Souza (2009) há uma concentração expressiva de estudos arqueológicos em remanescentes quilombolas brasileiros. Consoante a isto, Symanski (2014) aponta que uma das pesquisas fundacionais sobre o tema está no trabalho desenvolvido por Guimarães e Lana (1980) em cinco quilombos localizados no Vale do Jequitinhonha e da Serra da Canastra, em Minas Gerais.

Diversas outras pesquisas em quilombos passaram a ser realizadas em contextos urbanos, creio que vale destacar, devido sua relevância histórica e política para população negra nacional, os estudos realizados no Quilombo do Palmares, na Serra da Barriga, em Alagoas. As escavações de Orser e Funari realizadas 1992/1993 e os trabalhos de Scott Allen nos ajudam a compreender a ideia em torno da resistência negra na região (Funari, 1999; Allen, 1998; Allen, 2000; Allen, 2006).

Durante cerca de 40 anos de pesquisas sobre a diáspora africana no Brasil, os estudos foram expandindo-se e atingindo diversos outros patamares na pesquisa arqueológica. Ainda para Symanski a diversidade perpassa por uma gama de estudos, senzalas, estudos bioarqueológicos, artefatos, identidades, trocas culturais, religiosidades e rituais (Symanski, 2014).

Hoje, os estudos afrodiaspóricos em arqueologia tem cada vez mais ganhado espaço e notoriedade na arqueologia brasileira. Isto acontece, principalmente, pela nova geração de arqueólogos e arqueólogas negros que buscam através do tema construir novas narrativas, por meio da nossa própria visão, para o pensamento acadêmico negro brasileiro.

A exemplo disso, vale citar a construção da NEGRARQUEO - Rede de Arqueologia Negra, um coletivo de pessoas negras para divulgação, circulação e valorização de conhecimentos sobre e/ou produzidos por pessoas negras na Arqueologia. Esta articulação busca, para além de tudo, romper com narrativas colonizadoras sobre corpos e histórias negras na arqueologia e, produzir novas narrativas por mãos e mentes negras.

Desta forma, o trabalho que busco construir é fortemente influenciado por essas ideias. Busco construir uma narrativa que coloque na centralidade das discussões – e decisões – o pensamento de mentes negras.

2. CAPÍTULO 2 - ARQUEOLOGIA DE TODAS AS VOZES: O PATRIMÔNIO, O PÚBLICO, A COMUNIDADE, O “EU” E O “NÓS”

Neste capítulo apresento em qual arqueologia me localizo. Para tanto, utilizo-me dos aportes que constroem a noção de Arqueologia Pública, influenciando-me diretamente pelas abordagens que versam a arqueologia comunitária e colaborativa por entender que a arqueologia precisa ser construída por muitas vozes.

Sendo assim, busco entender a noção de patrimônio a partir de uma ideia subversiva a sua concepção epistemológica, baseada na coletividade, na memória e na identidade negra. Por conseguinte, pretendo guiar a construção do trabalho afastando-me da noção de outro e, consequentemente, me aproximando da ideia do “eu” e do “nós”. Sendo assim, busco por meio autoetnografia e a escrevivência um caminho metodológico possível para narrar as experiências que constroem o patrimônio, expresso no Cais do Valongo.

2.1 Patrimônio para quem?

Em sua concepção inicial, a palavra patrimônio, estava fundada na instituição social família, em suas concepções patriarcais e em um modelo de sociedade com estrutura estável e enraizada no espaço e, no tempo (Choay, 2001). Partindo de uma visão mais crítica a concepção epistemológica da palavra, o termo, indubitavelmente, funde-se à concepção das estruturas capitalistas (Engels, 2010).

Entretanto, é importante mencionar que apesar do conceito de patrimônio se formular pelos debates acima, ao longo da história, o termo, foi passando por debates em diversos campos e adquirindo corpo de significados em diversos ramos de debates (cultural, natural, genético, etc), caracterizando-se como um conceito nômade, ou seja, assume significados em diversos campos.

No campo dos debates sobre patrimônio, em seu viés cultural – onde este texto pretende contribuir –, o valor incumbido ao patrimônio difere do seu postulado inicial, e, portanto, não pertence a uma ordem financeira e monetária, mas funda-se em uma concepção simbólica no espaço e no tempo.

No âmbito legal, existem classificações que foram sendo debatidas e ajustadas ao longo dos anos para definir o conceito de patrimônio cultural, a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) em sua 17ª Conferência Geral realizada em 1978 na cidade de Paris – França considera patrimônio cultural:

“Patrimônio cultural”: Os monumentos. – Obras arquitetônicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de carácter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

Os conjuntos. – Grupos de construções isoladas ou reunidos que, em virtude da sua arquitetura, unidade ou integração na paisagem têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

Os locais de interesse. – Obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico. (Unesco, 1972, p. 2).

Ainda assim, cabe mencionar que a concepção de uma categoria “patrimônio histórico” surge por volta do fim do século XVIII para o início do XIX, como reflexo da necessidade de criar provas tangíveis que comprovem a existência da nação no mundo objetivo, estruturada na concepção de “memória nacional” (Macêdo, 2021; Fonseca, 2005; Gonçalves, 2009).

No que tange ao patrimônio arqueológico, estes que também fazem parte da categoria de patrimônio cultural, compreendem os vestígios da cultura material produzidos no passado, os locais onde foram realizadas atividades humanas e estruturas e vestígios abandonados, podendo ser encontrados em superfície, enterrados ou embaixo d’água (Vienni, 2010).

A noção de patrimônio arqueológico também é debatida e conceitualizada pela “Carta de Lausanne” de 1990 que define patrimônio arqueológico como:

A porção do patrimônio material para a qual os métodos da arqueologia fornecem os conhecimentos primários. Engloba todos os vestígios da existência humana e interessa todos os lugares onde há indícios de atividades humanas não importando quais sejam elas, estruturais e vestígios abandonados de todo o tipo na

superfície, no subsolo ou sob as águas, assim como o material a eles associados (Soares, 2007, p. 512).

Para além dessas questões do significado epistemológico da palavra e dos trâmites legais que contemplam as discussões sobre o patrimônio, Gonçalves (2009) propõe pensarmos o patrimônio enquanto uma categoria de pensamento. Para ele, o conceito de patrimônio está enraizado em um pensamento moderno e ocidental, todavia, é preciso “verificar em que medida ele está presente em sistemas de pensamento não modernos ou tradicionais e quais os contornos semânticos que ela pode assumir em contextos históricos e culturais distintos (Gonçalves, 2009, p.1)”.

Alguns estudos na área indicam que a concepção de patrimônio vem a surgir na Era Moderna, aos fins do século XVIII, justamente com o processo de fundação dos primeiros Estados Nacionais. Entretanto, deve-se atentar que sua concepção está presente também em outros períodos históricos (clássico e medieval) e em sociedades não ocidentais, como no caso de povos originários.

Para Abreu (2007) a noção de patrimônio que perpassa por nosso imaginário – a do tempo moderno – está diretamente relacionada a uma concepção linear de tempo. Sobre isto, ela afirma:

Ela está diretamente associada à noção de história, que no Ocidente moderno vai ser objeto de todo um aparato técnico e metodológico específico diretamente relacionado à ideia moderna de ciência, por outro lado, a concepção cíclica de tempo está mais direcionada ao contexto míticoreligioso. No caso da concepção linear, os registros escritos e, especialmente, as noções de documento e monumento desempenham papel central. No caso da concepção cíclica, predominam as narrativas orais e a memória social é construída por meio de festas, narrativas míticas, cerimônias e rituais (Abreu, 2007, p. 53-54).

Já nas sociedades não modernas e não ocidentais predomina uma concepção cíclica de tempo, para esses povos, o patrimônio está diretamente ligado à concepção de memória dos grupos e como ela está presente em todo seu tecido social. Quanto a isso, a autora afirma:

Não é necessário guardar objetos ou fazer registros de qualquer ordem. As festas, os rituais, os cânticos, as narrativas míticas que se repetem dia após dia desempenham esta função de fazer lembrar para o grupo suas tradições mais importantes. Nestas sociedades, com forte capital de memória, não há um sentido de

guarda, armazenamento ou preservação de objetos, assim como não há o sentido que conhecemos de herança (Abreu, 2007, p. 54).

Sendo assim, há uma apropriação real de um determinado grupo acerca de um bem (material e/ou imaterial), que contribui assim, a necessidade de salvaguardar, compartilhar e transmitir para futuras gerações uma memória passada que é viva no presente. Logo, “a identidade é, por isso, um valor inseparável do patrimônio, pois este é, antes de mais, considerado como o que nos é intimamente significativo” (Pinto, 2016, p. 21).

Posto isto, o patrimônio, em sua concepção cíclica, se estabelece por meio da construção da memória e identidade dos povos e firma-se em múltiplas manifestações culturais tangíveis, intangíveis e naturais, envolvendo saberes e práticas sociais, a que se atribui valores e se transmite pelas gerações (Chagas, 2002, p.32). Consoante a isto, o patrimônio é um importante elemento de afirmação de identidades que promove a coesão social (Montardy, 2019, p. 12).

Nesta perspectiva, toda memória é, de certa forma, coletiva, na medida em que precisamos também das lembranças de outros para garantir a veracidade das nossas (Caino, 2010). Candau (2001) afirma seu papel como construtivo da memória, isto porque, contribui para a sensação de pertencimento de forma coletiva pela sociedade. Ainda para ele, os bens patrimoniais funcionam como "sociotransmissores", uma vez que desempenham a função de transmitir memórias a sociedade. Quando a isto Oliveira (2020) afirma:

interessa para a comunidade o uso que o patrimônio possui para preservar a memória coletiva e a identidade coletiva local, não considerando os proveitos diretamente financeiros que se possa auferir da utilização dos bens e da fruição das manifestações culturais por pessoas estranhas ao território. (Oliveira, 2020, p 64).

Para Lowenthal (1998 p.83), “Relembrar o passado é crucial para o nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos”. Consoante a isto, Calandro (2015) afirma que a identidade é formada e transformada através da sua relação com a memória no espaço e no tempo. Dessa maneira, o entendimento do patrimônio de forma cíclica tem um papel importante no resgate da memória coletiva e na construção de identidades dos povos.

É importante pensarmos o patrimônio para além de uma ferramenta analítica isolada dos processos sociais. Posto isto, é preciso entender a concepção de patrimônio como uma

ferramenta que colabora para construção de sociedades e estar diretamente ligada à memória e identidade dos povos.

À vista disso, as mudanças de ordem globais – econômicas, políticas, sociais, etc – interferem diretamente no processo de compreensão de um grupo a despeito de um bem e, transformam a relação construída com o mesmo. Portanto, nos cabe entender essas questões de forma sensível e cíclica.

Quanto à arqueologia, muitos dos patrimônios que se pretende preservar e salvaguardar foram produzidos por grupos não vivos, onde não se pode adentrar completamente aos seus significados para os grupos. Todavia, esses mesmos bens foram ganhando diversos corpos de significados para grupos que hoje se relacionam com eles.

Dessa maneira, é importante aos estudiosos e trabalhadores do patrimônio, não somente a busca para entender as raízes de formação do patrimônio e seu significado para grupos que não estão mais vivos, mas, construir pontes com grupos que se relacionam diretamente com o bem e refletir sobre formas de proteger parte desse patrimônio, a memória e a identidades dos grupos para futuras gerações.

Sendo assim, a concepção de patrimônio tem sido um elemento chave para minhas reflexões no decorrer desta pesquisa, que trata diretamente com a memória do povo negro. Conforme apontado no início deste tópico, a gênese da concepção de patrimônio vem de bases patriarcais e capitalistas.

Mas como construir um novo sentido para este termo que, em sua essência nada dialoga com as concepções de sociedades negras?

Pesquisas de diversos autores apontam para existência de um modelo de existência de um sistema matrilinear/matricentralidade no continente africano, isto é, de sociedades estruturadas onde uma mulher é reconhecida como um agente social de participação ativa, exercendo responsabilidade sobre o poder (político, econômico e religioso), a economia (comércio) e a continuidade da sociedade (Diop, 1991; Moore, 2012).

Desta maneira, busco me aproximar da noção de ancestralidade, como uma das peças centrais nas filosofias africanas para subverter a lógica ocidental de patrimônio e, assim, propor uma ideia de patrimônio profundamente ligada à ancestralidade negra. Para Beatriz

Nascimento (2006), ancestralidade é um conceito fundamental na construção da identidade e da memória dos povos afrodescendentes, especialmente no Brasil.

Para além disso, Beatriz Nascimento (2006) aponta que a ancestralidade não se restringe à lembrança do passado, mas é um componente vivo e atual, evidenciado nas práticas culturais, na expressão oral, na fé e na resistência diária dos descendentes de africanos. Desta forma, a ancestralidade, é uma ligação contínua entre os africanos escravizados e as comunidades negras atuais, destacando a relevância da memória e da resistência na resistência contra o esquecimento histórico e o racismo estrutural.

Sendo assim, vejo o patrimônio expresso no Cais do Valongo como a expressão da ancestralidade negra no Brasil. Logo, reconhecê-lo como um elemento vivo da memória negra do nosso país é um ato político de valorização da herança africana em nosso território, pois simboliza não somente um espaço de dor, mas evoca a resistência e a permanência dos povos negros na construção de suas narrativas, memórias e futuros.

2.2 Construindo uma arqueologia democrática: a arqueologia pública, colaborativa e comunitária enquanto horizonte estratégico

Como construir uma pesquisa acadêmica que consiga em suas múltiplas faces estabelecer diálogos e debates capazes de colocar em evidência falas outrora renegadas pelo “fazer arqueológico”?

Creio que um caminho possível e cada vez mais usado nas pesquisas arqueológicas está em construir pesquisas guiadas pelos aportes teórico-metodológicos da arqueologia pública e seu leque de possibilidades.

Desta maneira, a arqueologia pública pode ser compreendida enquanto um aparato prático-teórico, onde uma comunidade participa e vivência ativa e simultaneamente à pesquisa científica, estabelecendo os fundamentos teóricos para a execução prática das atividades pretendidas (Vieira, 2017).

Epistemologicamente falando, a gênese da palavra público vem do latim *publicus*, que diz respeito a algo que relativo ou pertencente a um povo, a uma coletividade (Houaiss, 2011). Sendo assim, a noção de público, parte de algo coletivo, contrário ao privado (Melton,

2001), diferente da noção de patrimônio que parte de uma concepção privada, patriarcal e capitalista.

Assim, o conceito de público poder ser dividido em duas esferas conceituais, sendo elas: a que está ligada ao Estado e suas demais instituições e, a um grupo de indivíduos que discutem temas relevantes e consomem produtos culturais, que formam a opinião pública (Merriman, 2004,). Neste caso, a arqueologia pública advém de ambos os conceitos, apesar de serem conflituosos em si (Costa, 2020).

Inicialmente, o termo “Arqueologia Pública” foi utilizado 1972 nos EUA, através da publicação “Public Arqueology” de Charles Mc Gimsey, que buscava denunciar a destruição do patrimônio arqueológico estadunidense por grandes empreendimentos (Richardson; Almansa-Sánchez, 2015).

Ainda assim, o termo não necessariamente foi utilizado para expressar críticas aos questionamentos produzidos na arqueologia, mas expressar e reivindicar intervenções mais precisas dos EUA em frente ao patrimônio arqueológico. Sendo assim, o termo só veio a ser ressignificado com a efervescência da arqueologia pós processual da década de 1980 (Jameson, 2004; Macêdo, 2021; Fernandes, 2007).

É neste sentido, que durante as décadas de 1980 e 1990 que a ansiedade em apresentar a arqueologia à comunidade interferiu na interação com outras ciências, como a educação, a museologia e a comunicação social, reforçando as possibilidades da Arqueologia Pública como um campo focado no diálogo com a sociedade (Fernandes, 2007).

A educação, por sua vez, apresenta-se enquanto um elemento capaz de ser introduzido de forma espontânea na arqueologia. Herscher e McManamon (1990) argumentam que as atividades educativas em arqueologia deveriam ser incentivadas no âmbito; neste sentido, a educação torna-se imprescindível para a arqueologia pública por se tratar de um campo voltado a dialogar com a sociedade (Fernandes, 2007).

Por conseguinte, nos anos 2000, Nick Merriman (2004) elenca propostas de engajamento com o público na arqueologia pública em dois modelos de déficit da ciência. O primeiro, diz respeito às vantagens econômicas da população interligada com ciência e tecnologia e, o segundo, a possibilidade de cidadãos tornarem-se capazes de tomarem decisões.

Na arqueologia, há fundamentado que é necessário instruir o público sobre como compreender corretamente sobre o conhecimento produzido, no entanto há críticas a esta forma de perceber a arqueologia pública pois ignora a capacidade autônoma de uma comunidade em compreender e compreender a Arqueologia e interpretar o passado próprio (Macêdo, 2021).

Como contraponto às falhas, Merriman propõe um “modelo de perspectivas múltiplas”, baseando-se na concepção de horizontal do conhecimento, onde o público se configura agente importante nos debates sobre o sítio arqueológico. Gessika Macêdo (2021) aponta para o cuidado na condução com este modelo de abordagem para não cair em usos indevidos de evidências arqueológicas.

Para além disso, Holtorf (2007) propõe que a arqueologia pública seja organizada em três modelos, sendo eles: o educacional, as relações públicas e o democrático. Os dois primeiros referem-se a iniciativa do público ver o passado e o conhecimento arqueológico nos moldes e termos profissionais; já o democrático, diz respeito a universalização do conhecimento sem discriminação.

De acordo com Richardson e Almansa-Sánchez (2015) a utilização de uma abordagem multivocal em arqueologia procura compreender e reconhecer a visão ampla das várias interpretações de materiais arqueológicos feitas por diferentes grupos sociais e indivíduos em vários contextos da sociedade contemporânea. Ainda para eles, não há como construir uma arqueologia pública unilateral e homogênea.

Consequentemente, influencio-me diretamente pelas ideias de Bruno Victor Farias Vieira (2017, p. 28) que em sua dissertação de mestrado a partir da noção de Estado x Sociedade. Para ele, a arqueologia pública caminha da noção do Estado enquanto o “defensor do patrimônio” e o “representante da sociedade” para uma arqueologia das “pessoas, do público e para o público”.

Conforme aponta Gessika Macêdo (2021, p. 52) pensar uma Arqueologia Pública em um contexto latino-americano “requer, obviamente, que as atenções estejam preocupadas com análises de relações de poder sociopolíticas, reconhecendo as especificidades que o termo assume no Norte e Sul Global”.

Isto porque, este território foi – e é – cenário de um grande processo de exploração política social e econômica desde a chegada dos invasores europeus. Historicamente, esta região

do sul global foi sistematicamente saqueada pelos interesses coloniais e imperialistas, que deixaram marcas profundas em todas as esferas da sociedade (Galeano, 1998).

À vista disso, a grande parte dos trabalhos desenvolvidos nesta região segue uma linha de pesquisa baseada na educação e no trabalho comunitário (Richardson e Almansa-Sánchez, 2015). No Brasil, o surgimento da arqueologia pública está diretamente atrelado às pesquisas em contrato. Conforme apontam Funari e Robrahn-González, (2008, p. 22)

nos últimos anos, os arqueólogos brasileiros começaram a introduzir uma agenda em Arqueologia Pública, como atividades educativas, e isso inclui uma interação com a comunidade (incluindo sociedades indígenas) bem como a proteção e preservação dos recursos arqueológicos. Começaram assim a assumir sua responsabilidade social em relacionar a experiência do passado à do presente, e contribuir na promoção do futuro. Por outro lado, uma vez que no Brasil a Arqueologia Pública foi principalmente relacionada ao desenvolvimento de pesquisas de contrato, sua discussão e prática estão associadas a um objetivo maior: a definição de instrumentos e estratégias para a sustentabilidade socioambiental num contexto capitalista.

Por outro lado, há um elo entre aportes da arqueologia pública e afrodiaspórica que nasce principalmente impulsionada pela Arqueologia da Escravidão nos EUA em meados da década de 1990, sendo influenciada diretamente pelo ativismo dos movimentos sociais negros, das críticas e engajamento dos arqueólogos (Ferreira, 2009).

Sendo assim, conforme aponta Bezerra de Almeida (2003, p. 275), a “Arqueologia Pública não pode ser resumida à divulgação dos resultados das pesquisas, uma vez que este é um dos pressupostos de qualquer ciência. Afinal a ciência produz conhecimento para a sociedade e não para si mesma”. Logo, democratizar e engajar socialmente a expansão do conhecimento apresenta-se enquanto um caminho.

Neste sentido, a arqueologia precisa em sua essência ser “uma Arqueologia aberta para o público em geral e que aspira, para mais ou para menos, um certo engajamento social por parte dos arqueólogos” (Oliveira, 2005, p. 120).

Desta maneira, faz-se necessário romper com as bases capitalistas que persistem e dominam o fazer arqueológico. Sendo assim, a arqueologia pública pode tornar-se um caminho possível, Carvalho e Funari (2007, p. 133) toda Arqueologia, independentemente de seu recorte temático ou escolhas teórico-metodológicas, deveria ser, em essência, pública”. Para tanto,

construir uma arqueologia pública requer pensar na democratização do conhecimento arqueológico por meios de trabalhos horizontais, comunitários e colaborativos.

Para pensar um modelo de arqueologia colaborativa e comunitária busquei me aproximar das reflexões desenvolvidas pelo pesquisador moçambicano Albino Pereira de Jesús Jopela (2011) que vem pensando o conceito de custódia tradicional no contexto da gestão do patrimônio cultural em solo africano.

Para Jopela (2011), em diversas sociedades africanas, a preservação dos bens patrimoniais não se baseia necessariamente nos padrões formais ocidentais, mas sim em práticas e saberes transmitidos de geração em geração dentro das comunidades. Ainda para ele, a concepção de custódia tradicional baseia-se na interação contínua em comunidades e seus bens, abrangendo sítios arqueológicos, paisagens, locais sagrados e outros.

Essas práticas incluem rituais, narrativas orais e métodos de gestão sustentável, assegurando a conservação desses locais não apenas como vestígios de materiais do passado, mas como elementos vivos e identitários dos povos que os mantêm.

o termo guarda tradicional refere-se a todos mecanismo e ação guiada por sistemas de crenças e costumes, realizada pela comunidade local, com o objetivo da continuidade do uso e preservação do sítio, seus valores e do ambiente circundante, incluindo a preservação de significados simbólicos e cosmológico (Jopela 2010).

Consequentemente, no tocante a concepção de uma arqueologia colaborativa, Colwell-Chanthaphonh e Ferguson (2008) apontam que os trabalhos com comunidades devem ter como premissa um sistema de colaboração que fomente a cooperatividade da prática arqueológica com a comunidade.

Colaborando com as reflexões supracitadas, Juliana Salles Machado (2013), ao experienciar uma pesquisa sob o viés colaborativo com indígenas Xokleng do estado de Santa Catarina salienta que a arqueologia deve buscar novas formas de construir uma pesquisa científica, rompendo com visões ortodoxas do positivismo e amalgamando distintas visões e interpretações ao conhecimento arqueológico.

Um dos trabalhos com esse viés metodológico que mais me influenciou metodologicamente a pensar o desenvolvimento desta pesquisa, sem dúvidas foi o trabalho desenvolvido pela professora Mariana Petry Cabral (2013) no território indígena Wajãpi. Neste

trabalho a professora aponta sua desconfiança – que também tenho – e resistência à junção dos conceitos de antropologia em trabalho de arqueologia por partes dos arqueólogos.

O relato proferido por Cabral (2013) me fez refletir que a necessidade de construir uma arqueologia baseada no princípio da escuta é de suma importância para construção de uma arqueologia horizontalizada. E ouvir não significa abrir mão dos princípios básicos de construção da disciplina, mas construir uma arqueologia sem barreiras e que entenda a pluralidade das vozes.

Sendo assim, é sob essas perspectivas teórica-metodológicas que busquei me guiar no decorrer da pesquisa e nos trabalhos de campo realizados no Cais do Valongo. Lidar com essas questões e abrir mão de um “lugar de superioridade” sem dúvidas foi um grande desafio a ser superado na construção da pesquisa.

Construir uma pesquisa baseada nos pressupostos metodológicos de uma arqueologia pautada na perspectiva Comunitária/Colaborativa é, antes de tudo, fazer das comunidades, agentes e colaboradores ativos, cruciais para o desenvolvimento da pesquisa arqueológica (Ferreira, 2008).

2.3 Do outro ao eu: a autoetnografia arqueológica enquanto narrativa

Durante minha graduação em Arqueologia, ainda nas primeiras aulas de metodologia científica e nos meus primeiros contatos como bolsista de iniciação científica fui ensinado e aconselhado que o uso do termo “eu” descredibiliza a pesquisa acadêmica, pois precisava demonstrar impessoalidade frente à pesquisa que construo. Ainda que discordasse de tais argumentos, segui toda minha formação renegando o uso do “eu”.

Revisando as normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas) através de sua norma técnica (NBR 10520:2023) – a mais atualizada desde a publicação desta pesquisa – pude verificar que não há menção explícita a utilização da primeira pessoa do singular em trabalhos acadêmicos. Sendo assim, a não utilização do termo “eu” não parte de uma normatização, mas de uma convenção acadêmica.

Conforme aponta Samuel Oliveira Cersosimo (s.d., p.3):

É certo que a negação do “eu” é um formalismo acadêmico. Como tal, está relacionado ao cumprimento de formalidades ou praxes, referindo-se também ao sistema filosófico que só considera a matéria em sua forma. Entretanto, quando consideramos a aparente dicotomia entre forma e conteúdo, podemos notar que, quanto mais nos preocupamos com a primeira, menos relevância damos à segunda, chegando, em alguns casos, a sacrificar o conteúdo em razão das limitações impostas pela forma.

Munido das questões acima e, ciente que não há na normatização nada que me impeça de construir um texto em primeira pessoa do singular, decidi desenvolver esta pesquisa a partir do “eu” e do “nós”. Assim, esta decisão não parte apenas de uma mera escolha metodológica, mas também parte de uma decisão política.

Grada Kilomba, em seu livro “Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano” nos relata sobre a noção de “silêncio histórico”, que, segundo ela, o colonialismo deixou marcas profundas para populações negras. Por isso *“uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes”* (Kilomba, 2019, p. 27).

Por sua vez, o silêncio histórico que ela menciona oculta e apaga diretamente a construção inúmeras narrativas de resistências de indivíduos negros lesados cotidianamente pelo racismo de sujeitos brancos. Para tanto, ela fomenta o conceito de “outroriedade”, uma vez que nossas histórias são constantemente tratadas pela noção do outro nas estruturas de poder e conhecimento (Almeida, 2023).

Assim, o conceito de “outroriedade” nasce enquanto crítica às formas hegemônicas de pensar representação negra no mundo social e acadêmico. Logo, pessoas negras são tratadas enquanto objeto de estudo e não como sujeitos capazes de produzir conhecimento sobre si, além de sermos marginalizados e estereotipados.

Sendo assim, faz-se necessário “se opor àquele lugar de “outroriedade” e o de inventar a nós mesmos de (modo) novo” (Kilomba, 2019. p.12), rompendo assim com tal concepção colonialista e, nos tornando agentes protagonistas das nossas próprias histórias. Logo para Grada Kilomba a voz e a escrita são atos políticos.

Para tanto, faço das palavras de Grada Kilomba (2019, p.22) as minhas:

“pois aqui eu não sou a ‘Outra’, mas sim eu própria. Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge [aqui] como um ato político. (...) Enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predetermined. (...) Escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legitimada/o e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada”

Neste sentido, influencio-me diretamente na construção de uma abordagem metodológica que conecte a antropologia e a arqueologia. Para tanto, cabe mencionar a autoetnografia arqueológica apresentou-se enquanto um caminho possível para atender os princípios básicos que busco construir com este trabalho.

A priori, cabe mencionar que a autoetnografia advém da etnografia que, segundo Ingold (2008) caracteriza-se enquanto o processo de observar o “outro” e a experimentação do seu cotidiano. Mas como redirecionar esse sentido e construir um aporte metodológico que não vise apenas o “outro”, mas tenha o “eu” e o “nós” como agentes centrais para reflexão?

Conforme aponta Santos (2017) a palavra autoetnografia nos “*remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escrever”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve).*”

Logo, autoetnografia, por sua vez, apresenta-se enquanto um caminho metodológico inverso da etnografia, onde o “outro” torna-se “eu” e o “nós”. `Posto isso:

o que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa (recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo) e os fatores relacionais que surgem no decorrer da investigação (a experiência de outros sujeitos, barreiras por existir uma maior ou menor proximidade com o tema escolhido, etc.) (Santos, 2017, p.219).

Dito isto, escolher trabalhar com esta abordagem metodológica no Cais do Valongo é, antes de tudo, uma escolha política para narrar refletir academicamente minha experiência pessoal e coletiva com local.

Portanto, a autoetnografia pode ser aplicada tanto na investigação quanto na escrita, pois propõe descrever e analisar de forma sistemática a experiência pessoal, com o objetivo de entender a experiência cultural (Ellis, 2004). Assim, a autoetnografia torna-se reflexo tanto processo como produto da pesquisa (Adams; Bochner; Ellis, 2011).

É neste sentido, que busco por meio da aproximação da antropologia e arqueologia construir uma pesquisa baseada em uma autoetnografia arqueológica. Que busca através de uma experiência pessoal e coletiva pensar o espaço arqueológico.

2.4 Escrivivência Arqueológica

Inicialmente, pensei o desenvolvimento dessa pesquisa enquanto um trabalho de campo pautado em uma análise qualitativa de entrevistas realizadas, a priori, com atores sociais do movimento em defesa do Cais do Valongo e, a posteriori, com pessoas negras que circulam cotidianamente no sítio arqueológico.

Ao chegar no Rio de Janeiro e me deparar com o ambiente que o Cais do Valongo está inserido e todas as histórias que circulam pelo espaço fui entendendo que, talvez, todas as informações que buscava respostas não conseguiriam captar a magnitude do espaço e sua dinâmica. Isto gerou uma grande inquietude na minha forma de entender o espaço e passei a procurar outras formas metodológicas que me permitisse ter uma visão mais ampla das histórias que perpassam o Cais do Valongo.

Neste tempo, após uma conversa com uma amiga estudiosa da literatura, me deparei com o conceito de escrevivência expresso por meio das obras da escritora negra Conceição Evaristo. Apesar de já ter conhecimento do conceito, não o via como uma possibilidade metodológica para uma pesquisa em arqueologia.

Foi me debruçando na obra literária de Conceição Evaristo que o conceito de escrevivência se tornou um aparato metodológico que parecia ser lógico para minha pesquisa, mas que ainda não conseguia enxergar. Sendo assim, a escrevivência já vinha permeando minha pesquisa enquanto uma abordagem metodológica sem que pudesse notar, pois estava mais preocupado em encontrar respostas, sem mesmo refletir com profundidade quais perguntas deveriam ser feitas.

Foi por meio desta perspectiva que a construção da pesquisa girou para um movimento inverso ao planejado inicialmente. E, assim, entendi que não precisa “dar voz” a ninguém, nem construir uma pesquisa narcisista, a minha fala deu lugar à escuta, que naturalmente deu espaço a respostas de perguntas que nem tinha previamente formulado.

Afirmo que a Escrivivência não é uma escrita narcísica, pois não é uma escrita de si, que se limita a uma história de um eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso. A Escrivivência é uma escrita que não se contempla nas águas de Narciso, pois o espelho de Narciso não reflete o nosso rosto. E nem ouvimos o eco de nossa fala, pois Narciso é surdo às nossas vozes. O nosso espelho é o de Oxum e de Iemanjá. Nos apropriamos dos abebés das narrativas míticas africanas para construirmos os nossos aparatos teóricos para uma compreensão mais profunda de nossos textos. Sim, porque ali, quando lançamos nossos olhares para os espelhos que Oxum e Iemanjá nos oferecem é que alcançamos os sentidos de nossas escritas. No abebé de Oxum, nos descobrimos belas, e contemplamos a nossa própria potência. Encontramos o nosso rosto individual, a nossa subjetividade que as culturas colonizadoras tentaram mutilar, mas ainda conseguimos tocar o nosso próprio rosto. E quando recuperamos a nossa individualidade pelo abebé de Oxum, outro nos é oferecido, o de Iemanjá, para que possamos ver as outras imagens para além de nosso rosto individual (Evaristo, 2020, p. 38-39).

As perguntas passaram a ser pensadas não apenas como um mero objeto de análise acadêmica, mas, antes de tudo, um espaço de escutar histórias, vivências, trajetórias, narrativas e relatos que cruzam e constroem cotidianamente o Cais do Valongo e sua história recente. Sendo assim “*Escrivivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha*” (Evaristo, 2020, p. 35).

Ainda assim, observo que apesar de todas as histórias que pude ouvir, a princípio, não serem sobre mim, elas acabam tornando-se parte da minha trajetória. E isto acontece não apenas porque fui empático com os relatos, mas como diz Conceição Evaristo (2016, p. 7) “*essas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas*”.

Posto isso, é necessário entender que esses relatos e, toda a vivência partilhada, não deve se esgotar na oralidade, nem se encerra em si mesma, é preciso pensar formas de registro capazes de materializar as narrativas orais.

Desta maneira, a escrevivência arqueológica caracteriza-se enquanto uma abordagem que busca captar as histórias que perpassam o espaço arqueológico, entendendo-as enquanto essenciais para sua formação. Neste sentido, o espaço arqueológico deixa de ser um lugar engessado e passa a ser entendido a partir da visão daqueles e daquelas que interagem com ele.

Logo, os sentidos dos espaços arqueológicos deixam de ser únicos e passam a assumir diversos significados e narrativas que conotam uma imensidão de significados que o são atribuído por diversas pessoas que os constroem.

PARTE II – NIGBATI O BA LỌ SI IGBO TI AWỌN OHUN IJINLE, ŞONA ỌNA TI O PADA SI ILE (QUANDO VOCÊ FOR PARA A FLORESTA DOS MISTÉRIOS, GUARDE O CAMINHO DE VOLTA PARA CASA): O CAIS DO VALONGO E AS RESISTÊNCIAS DO ONTEM E DO HOJE

Sou Luanda e Benguela

A dor que se rebela

Morte e vida no oceano

Resistência quilombola dos pretos novos de Angola

De cabinda, suburbano

Tronco forte em ribanceira

Flor da terra de Mangueira

Revel do Santo Cristo que condena

Mistério das Kalungas ancestrais

Que o tempo revelou no cais

E fez do Rio minha África pequena

Samba-Enredo 2025 - À Flor da Terra – No Rio da Negritude Entre Dores e Paixões (G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira (RJ))

Lá vem o navio negreiro

Lá vem ele sobre o mar

Lá vem o navio negreiro

Vamos minha gente olhar...

Lá vem o navio negreiro

Por água brasileira

Lá vem o navio negreiro

Trazendo carga humana...

Lá vem o navio negreiro

Cheio de melancolia

Lá vem o navio negreiro

Cheinho de poesia...

Lá vem o navio negreiro

Com carga de resistência

Lá vem o navio negreiro

Cheinho de inteligência...

Navio Negrinho, de Solano Trindade.

3. CAPÍTULO 3 – NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE: AS HISTÓRIAS QUE CONSTROEM

Esta etapa da pesquisa tem como objetivo contextualizar o Sítio Arqueológico Cais do Valongo, localizado no município do Rio de Janeiro/RJ. Pretende-se apresentar o contexto geográfico, histórico social e político que cercam o sítio arqueológico considerado a principal porta de pessoas escravizadas das Américas, recebendo o título de Patrimônio Histórico da Humanidade pela UNESCO em 9 de julho de 2017.

3.1 O mundo transatlântico e os africanos escravizados

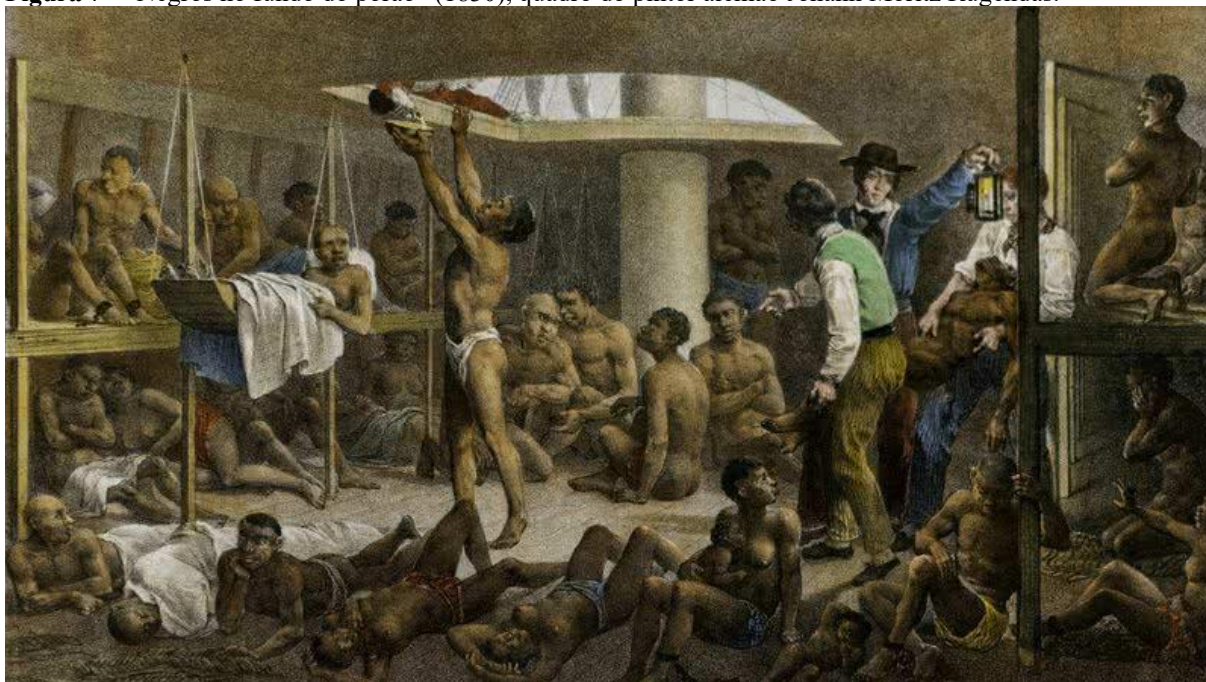
O poema “Navio Negreiro”, de Solano Trindade, que está presente na abertura da segunda parte da pesquisa expressa bem como o comércio de africanos escravizados foi crucial para formação do mundo atlântico e, conseqüentemente, a desumanização de africanos arrancados de seus territórios.

Para tanto, o tráfico transatlântico de africanos escravizados constituiu-se como um dos eventos históricos mais marcantes e transformadores do mundo moderno. Este processo, moldou completamente a forma como as relações, políticas, econômicas e sociais se estabeleceram em nossa sociedade.

Conforme já mencionado no capítulo conceitual, a ideia de mundo transatlântico representa a conexão entre o continente africano com as demais partes do mundo – principalmente as Américas e a Europa – marcado pelo comércio de pessoas, mercadorias, tecnologias e conhecimentos. Sendo assim, entre o século XVI ao XIX, o tráfico de africanos para as Américas foi essencial para a movimentação do mundo transatlântico (Iphan, 2016).

Estima-se que durante os mais de 300 anos, entre 1501 e 1866, o tráfico de africanos transportou forçadamente mais de 12,5 milhões de africanos através do Atlântico em direção às Américas. Vale salientar também que grande um número expressivo de pessoas morreu nas guerras de captura e nos trajetos as Américas devido às condições precarizadas e desumanas do transporte (Figura 07).

Figura 7 - “Negros no fundo do porão” (1830), quadro do pintor alemão Johann Moritz Rugendas.



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural.

Ainda assim, cerca de aproximadamente 4,9 milhões de escravizados foram destinados ao Brasil, configurando-se assim a principal rota transatlântica para o comércio escravagista, liderando as estáticas no mundo.

Quantas histórias foram anuladas durante todos esses anos? Foram milhões de seres humanos que foram colocados em cativeiros e submetidos a uma viagem transatlântica para serem escravizados em um território desconhecido. Uma segunda morte para essas pessoas era o único caminho possível, já que a primeira morte estava em ser separado da família e do seu território.

Essas pessoas tiveram todas as suas riquezas e bem materiais arrancados, traziam consigo – algumas vezes – apenas adornos e amuletos de proteção, mas apesar da escassez material, trouxeram consigo ideias, conhecimento, tecnologias e crenças que contribuem até hoje para sociedade.

A jornada entre os continentes era extensa e, muitas vezes, demandava tempos de espera em armazéns e fortalezas. Do sequestro de seus territórios até a chegada ao Novo Mundo, os escravizados foram atribuindo significados à sua herança imaterial, formando novas realidades culturais (Thornton, 2004).

Durante a viagem, surgiram novos vínculos - os malungos, companheiros de viagem, vínculo coletivo de uma experiência dolorosa compartilhada. Além disso, desenvolveram, moldaram e modificaram o continente por conta própria ou em resposta às relações de poder que com eles se estabeleceram (Florentino, 1997).

Conforme já mencionado, o Brasil foi o principal destino de africanos escravizados das Américas com cerca de 40% do contingente total e, cerca de 60% desse contingente segundo os cálculos da história demográfica, desembarcou nos portos do Rio de Janeiro (Lima, 2018). Numericamente falando, cerca de 1,6 milhões de escravizados, somente entre 1801-1825, embarcaram em terras fluminenses.

Isto porque, segundo o historiador Claudio Honorato, “a partir do século XVIII, o Rio de Janeiro tornou-se o maior importador de mão-de-obra africana das Américas e grande centro distribuidor para todo o Brasil”. Assim, o Rio de Janeiro serviu como porta de entrada para que posteriormente milhares de africanos fossem encaminhados para as demais áreas do Sudeste, Centro-Oeste e Sul do Brasil.

Conforme aponta o relatório com a Proposta de inscrição do Cais do Valongo na lista do Patrimônio Mundial da Unesco (Iphan, 2016):

o porto do Rio de Janeiro funcionava como uma conexão não apenas com regiões do interior do Brasil como também para outros portos da América do Sul, como Montevideu e Buenos Aires, integrando a malha de rotas marítimas cruzadas com grande frequência por embarcações de diferentes origens, transportando milhares pessoas escravizadas trazidas do continente africano.

Em entrevista ao portal digital Por dentro da África⁷ a historiadora Monica Lima afirma que

O Rio foi a cidade mais atlântica do mundo. Essas pessoas deixaram a memória viva do que foi a escravidão. Desta maneira, nós denominamos isso como memória sensível, um conceito que trabalhamos em outras regiões do mundo, como os campos de concentração do holocausto (na Alemanha) e a Robben Island (a ilha onde Mandela ficou preso por 18 anos).

⁷ site dedicado ao continente africano com notícias, pesquisas, teses e coberturas exclusivas desenvolvido pela jornalista Natalia da Luz.

É neste sentido que o Cais do Valongo cumpre um papel central para o comércio escravagista transatlântico. Segundo Alberto da Costa e Silva *“essa longa história brasileira durou quase três séculos e meio, e durante pelo menos cento e cinquenta anos a chegada desses escravizados se deu de forma sistemática. Desses, entre fins do século XVIII e início do século XIX, a maior parte desembarcou no Valongo”*⁸.

O Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, representa assim, a principal porta de africanos escravizados das Américas, expressando um símbolo vivo e pulsante da memória negra não apenas do Rio de Janeiro, mas de todo o Brasil. Para além de todo o processo de dor e sofrimento de povos africanos que o espaço está inserido, o Cais do Valongo é símbolo da resistência e sobrevivência negra.

3.2 As histórias “oficiais” contadas sobre o Cais do Valongo

Muitas são as histórias que versam a trajetória de um dos sítios arqueológicos mais emblemáticos para a memória negra em diáspora nas Américas. Essas histórias, contam aspectos importantes e nos ajudam a elucidar as diversas transformações que marcaram a cronologia do Cais do Valongo.

O Sítio Arqueológico Cais do Valongo está situado na região portuária, zona central do município do Rio de Janeiro – RJ e contém vestígios arqueológicos de um antigo Cais, construído sob pedras (Figura 08). Segundo a história oficial, o Cais do Valongo passou por inúmeras transformações durante os séculos que moldaram sua funcionalidade.

⁸ Fala presente no artigo LIMA, M. HISTÓRIA, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA SENSÍVEL: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História, [S. l.], v. 15, n. 26, p. 98–111, 2018. DOI: 10.18817/ot.v15i26.657. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/657. Acesso em: 27 jan. 2025.

Figura 8 - Localização do Sítio Arqueológico Cais do Valongo.



Fonte: Google Earth.

Segue a história documentada contada sobre o Cais do Valongo:

Foi durante os anos do século XVIII, que o desembarque de africanos escravizados ocorria na região da Praia do Peixe (atual Praça XV de Novembro), e sua comercialização se dava na Rua Direita (atual Primeiro de Março), onde estavam presentes as principais casas de negociação de escravizados recém chegados de África.

Esta região era o centro comercial e administrativo da cidade do Rio de Janeiro, sendo frequentada por diversas pessoas da elite que se incomodavam com a vida cotidiana, triste e insalubre que envolvia a compra e venda de pessoas escravizadas. Com isso, passaram a ocorrer diversas reclamações sobre doenças trazidas pelos africanos escravizados, a exibição de corpos negros nus e desnutridos, além da exposição e falta de cuidado com os que morriam ao chegar em terras guanabaras.

Em 1759, a Câmara de vereadores propôs a transferência do comércio de escravizados para outra localização, mesmo com a firme oposição dos comerciantes de escravizados. Tal impasse só veio a ser resolvido com a resolução do Vice-Rei e Capitão Geral de Mar e de Terra

do Brasil (1769-1779), D. Luís de Almeida Portugal Soares Alarcão D' Eça e Melo Silva, o Marquês de Lavradio, que autorizou a transferência em 1774. Conforme pode ser visto⁹:

Foi a resolução ordenar que todos os escravos que viessem nestas embarcações, logo que dessem sua entrada na Alfândega, pela porta do mar, tornassem a partir e embarcassem para o sítio chamado Valongo, que é no subúrbio da cidade separados de toda comunicação e que ali se aproveitassem das muitas casas e armazéns que ali há para os terem e que àqueles sítios fossem as pessoas que os quisessem comprar e que os compradores nunca pudessem entrar com mais de 4 ou 5 na cidade [e] que os precisassem de ser vestidos e que enquanto os não conduziam para as minas ou para suas fazendas depois de comprados os tivessem no campo de São Domingos onde tinham todas as comodidades e livravam a cidade dos incômodos e prejuízos que há tantos anos se recebia por causa da sobredita desordem. Vigiei muito cuidadosamente sobre a execução desta ordem; ainda que com trabalho consegui que ela se executasse; visivelmente se conheceu os benefícios que receberam na saúde os povos; até os mesmos escravos se restituíam mais facilmente das moléstias que traziam; aquele grande fétido que havia já não se sente; e hoje todos conhecem o benefício que daqui lhes tem resultado: porem sem embargo disto ainda os que tem interesse em os conservar em casa não deixam de fazer toda possível diligencia para conseguirem o tornar tudo ao mesmo estado. V. Ex. fará neste ponto aquilo que lhe parecer mais acertado.

É neste sentido que a região do Valongo se tornou um lugar propício para receber o comércio de africanos escravizados, uma vez que sua geografia protegida pelos morros e pouco habitada pelas elites, tornava o lugar um ponto ideal para a propagação do crime. Conforme aponta o Marquês de 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

⁹ ARQUIVO NACIONAL, Caixa 746, Vice Reinado. Instruções do Marques de Lavradio ao seu sucessor como Vice Rei.

depois de mortos para se enterrarem nos cemitérios da cidade (Cavalcanti, 2004, p. 47-48).

Sendo assim, o antigo Valongo passou a ser denominado de Rua do Valongo, já a antiga Praia do Valongo, que começa na pedreira da Pedra do Sal, tinha duas denominações: a primeira era uma pequena baía onde desembocava o caminho do Valongo e se chamava Valonguinho, já a segunda enseada estava entre o Morro do Livramento e o Morro da Saúde era o Valongo propriamente dito. Foi nesta área, hoje Rua Camerino, que o comércio escravagista se estabeleceu com seus armazéns depósitos de escravizados e demais dependências necessárias à atividade (Iphan, 2016).

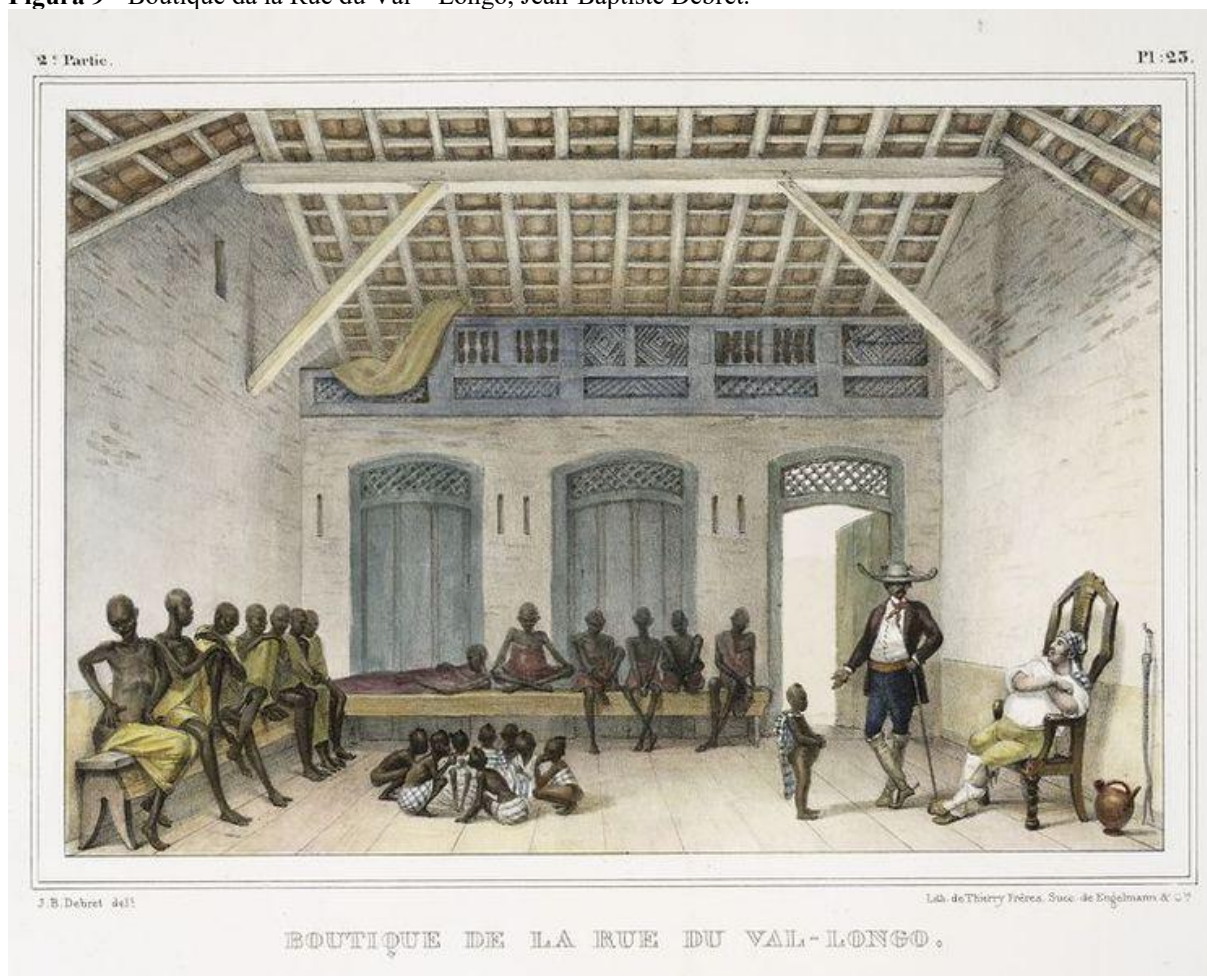
É possível notar, por meio dos relatos de alguns viajantes como o mercado escravagista funcionava nesta região. Segundo relatos de C. Brand (Karasch, 2000, p.76):

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 que seis ou sete anos. Os coitadinhos estavam todos agachados em um imenso armazém, meninos de um lado, meninas de outro, para melhorar inspeção dos compradores (...) o cheiro e o calor da sala eram insuportáveis.

O pintor e desenhista francês Jean-Baptiste Debret, além de reproduzir por meio de pinturas sua passagem pelo mercado escravagista da Rua do Valongo (Figura 09), também descreve sua passagem:

É na rua do Valongo, no Rio de Janeiro, que se encontra especialmente a loja do mercador de negros, verdadeiro entreposto onde são depositados os escravos chegados da costa africana. Às vezes, pertencem a vários proprietários e são diferenciados pela cor do pedaço de pano ou sarja que os envolve; a forma de chumaço de cabelo poupado em sua cabeça inteiramente raspada (Bandeira; Corrêa do Lago, 2009, p.184).

Figura 9 - Boutique da la Rue du Val – Longo, Jean-Baptiste Debret.



Fonte: Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Em 1808, com a chegada do Príncipe Regente português e da sua Corte Real ao Rio de Janeiro, a cidade passou por um intenso processo de transformação impulsionado pela transferência da burocracia estatal portuguesa, transformando a dinâmica urbana da cidade, que havia recebido o status de centro do império português.

A partir dessa nova dinâmica social e urbana, o tráfico de africanos escravizados se intensificou e, a região do Valongo passou a receber mais investimentos e ocupações. Assim, em 1811, foi construído o Cais de Pedra da Praia do Valongo, que teve suas obras finalizadas em 1817.

É neste sentido que o Cais de Pedra do Valongo construído em 1811 simboliza todo o local de desembarque dos escravos no Rio de Janeiro entre 1774 e 1831. Durante todo este período, o Cais consolidou-se como a principal porta de entrada de africanos escravizados das Américas, bem como a região do Valongo torna-se um grande centro comercial que atraía escravagistas de todo o Brasil dispostos a comprar escravizados.

Cabe lembrar que desde o início do século XIX, a Inglaterra pressionou o Brasil a adotar ações contra o tráfico transatlântico de africanos, especialmente após a Convenção Anglo-Brasileira de 1826, onde o Brasil se comprometeu a erradicá-lo em um prazo de três anos.

Desta forma, o governo regencial do Brasil assinou em 7 de novembro de 1831 a denominada de Lei Feijó, considerada a primeira legislação brasileira que tentou abolir o tráfico de africanos no Brasil. Tal Lei, decretava que todos os africanos escravizados que entrassem no Brasil seriam considerados livres, e os responsáveis seriam penalizados com multa por cada escravizado.

Apesar disso, a Lei Feijó não foi realmente aplicada. O comércio de escravizados persistiu de maneira ilegal e até mesmo com conivência das autoridades, recebendo o apelido de "Lei para inglês ver" - uma expressão que surgiu para caracterizar leis elaboradas apenas para satisfazer potências estrangeiras, sem qualquer aplicação prática.

Embora a Lei Feijó, a princípio, não tenha surtido o efeito esperado, as consequências para o Cais do Valongo e o Mercado do Valongo foram instantâneas com o fechamento de diversos barracões de venda de escravizados. É neste sentido que se inicia o primeiro processo de apagamento da história presente no Cais do Valongo.

Em 1842, as autoridades empreenderam uma nova intervenção na região do Valongo com a construção de um novo cais, destinado a receber a esposa do Imperador Pedro II, a Imperatriz Tereza Cristina, que chegaria em 1843 (Figura 10). Sendo assim, decidiu-se que uma nova estrutura seria erguida sobre o antigo Cais do Valongo, com um duplo propósito: oferecer uma recepção digna à Imperatriz e destruir fisicamente a memória do local onde africanos escravizados haviam sido desembarcados (Iphan, 2016).

Figura 10 - Largo da Imperatriz. Em destaque à direita, o lado ímpar da praça. Augusto Malta, s/d.



Fonte: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro

Conforme aponta Araripe (2022, p. 61):

Para demarcar o espaço, foi construído um marco 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 pedras uma parte da memória escravagista um primeiro silenciamento.

Já no início do século XX, o Cais da Imperatriz foi aterrado devido à expansão de uma nova política urbana para cidade do Rio de Janeiro promovida pela gestão do então prefeito Pereira Passos (1902-1906), que buscava transformar a infraestrutura da cidade e apagar a história ali presente. Desta forma, o Cais da Imperatriz, passou a dar lugar a uma praça pavimentada com pedras portuguesas. Inicialmente denominada Praça Municipal, a área passou a ser conhecida como Praça Jornal do Comércio.

E assim, durante mais de 100 anos, o Cais do Valongo permaneceu soterrado, vivendo adormecido em uma cidade que pulsa vida, como uma ferida ainda não cicatrizada, mas que foi encoberta pelo tempo. Sob essas novas pedras e o asfalto quente, repousaram vestígios de um passado silenciado, onde milhões de africanos escravizados pisaram pela primeira vez em terras brasileiras, trazendo consigo histórias, dores, culturas e resistências.

O cais, outrora um local de dor e desumanização, foi obscurecido pelas transformações urbanas que pretendiam apagar sua história, como se fosse viável enterrar a história juntamente com as pedras que o ocultavam. No entanto, a terra guarda recordações. Ela salvaguarda, mesmo sem intenção, o que teimamos em esquecer.

E assim, ano após ano, século após século, o Valongo permaneceu ali, invisível aos olhos, mas presente na estrutura da cidade, no DNA de seu povo, nas tradições que sobreviveram ao tempo. Até que, no século XXI, sua redescoberta fez emergir não apenas suas ruínas, mas também as vozes que nele ecoaram. O Cais do Valongo ressurgiu para lembrar que a história pode ser soterrada, mas jamais apagada.

3.3 A história enterrada, jamais será apagada: o Cais do Valongo e as obras de requalificação da Região Portuária

Começo esta etapa da pesquisa apontando duas datas que considero essenciais para o processo de redescoberta do Cais do Valongo e do seu legado para memória negra nacional: 30 de outubro de 2007, data em que o Brasil foi escolhido para sediar a Copa do Mundo de Futebol Masculino de 2014; e, 2 de outubro de 2009, data em que a Cidade do Rio de Janeiro foi escolhida para sediar os Jogos Olímpicos de Verão de 2016.

Neste momento, grandes obras de infraestrutura começam a tomar conta da cidade do Rio de Janeiro, para receber tais celebrações do esporte mundial. Sendo assim, em 23 de junho de 2009 é oficialmente lançada a Operação Urbana Consorciada (OUC) do Porto do Rio de Janeiro, conhecido como Porto Maravilha¹⁰.

O Porto Maravilha, tinha como objetivo central a requalificação da zona portuária da Cidade do Rio de Janeiro, buscando modernizar toda sua área com grandes obras, promovendo o desenvolvimento econômico e urbano, preservando o patrimônio histórico e melhorando a infraestrutura local. Apesar do dito desenvolvimento para região, as obras que acometeram o Porto Maravilha foram alvos de críticas por promover a expulsão da população local.

Sendo assim, em 2010, quando a Prefeitura do Rio de Janeiro deu início às intervenções urbanas necessárias para a implementação do Projeto Porto Maravilha na praça Jornal do

¹⁰ Projeto desenvolvido pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro na região portuária da cidade. Ver: <http://www.portomaravilha.com.br>.

Comércio, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, responsável pela gestão do patrimônio no Brasil, com base na legislação em vigor para a proteção do patrimônio arqueológico, solicitou à Prefeitura a execução de um projeto de pesquisa arqueológica (Iphan, 2016).

Com base na historiografia, já era de conhecimento o elevado potencial arqueológico de toda a região, sendo confirmado durante as escavações preventivas realizadas pela Professora Tânia Andrade Lima, arqueóloga do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Desta maneira, conforme aponta o dossiê de candidatura do Cais do Valongo a Patrimônio da Mundial Humanidade, a pesquisa arqueológica no Cais do Valongo iniciou-se em 25 de janeiro de 2011, se estendendo praticamente por toda a extensão da Praça. Confirmando assim, o elevado potencial arqueológico da região. Logo, o sítio arqueológico Cais do Valongo foi registrado no IPHAN em 25 de abril de 2012, com uma área total de 2545,98 m², sendo aberto para visitação ainda em 2012.

Em 2015, o Brasil inicia o processo de candidatura do Cais do Valongo ao título de Patrimônio Mundial da UNESCO, destacando o espaço como um dos mais importantes e significativos vestígios materiais da diáspora africana forçada. Assim, 9 de julho de 2017, o Cais do Valongo foi oficialmente reconhecido como Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO, durante a 41ª Sessão do Comitê do Patrimônio Mundial, realizada em Cracóvia, na Polônia.

Em 2018, fruto do reconhecimento como Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO, foi instituído em 31 de agosto de 2018, um Comitê Gestor, responsável pela implementação das iniciativas de preservação do local, que contava com diversas instituições públicas, movimentos sociais e sociedade civil (Figura 11). Tal comitê veio a ser extinto pelo governo federal em 2019 na gestão do então presidente Jair Messias Bolsonaro.

Figura 11 - Fotografia do Comitê Gestor do Cais do Valongo em 2018.



Fonte: Acervo Iphan, 2018.

Em 2023, o Comitê Gestor do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo foi recomposto por meio da Portaria nº 88, de 20 de março de 2023, na semana em que se celebra o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial. O comitê passou a ser composto por 15 instituições representativas da sociedade civil e 16 governamentais nas esferas federal, estadual e municipal, contando com 31 membros titulares, cada um com um suplente.

PARTE III – ỌRỌ WÈRÈ LÓ MÁA NYÀTỌ, TI ỌLÓGBỌN MÁA NÍBÁ ARA WỌN MU NI (É A OPINIÃO DOS TOLOS QUE GERA DIVERGÊNCIAS, A DOS SÁBIO GERA UNIÃO): NAS ENCRUZILHADAS DOS ENCONTROS DAS HISTÓRIAS QUE NARRAM O CAIS

Deixando para trás noites de terror e atrocidade

Eu me levanto

Em direção a um novo dia de intensa claridade

Eu me levanto

Trazendo comigo o dom de meus antepassados,

*Eu carrego o sonho e a esperança do homem
escravizado.*

E assim, eu me levanto

Eu me levanto

Eu me levanto.

Ainda assim eu me levanto, de Maya Angelou

4. CAPÍTULO 4 – O CAIS DO VALONGO E AS ESCRIVIVÊNCIAS NEGRAS

Neste capítulo, tenho por objetivo narrar minhas experiências, interações, vivências, dificuldades e os caminhos que guiaram a minha trajetória *in loco* no Cais do Valongo. Esta parte da pesquisa está fincada em dois pilares constitutivos, a priori a autoetnografia arqueologia, no sentido de construir uma pesquisa etnográfica não somente pela extrínseca, crua e impessoal, (Lévi-Strauss, 1983) mas a partir também, da compreensão do “Eu” e do “Nós”, entendendo-me como agente essencial para construção da pesquisa (Macedo, 2021). À posteriori, a escrevivência, quando por meio da escrita busco relatar as experiências, as memórias e as conversas que constroem cotidianamente o Cais do Valongo em um “pretensioso desejo de recuperar o vivido” (Evaristo, 2010, p. 16).

4.1 Os caminhos que me trouxeram até aqui

Antes de iniciar o relato de campo propriamente dito e todas as questões que pude observar ao ter contato com a pesquisa, peço licença para apresentar o caminho que me guiou até aqui. Em 2017, durante uma viagem turística à cidade do Rio de Janeiro, tive meu primeiro contato com a região da Pequena África – território que o Cais do Valongo está inserido.

Naquele momento – pós copa do mundo de 2014 e olimpíadas de 2016 – as obras do projeto Porto Maravilha já estavam avançadas na região. Consequentemente, o Cais do Valongo já havia sido redescoberto, escavado, pesquisado e, recentemente, recebido o título de Patrimônio Histórico da Humanidade pela UNESCO.

Sendo assim, tive a oportunidade de participar do Circuito Cultural e Gastronômico de Celebração da Herança Africana - CCGCHA no Rio de Janeiro promovido pelo Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos – IPN e assim, conhecer pessoalmente e com mais profundidade, a história da principal porta de entrada de africanos escravizados das Américas.

Neste momento, o anseio em estudar e aprofundar os conhecimentos sobre o local surgiram eminentemente, todavia, devido às barreiras financeiras e geográficas o desejo em estudar o Cais do Valongo ficou fora dos planos durante toda minha graduação em arqueologia.

Após dedicar parte da graduação em compreender, através da arqueologia, a relação de comunidades e pessoas com o ambiente arqueológico, encontrei no mestrado a possibilidade de retornar ao desejo antigo de estudar o Cais do Valongo a partir das vozes que o constrói

cotidianamente. No mestrado, com o financiamento de incentivo a pesquisa, decidi definitivamente me dedicar ao estudo do Cais do Valongo, mesmo com as barreiras geográficas que separam Recife do Rio de Janeiro.

Posto isso, no mês de março de 2024, me dirigi à cidade do Rio de Janeiro à fim de entender presencialmente como o Cais do Valongo se constrói a partir de dois vieses: (1) pelo olhar de organizações que lutam continuamente pela sobrevivência e reafirmação do espaço para preservação da memória negra nacional e, (2) pela visão de pessoas negras que interagem com o espaço.

4.2 As vivências que escrevem o Cais

À vista disso, no dia 7 de março de 2024, em uma quinta feira, tive meu primeiro contato com o Cais do Valongo enquanto um pesquisador. Como já mencionado, apesar de já ter visitado o espaço em outro momento, foi a primeira vez que pisei no Cais do Valongo buscando compreender a dinâmica do espaço para além de um turista curioso querendo conhecer histórias do lugar.

Desta vez, busquei observar o espaço por meio de um olhar crítico e seguindo um método acadêmico previamente estabelecido, com o objetivo de atender meus anseios enquanto pesquisador. No entanto, apesar de regido pelo *modus operandis* acadêmico, almejei me livrar da dicotomia pesquisador/público.

Assim, o processo de não me diferenciar do público foco da pesquisa baseia-se no entendimento que eu e a pesquisa que construo somos partes integrantes de um mesmo sistema, logo não somos agentes distintos, mas partes atravessadas de um mesmo processo. Logo, da mesma forma que escrevo e direciono o sentido da pesquisa, ela proporciona experiências e ensinamentos que extrapolam as fronteiras acadêmicas.

Antes de tudo, cabe mencionar que as entrevistas foram redigidas em um caderno de campo e transcritas de acordo com a oralidade do entrevistado, portanto não se busco adaptar o texto às normas padrão da língua portuguesa. Para além disso, cabe destacar que, como forma de preservar a identidade das pessoas entrevistadas, foram utilizados nomes fictícios que correspondem a nomes de flores e árvores africanos.

Optei por não utilizar das entrevistas gravadas – assim como foi feito na parte a seguir da pesquisa – devido a circunstância do momento. A priori, a ideia deste momento foi conversar com pessoas que circulam livremente pelo espaço, o que dificultou a autorização e confiança das pessoas em ceder sua voz em um primeiro contato. Portanto, busquei redigir as entrevistas em sua totalidade em um caderno de campo, que ficará guardado comigo para fim de verificação.

Apesar das conversas terem seguido caminhos distintos, busquei entender algumas questões essenciais: Quem era a pessoa que conversava comigo, qual o nível de relação da pessoa com o Cais do Valongo e quais seus sentimentos em relação ao espaço.

Sendo assim, cheguei ao Cais do Valongo por volta de 9hrs da manhã, de uma quinta feira e procurei, neste primeiro contato, compreender a dinâmica do sítio arqueológico e seu entorno. Em primeiro lugar, pude constatar que o espaço estava conservado, sem grandes problemas aparentes e com grande circulação de pessoas.

Diferente de outras experiências que já observei em sítios arqueológicos abertos em contextos urbanos, o Cais do Valongo estava limpo, bem cuidado, conservado e acessível. Além disso, o espaço conta um guarda corpo, iluminação e exposição informativa que ilustra bem o espaço e sua história (Figura 12).

Figura 12 - Cais do Valongo, dia 07 de março de 2024.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Posteriormente, pude notar a grande circulação de pessoas que transitam pela região, isto porque, ao redor do Cais do Valongo estão alocadas diversas empresas, comércios, hospitais,

escolas e outros equipamentos públicos e privados que movimentam a circulação de pessoas pelo espaço.

Nas primeiras horas presente no lugar pude observar o olhar curioso no rosto das pessoas que circulavam pelo espaço. Por diversas vezes, notei que as expressões do público que circulava apressadamente pelo espaço traziam consigo uma dúvida, um questionamento do que poderia ser “aquele buraco” no meio de uma praça. Todavia, apesar do sentimento expresso pelo olhar, a dúvida não acompanhava a curiosidade e o interesse de saber com mais profundidade do que se trata o local.

Às horas passaram-se e sequer uma pessoa parou para ler ou ver com mais atenção o lugar. Nesse primeiro momento tentei parar algumas pessoas para conversar rapidamente e entender qual a concepção delas sobre o espaço, mas sem nenhum sucesso. Apesar da frustração, entendi rapidamente que aquele não era o momento mais adequado, visto que se tratava de dia comercial e as pessoas precisavam seguir suas agendas apertadas.

Já no fim da manhã, por volta do meio-dia, um grupo de jovens turistas negras chegou acompanhado de uma guia credenciada pelo Instituto Pretos Novos para conhecer o espaço. Após elas terem acesso às informações apresentadas pela guia, tive a oportunidade de conversar rapidamente com o grupo e entender suas impressões sobre o espaço.

O grupo era formado por mulheres jovens da África do Sul que estavam a passeio no Rio de Janeiro e decidiram fazer o CCGCHA. Durante a conversa, elas se mostraram felizes pela oportunidade de *“conhecer algo tão grandioso para história negra, não somente do Brasil, mas do mundo”*.

Ainda na conversa as amigas se mostraram felizes com o estado de preservação do espaço *“é importante que o espaço continue assim, bem informado e sinalizado para que pessoas do mundo inteiro possam ter acesso”*, e, complementam, *“é importante que o espaço continue da forma que está”*.

Já no fim da conversa, as jovens apontam para a necessidade de compreender a história do povo negro em diáspora *“somos um só povo, separados pela escravidão. Apesar de estarmos tão distantes, a história do povo negro do Brasil é a continuação da história do povo negro de África”*.

Após conversar com esse primeiro grupo, decidi ir embora e voltar em um fim de semana para observar se a dinâmica de visitação do espaço era diferente dos dias “comerciais”. Sendo assim, voltei ao Cais do Valongo em um sábado, dia 9 de março e, diferente do primeiro contato, pude constatar uma nova dinâmica no espaço.

Ao chegar por volta de 9h da manhã pude notar a baixa movimentação de pessoas comparado ao dia anterior que estive no espaço. Apesar disso, no sábado, o fluxo de pessoas que circulam no espaço com o intuito de conhecer sua história é bem maior.

Logo no primeiro momento, chegou ao Cais do Valongo dois grupos guiados. Neste momento observei que dois grupos guiados circulavam pelo Cais do Valongo e, após uma rápida conversa com os guias soube que se tratava de dois grupos de turistas que estavam em um cruzeiro atracado no porto do Rio de Janeiro (Figura 13).

Figura 13 - Grupo de Turistas no Cais do Valongo.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Após a rápida conversa com o guia e observar as características fenotípicas dos grupos me deparei com algumas questões: porque um espaço tão importante para a memória negra estava sendo visitado majoritariamente por pessoas brancas e de classe sociais elevadas? Porque as pessoas negras não estão visitando esse espaço?

Nesta primeira impressão, a ausência de pessoas negras e residentes do Rio de Janeiro me frustrou e, ao meio-dia decidi ir embora e voltar em outro momento. Tal frustração, creio que surgiu do meu desejo enquanto pesquisador de encontrar tudo que planejei e pensei previamente para o trabalho com facilidade e abundância.

Lidar com a ausência das informações que almejava encontrar rapidamente não estava nos meus planos, mas me fez compreender que a produção de uma pesquisa acadêmica requer paciência e insistência. Sendo assim, decidi retornar novamente outro dia e construir um novo caminho para a pesquisa baseado nas dificuldades que encontrei previamente.

Percebi que minha visão sobre o que considerei ser o entorno do Cais do Valongo era limitada e restringia minha percepção sobre a relação das pessoas com o espaço. Assim, passei a enxergar o Cais do Valongo como parte de um sistema, inserido dentro de um contexto histórico, arqueológico e cultural que é o Território da Pequena África.

Posto isso, assim como fiz na primeira semana, decidi retornar ao Cais do Valongo em dois momentos, intercalados entre um dia na semana e outro no fim de semana. Voltei ao Cais do Valongo no dia 13 de março, uma quarta feira e diferente da primeira vez que pisei no espaço, deixei de lado a ansiedade em querer encontrar com rapidez todas as informações que almejava, deixando a pesquisa se construir pela realidade imposta.

Neste retorno ao Cais do Valongo, como já mencionado, busquei compreender seu entorno de forma mais ampla e entender a realidade das pessoas que convivem com o espaço mais de perto. Assim, passei a andar pelas ruas do bairro da Gamboa e Saúde conversando principalmente com os moradores e comerciantes para entender a dinâmica do espaço.

Ao chegar no espaço, por volta de 9h da manhã, observei a mesma coisa que já relatei anteriormente: uma grande circulação de pessoas. Neste momento, fui em alguns estabelecimentos comerciais ao redor do Cais do Valongo e, sem me apresentar enquanto pesquisador, perguntei a algumas pessoas se elas sabiam do que se tratava aquele espaço.

Ao entrar no primeiro estabelecimento, que fica no cruzamento da Avenida Barão de Tefé com a Rua Sacadura Cabral, no bairro da Saúde, em frente ao Cais do Valongo, perguntei ao atendente se ele sabia do que se tratava “aquele espaço aberto no meio da praça”. Segundo o rapaz, *“era um lugar onde os escravos chegavam no Rio de Janeiro”*.

Prossegui a conversa e o questionei se muita gente vinha conhecer esse espaço diariamente. Segundo ele, *“é comum visitaçaõ e eventos aí, sempre aparece escolas e gente de vários lugares, até de fora do país querendo conhecer a história”*. E complementou *“essa região aqui tem muito desses espaços de cultura africana”*.

Repeti a mesma abordagem em outros estabelecimentos que margeiam o Cais do Valongo e entre respostas mais polidas e complexas às respostas mais simples e diretas, o sentido apontava para o mesmo: um espaço importante para a cultura e memória negra que recebe visitação cotidianamente.

Neste instante notei que o problema não estava no Cais do Valongo ou no interesse das pessoas em visitar o espaço, mas na minha necessidade em ter respostas rápidas e precisas para atender a que tinha previamente imaginado para o trabalho. Todas essas questões me fizeram entender quais os desafios me esperavam e que precisaria ter paciência para encontrar as respostas que fui procurar.

Após essas rápidas conversas, decidi andar pelas ruas do bairro da Saúde e Gamboa na busca de compreender o Cais do Valongo para além das delimitações do sítio arqueológico, mas observar com os meus olhos em qual contexto social, econômico e político ele está inserido e como este contexto dialoga com sua formação.

Sendo assim, segui a andar pelos bairros da Saúde e Gamboa e continuar a verificar a relação do Cais do Valongo com território de forma mais ampla. Como já mencionado anteriormente, o Cais do Valongo está inserido dentro dos limites do Território da Pequena África, logo, faz parte de um complexo maior de memória da cultura africana no Brasil.

Cabe mencionar que o intuito de andar pelas ruas dos bairros mencionados não estar em mapear outros espaços de cultura e memória negra, até porque isto já existe, mas de verificar e analisar o contexto em que o Cais do Valongo está inserido com uma visão mais ampla.

Nesta caminhada pude notar que o território vive em uma dualidade. De fato, todo o território é um grande centro artístico e cultural de valorização da memória afrodiaspórica e, é notável o esforço, principalmente da população, em manter vivo todo o legado do território. Por diversas partes é possível ter acesso a um pouco da contribuição negra para formação do território.

Por outro lado, apesar da forte incidência de equipamentos de cultura negra, o território convive com diversos problemas sociais que acometem principalmente os grandes centros urbanos. Há na região um número notável de pessoas em situação de rua, ou que vivem em ocupações precárias.

Um ponto que me provocou profundas reflexões foi observar o estado da Praça dos Estivadores, conhecida anteriormente como Largo do Depósito e localizada a cerca de 300 metros de distância do Cais do Valongo. Hoje, a praça tornou-se um reduto de pessoas em situação de rua e dependentes químicos, que em sua ampla maioria são pessoas negras.

O fato observado tornou-se ainda mais problemático quando compreendi que, segundo a historiografia, a mesma praça foi um dos principais cenários para o comércio de africanos escravizados que, ao chegarem ao Brasil e desembarcarem no Cais do Valongo eram levados para serem comercializados nesta praça e nas proximidades.

Me deparar com uma praça que anteriormente foi palco para o mercado escravagista repleta de pessoas, em sua maioria negra, vivendo em situação de rua e na dependência química me fez refletir sobre os resquícios da escravidão no nosso tempo. Isto porque, a escravatura deixou marcas profundas na nossa sociedade que aliadas ao pouco empenho em subverter tal lógica promove repetidamente situações como essas.

Isso me fez refletir como racismo é um dos elementos centrais da estrutura da nossa sociedade. Silvio Almeida (2019), no livro *Racismo Estrutural* aponta como o racismo está intimamente enraizado nas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais da nossa sociedade, extrapolando as barreiras individuais e expressando-se de maneira sistêmica.

Desta forma, acredito que o racismo enquanto um elemento presente na estrutura das nossas sociedades manifesta-se ativamente no que tange ao patrimônio cultural. Isto porque, historicamente, o patrimônio cultural, seja material ou imaterial, buscou narrar a história de grupos dominantes, subalternizando e invisibilizando a história de grupos oprimidos.

Após encerrar esse dia, consegui expandir minha visão sobre o espaço que o Cais de Valongo está inserido e, principalmente, compreender a dinâmica do espaço e sua importância para região. Além disso, decidi voltar ao espaço em novo momento, mas durante a noite e, entender também, como o espaço é movimentado durante a noite.

Assim, voltei ao Cais do Valongo em uma sexta feira, 15 de março por volta das 19hrs da noite. Apesar das ruas próximas serem bastante movimentadas devido ao grande número de bares, boates e diversas atividades culturais, o Cais do Valongo durante o período noturno é um lugar inseguro, escuro e quase sem nenhuma circulação de pessoas.

A decisão em buscar mudar minha compreensão sobre o sítio arqueológico e observá-lo em diferentes momentos dúvidas enriqueceram a pesquisa. Um dos principais aprendizados que pude ter nesse início de pesquisa de campo foi reconhecer que é preciso ter paciência com o percurso da pesquisa.

Sendo assim, voltei ao foco anterior de entrevistar pessoas negras que estão interagindo com o espaço e entender a relação delas com o sítio arqueológico. Para isso, decidi realizar as entrevistas *in loco* três vezes por semana, intercalados entre dois dias a minha escolha e um aos sábados. Paralelo a isto, iniciei o contato com algumas organizações que têm atuado na defesa, preservação e divulgação do legado do Cais do Valongo para a história negra no Brasil. Todavia, deixarei para descrever os detalhes desta etapa da pesquisa mais a frente, focando agora no trabalho realizado *in situ*.

Voltei ao Cais do Valongo no dia 20 de março, por volta das 9hrs e iniciei mais uma vez o processo de tentar realizar entrevistas com as pessoas que interagem com o espaço e, assim como nas últimas vezes, nas primeiras horas ninguém parou no espaço para visitar ou conhecer o sítio arqueológico.

Todavia por volta das 11hrs da manhã, avistei um homem negro adulto lendo as informações contidas no guarda corpo presente ao lado do sítio arqueológico. Neste momento me aproximei do rapaz, apresentei a pesquisa que estava desenvolvendo no lugar e ele prontamente aceitou contar um pouco da sua experiência e relação com o Cais do Valongo.

O rapaz em questão chama-se Protea-rei, tem 31 anos, morador da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro e trabalha como instalador de internet. Segundo ele, sempre passa pelo local, mas nunca teve a oportunidade de parar: *“trabalho muito por essa localidade, não sabia o que era, passava por aqui e ficava curioso, essa foi a primeira vez que parei”*.

Ainda na conversa Protea-rei se mostra satisfeito com o local: *“antes não tinha isso, lembro que passava por aqui e não tinha esse espaço, ficou legal”*. E continua *“acho que podia ter mais divulgação pra gente que é daqui, acho que poucas pessoas sabem o que é isso, tem mais turista, que é bom também, mas a gente daqui precisa saber também”*.

Protea-rei também afirma que ficou *“chocado e indignado”* ao saber do que se tratava o lugar. E aponta que *“o lugar merece atenção e cuidado, as pessoas precisam saber a história*

desse lugar, principalmente a gente que é preto”. E complementa “tento imaginar a vida naquela época, hoje em dia graças a deus não tem mais isso, né?”.

No mesmo dia, durante a tarde, pude conversar com uma mulher que circulava pelo espaço e parou em um determinado momento para tirar fotografias do sítio arqueológico. Assim como fiz no diálogo anterior, pude conversar rapidamente com a ela e apresentar um pouco da minha pesquisa e do interesse pelo espaço.

A pessoa em questão, trata-se de uma mulher negra, chamada Ave-do-paraíso, de 37 anos, que atua como assistente administrativa e estava passando pelo local para uma entrevista de emprego. Ela afirmou que *“já ouvi falar disso aqui na época das olimpíadas, tinha todo um planejamento pra essa área, lembro até dos arqueólogos falando da importância desse espaço aqui”*.

Ainda segundo Ave-do-paraíso *“o espaço merece muito ser preservado e divulgado se não a gente não conhece a nossa própria história”*. E complementa: *“isso aqui ficou coberto durante muito tempo até ser redescoberto, é importante que as pessoas venham aqui visitar e conhecer, não só a gente que é negro, mas todo mundo mesmo”*.

Ao fim da conversa perguntei à Ave-do-paraíso o que ela sente ao olhar para o Cais do Valongo. Ela comenta que sente *“uma angústia em saber tantas coisas que “a gente” passou e ainda passa todos os dias para termos o mínimo de dignidade para viver”*. Ela ainda aponta que *“o apagamento da nossa história é muito grande, a gente anda por aqui e não sabe o que é isso. A gente precisa saber, não pra ficar triste ou chorando, mas pra ter consciência de quem nós somos e lutar por um futuro diferente”*.

No dia seguinte, quarta feira, 21 de março, soube por meio de um telejornal local que haveria a realização de um evento de caráter afro religioso nas dependências do Cais do Valongo. Apesar de ter planejado não ir ao Cais do Valongo este dia, reconsiderei minha decisão e fui ao sítio arqueológico por entender a importância significativa da data e do evento no lugar.

Ao chegar no local, tomei conhecimento que se tratava da segunda edição do evento intitulado “Xirê aos Ancestrais”. Tal evento, vem sendo realizado no 21 de março em alusão ao Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial instituído pela ONU e, neste ano,

ao Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé instituído pelo Presidente Luiz Inacio Lula da Silva em 2023 através da sanção da lei 14.519.

Consoante a isto, segundo uma das organizadoras, o evento foi organizado por diversos movimentos, entidades e terreiros de candomblé em parceria com a secretária municipal de Meio Ambiente do Rio de Janeiro e tem por objetivo celebrar e honrar os ancestrais africanos que foram trazidos como escravos ao Brasil por meio da estética e musicalidade, trazendo danças, cantos, rituais e homenagens em memória daqueles que sofreram com a escravidão.

Após me informar sobre o caráter do evento, me afastei um pouco e passei a observar um de longe a organização e a chegada dos participantes para o início das atividades. Durante este tempo, diversas pessoas trajadas com axós¹¹, predominantemente brancos e fios de contas¹², característicos das religiões de matrizes africanas, apontavam para quem passava o caráter religioso que o evento carrega.

Durante esse período, antes do evento iniciar, uma senhora idosa também trajada com vestes religiosas, acompanhada de duas mulheres me chama e pede para ajudá-la a colocar uma oferenda sob as pedras do Cais do Valongo e, prontamente me dispus a ajuda-la.

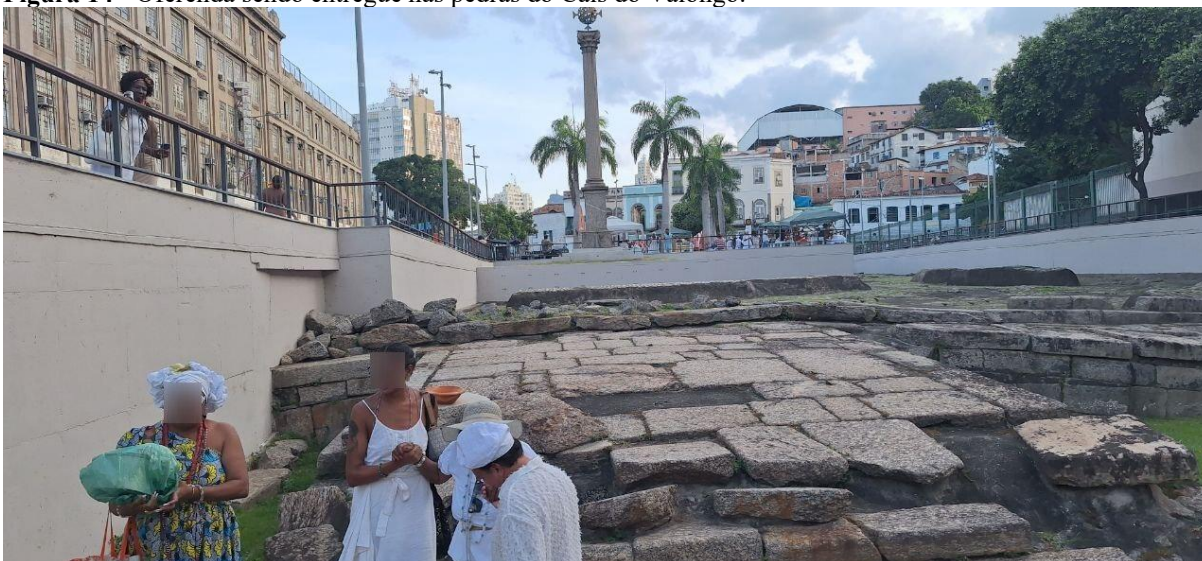
Ao chegarmos no limite imposto que impede a entrada de visitantes a área onde ocorreram as escavações e, é possível observar as estruturas do antigo Cais, a senhora retira de uma bolsa, um alguidar de barro¹³ cheio com um alimento em estado líquido e branco que não consegui identificar e, me pede para descer com ela e colocar sob as pedras (Figura 14).

¹¹ Axó – Palavra de origem iorubá (*asô*) que nos ajuda a compreender o significado de vestir as corporeidades que rezam nos múltiplos candomblés no Brasil. Em uma religião pautada por ritos de passagem e iniciações, fundamentada pelas bases do segredo e da oralidade, axó pode significar vestimenta, tecido ou roupa.

¹² Fios de contas - Colares usados por praticantes de religiões de matriz africana, como o candomblé e Umbanda.

¹³ Alguidar - Recipiente redondo, feito de barro, madeira, metal ou plástico em que o diâmetro da boca é superior ao do fundo e que serve para, entre outras funções, lavar e amassar.

Figura 14 - Oferenda sendo entregue nas pedras do Cais do Valongo.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Instantaneamente, a perguntei se ela tinha autorização para que pudéssemos descer a área não autorizada e a senhora me responde dizendo: *“meu filho, tá com medo de que? Não preciso pedir autorização de ninguém pra descer aqui, a quem eu já pedi e meu pai Oxaguiã¹⁴ já autorizou.”*

Neste momento, minha pesquisa passou a ter um novo sentido para mim, a fala da Yá me atravessou profundamente, fazendo-me refletir como os discursos autorizados sobre patrimônio tendem determinar o que é, o que deve ser considerado patrimônio, quem tem o direito de preservá-lo e qual interpretação histórica deve prevalecer. Laurajane Smith (2021) vem debatendo sobre essas questões durante os anos.

Ao finalizar os ritos de entrega da oferenda sob as pedras do Cais do Valongo, perguntei a senhora qual o propósito dela com a oferenda e o porquê desse ser o local escolhido e, com poucas palavras, ela me responde: *“meu filho, olhe ao seu redor, essas pedras falam!”*

Logo em seguida, soube que a senhora se chamava Edelzuita de Lourdes Santos de Oliveira, conhecida como Mãe Edelzuita de Oxaguiã, Iyalorixá do candomblé, originária do terreiro da Mãe Menininha do Gantois. Mãe Edelzita é iniciada há mais de 90 anos, exerce o cargo de mãe de santo há mais de 80, sendo uma das mais velha e respeitadas lideranças do candomblé.

¹⁴ Oxaguiã – Orixá da mitologia iorubá que representa uma qualidade de Oxalá jovem.

A Ialorixá, tem uma trajetória de vida ligada a promoção dos direitos da população negra e do povo de terreiro, sendo protagonista na promulgação da lei que estabelece o "Dia das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé" comemorado na referida data. Além disso, durante os anos tem atuado fortemente na promoção e preservação do Cais do Valongo e seu legado para a memória negra nacional, tendo participado, inclusive da cerimônia de retomada do Comitê Gestor do Cais do Valongo em 2023 e, organizado anualmente da lavagem do Cais do Valongo.

Sendo assim, voltei para o evento que iniciou oficialmente por volta das 17h20 com falas dos organizadores e leitura de uma carta pública que em sua essência apontou para a necessidade de saudar as lutas ancestrais por meio da estética e musicalidade. Além de construir pontes e dialogar com os demais países da América Latina e Caribe, com o intuito de tratar do povo negro, indo além do continente africano.

Por volta das 17h40 se iniciou o Xirê com ritos semelhantes aos de um culto dentro de terreiros de candomblé. O som dos atabaques¹⁵ evocados pelos Ogãs¹⁶ com cânticos em Iorubá¹⁷ regiam um grande ballet com danças, formando uma grande gira em torno do Cais do Valongo (Figura 15).

Figura 15 - Xirê aos Orixás no Cais do Valongo.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

¹⁵ Instrumento musical africano de percussão

¹⁶ Ogãs – Cargo dentro do candomblé geralmente ligado ao gênero masculino.

¹⁷ Iorubá - é um dos mais de 250 idiomas falados na Nigéria e em alguns outros países da África Ocidental.

Ao centro da grande roda, uma vela acesa, um alguidar de barro com o padê¹⁸ e uma quartinha sinalizavam que Exu estava sendo louvado e abrindo o Xirê. Segundo um praticante da religião e que estava fora da grande gira: *“abrir a gira com Exu é uma forma de estabelecer conexões com o mundo espiritual, ele é o mensageiro entre esses mundos”*

Ao fim dos cânticos para Exú, o padê foi colado na encruzilhada (Figura 16) entre a Avenida Barão de Tefé e a Rua Sacadura Cabral. Após esse ato, seguiu-se os cânticos aos demais Orixás na seguinte ordem: Ogum, Oxóssi, Omolu, Ossain, Oxumarê, Nanã, Oxum, Obá, Ewá, Oyá/Iansã, Logun Edé, Ayrá, Iemanjá, Xangô e Oxalá.

Figura 16 - Padê para Exú na encruzilhada do Cais do Valongo.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Outro ponto importante que pude observar foi a distribuição gratuita de comidas, prática comum em terreiros de candomblé, que foi trazida para os participantes do evento. Ao me oferecerem um prato de manjar de coco com calda de ameixa e canjica carioca perguntei ao rapaz que me entregou o porquê entregar comida para todas as pessoas gratuitamente (Figura 17). Segundo ele:

Acho que esse é o princípio da nossa religião, toda Xirê é assim, tem que ter comida *pra* todo mundo comer. Compartilhar a comida, o alimento com tudo mundo, nossos antepassados já sofreram tanto por conta da fome, que acho que isso

¹⁸ Padê – Comida de Exu.

seja uma forma de honrar eles, compartilhar a comida com todo mundo. E ninguém canta e dança com fome né?

Figura 17 - Canjica carioca distribuída durante o Xirê.



Fonte: Acervo do Autor, 2024

A forma como as comunidades negras criam uma rede de apoio e alternativas de sobrevivência baseada na coletividade também é um ponto chave das discussões. Essa partilha coletiva de alimento me faz refletir sobre o conceito filosófico de Ubuntu, presente entre os povos de língua bantu, que pode ser entendida na ideia do “eu sou porque nós somos”, na coletividade e solidariedade (Vasconcelos, 2017).

Durante o xirê, pude conversar com Flor de hibisco, uma mulher negra de 27 anos que parou no evento enquanto voltava do seu trabalho de secretária, próximo ao Cais do Valongo. Segundo ela: *“Estava saindo do trabalho e vi que estava tendo essa gira aqui na praça, não sou adepta da religião, mas acho tudo muito bonito, me emociono muito quando vejo, aí dei uma paradinha aqui pra ver um pouco”*.

Quanto ao Cais Valongo e sua ocupação, Flor de hibisco pondera:

Conheço o Cais do Valongo há algum tempo, antes mesmo de trabalhar nessa região e, agora que trabalho por aqui, passo em frente quase todos os dias. Quando tem evento por aqui eu sempre paro para olhar, acho que a gente precisa disso mesmo, de ressignificar esse espaço, de trazer arte e cultura pra cá.

Após a conversa com Flor de hibisco, pude conversar com Tocha-vermelha, homem negro de 34 anos e professor de história. Diferente de Flor de hibisco, Tocha-vermelha foi especialmente para o evento:

Sou candomblecista, gosto de vim aos eventos religiosos que acontecem aqui, já venho há alguns anos para a ‘Lavagem do Valongo’ e esse ano decidi vir para o Xirê. Fazer eventos como esse aqui é ainda mais especial pelo significado do lugar, creio que seja uma forma de honrar a memória daqueles que foram impedidos de reverenciarem seus sagrados.

Ainda para Tocha-vermelha, ocupar o Cais do Valongo com atividades culturais, artísticas e religiosas negras é de grande importância, uma vez que:

Esse lugar aqui foi em outro momento o nosso pesadelo, diversos de nós chegaram aqui amarrados, acorrentados, feito bicho mesmo. Hoje temos a oportunidade única de recontar essa história com as nossas próprias mãos. Ocupar isso aqui louvando aos Orixás em praça pública, pra todo mundo ouvir e ver é honrar a história dos nossos ancestrais que tiveram que fazer isso escondido.

Seguindo ao fim atividade, já pela noite, pude conversar com a Ekedí¹⁹ Violeta-africana de Oxum e o Ogã Lírio-de-fogo de Xangô, que estava participando do Xirê. Segundo Márcia:

É uma oportunidade incrível louvar aos Orixás nesse solo e nessa data tão importante para nossa religião. Espero que cada vez mais a gente consiga se unir enquanto povo negro e fazer mais giras abertas aqui, um lugar tão importante para história do nosso povo.

Lírio-de-fogo, apesar de estar no espaço pela primeira vez, colabora com a fala da Ekedí e aponta para a necessidade de propagar a religião negra. Segundo ele:

Não conhecia a história daqui, sou meio por fora dessas coisas de história, mas achei maneiro vim aqui com a galera e, é importante a gente que é preto saber o que aconteceu aqui, né? Eu li naquelas placas ali e não sabia que os escravos chegavam por aqui. Mas foi muito legal tocar aqui, espero que tenha mais vezes.

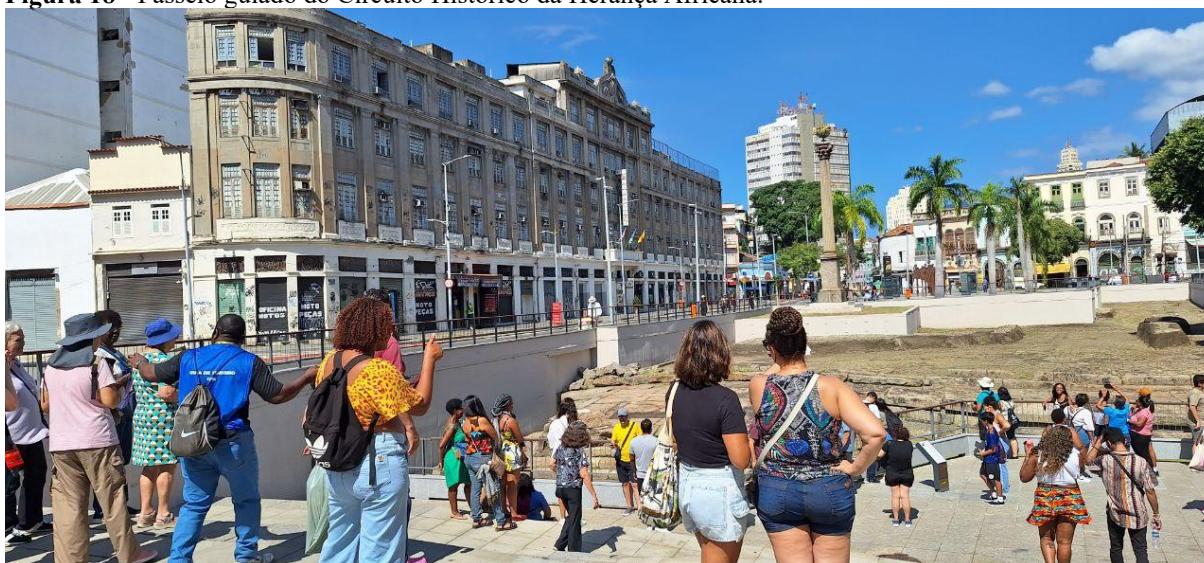
Ao fim do evento passei a compreender o Cais – mais uma vez – com um novo olhar. A forma com que nós, pessoas negras, através do senso de coletividade, buscamos resgatar e

¹⁹ Cargo no candomblé geralmente ligado ao gênero feminino.

ressignificar nossa própria história a partir da realidade em que almejamos estar. Logo, ocupar esse espaço com um culto aos Orixás é uma forma de viver o mundo que queremos.

Seguindo o calendário de atividades pré-estabelecido, retornei ao Cais do Valongo no sábado, 23 de março. Por volta do meio-dia, dois grupos com cerca de 50 pessoas chegaram ao sítio arqueológico acompanhado de um guia. A visita em questão tratava-se de uma etapa gratuita do CCGCHA promovido pelo IPN (Figura 18).

Figura 18 - Passeio guiado do Circuito Histórico da Herança Africana.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Logo no primeiro momento, pude notar uma maior presença de pessoas negras visitando o espaço, o que me empolgou e possibilitou ter contato e, consequentemente, a possibilidade de mais conversas para a pesquisa.

Após a apresentação da guia sobre a história e importância do Cais do Valongo, pude conversar com Flor do Baobá, uma psicóloga natural de Volta Redonda (RJ). Segundo a psicóloga, apesar de já conhecer a história do espaço era a primeira vez que estava vendo o Valongo com os próprios olhos:

Vim do interior do Rio de Janeiro para participar do circuito, fazia um tempo que queria vim, mas só agora consegui de fato participar. Conheci a história do Cais do Valongo por meio da divulgação do Instituto – Pretos Novos – e, da minha pesquisa de pós-graduação que é sobre negritude e saúde mental no Rio, daí em um momento eu quis conhecer um pouco mais sobre nossa história.

Flor do Baobá ainda aponta para a necessidade de as pesquisas arqueológicas serem contínuas e que ações de divulgação devem ser frequentes: *“acho o espaço ainda pouco*

conhecido e valorizado como tudo que remete à cultura negra. Pra mim tem que escavar mais, procurar mais, tem muita história nossa escondida nesse chão ainda”.

A psicóloga ainda aponta para a necessidade de mais pessoas negras desfrutarem do espaço e conhecerem a história do seu povo e problematiza, que, para ela, há poucas pessoas negras conhecendo o Cais do Valongo *“o espaço é bastante embranquecido, muita gente branca querendo conhecer nossa história, mas eu queria ver mais pessoas negras aqui, infelizmente falta oportunidade”.*

Pedi para Flor do Baobá olhar para o espaço e me dizer o que sentia. Após alguns segundos de reflexão, com a voz embargada diz que:

Dói olhar pra isso tudo, sinto que podia ser eu naquela situação. Venho do interior, de uma cidade com o passado escravocrata, é uma emoção ver isso com os próprios olhos, me dói a alma. Se hoje estou aqui é porque eles existiram e resistiram. Sinto os ancestrais agindo em mim.

Por fim, Flor do Baobá reafirma a necessidade da existência de mais espaço de memória e cultura negra, para ela: *“tem que existir mais espaços assim, mas não apenas para contar histórias de dor e sofrimento, precisam contar nossa história para além da dor. Seria muito legal ocupar aqui com cultura e artes. Por mim teria aqui era uma roda de samba e uma macumba”.*

Ainda neste dia, pude conversar com duas mulheres que estavam presentes no outro grupo de visitação chamadas Rosa-do-deserto e Lírio-da-glória, mãe e filha, respectivamente. Rosa-do-deserto tem 57 anos e é Ialorixá de um terreiro de candomblé. Já Lírio-da-glória, sua filha, tem 26 anos e é estudante do curso técnico em enfermagem, trancista e também adepta a religião de matriz africana.

Para além disso, ambas são residentes de Barra Mansa – cidade do interior do Rio de Janeiro e militantes do movimento negro da cidade em que moram. Segundo elas, o local faz parte de suas rotinas de lazer e agenda de militantes. Segundo Rosa-do-deserto:

Já viemos aqui várias vezes aqui, nossa cidade fica há mais ou menos 2h daqui, mas sempre fazemos questão de trazer a galera de lá, por meio do movimento negro para visitar aqui. Hoje também consegui trazer meu neto e meu esposo para conhecer e passear com a gente.

Ainda sobre o espaço, Lírio-da-glória apontou para necessidade do Cais do Valongo receber mais atenção, principalmente por meio do poder público:

O espaço merecia ter mais atenção e cuidado. Os políticos que estão no poder deveriam agir para isso aqui permanecer vivo, mas eles não têm interesse, porque quanto menos a gente sabe da nossa história melhor para eles se manterem no poder.

Consoante a isto, Rosa-do-deserto endossa a fala da filha e complementa: *“a intenção da branquitude é acabar com tudo isso, por isso ficou tanto tempo enterrado, mas graça a Deus e os Orixás estamos tendo acesso hoje”*.

Para Rosa-do-deserto, a contribuição negra para história do Brasil é incalculável:

Todo o Brasil foi construído por mãos negras, muito sangue nosso foi derramado para que a gente estivesse aqui hoje e que o país fosse erguido. Nossa história precisa ser contada para os mais novos, por isso trouxe vários adolescentes da minha cidade. Eles precisam conhecer nossa história e passar a frente.

Ao fim da conversa, mais uma vez pedi para que ambas me relatassem seus sentimentos ao olhar para o espaço. Segundo *“o sentimento é de dor e sofrimento, muitas pessoas morreram sem o mínimo de dignidade”*. Além disso, a ialorixá me apresenta algumas reflexões em forma de perguntas *“imagina a dor de ser arrancado de seu lar? Imagina o sofrimento? Imagina ser afastado de sua religião e crenças?”*

Lírio-da-glória, colabora com a fala da mãe e aponta que: *“é uma imensa tristeza olhar para isso, não sei nem o que sentir direito, esse espaço carrega uma forte ancestralidade, muitas coisas foram vividas aqui pelos nossos ancestrais”*. Por fim, ela reflete sobre a necessidade de responsabilização ao afirmar que: *“eles precisam pagar por tudo que nossos ancestrais passaram”*.

Após alguns dias sem visitar o espaço devido outras demandas da pesquisa, retornei ao Cais do Valongo na sexta-feira, dia 27 de março, ainda no início da manhã. Logo pela manhã, um grupo com cerca de 30 adolescentes chegam para visitar o Cais do Valongo acompanhados de uma guia e da professora de história Acácia-do-Senegal.

O grupo em questão, trata-se de alunos da rede municipal de ensino do Rio de Janeiro que estavam vivenciando uma aula de campo em todo território da Pequena África como parte

do conteúdo programático da disciplina de história. Segundo a professora, *“é a primeira vez que consigo trazer meus alunos pra aqui, entrei em contato com o pessoal que faz o circuito e conseguimos trazer eles”*.

Para ela *“como educadora de história, acho muito importante que espaços como o Cais do Valongo, nós precisamos nos identificar com a nossa história e compreender a importância da luta antirracista”*. A professora ainda afirma que o intuito de levar seus alunos para esse espaço está na possibilidade deles se conectarem com suas próprias histórias:

Grande parte dos meus alunos são meninas e meninos negros que vivem na periferia do Rio de Janeiro, trazer eles aqui são uma forma de conecta-los com a origem do nosso povo, da nossa história, das nossas lutas diárias e, olhar para aqui é entender o que eles ainda vivem todos os dias. Mano Brow fala naquela música dos Racionais que a cada 4 pessoas mortas pela polícia 3 são negras, então trouxe eles para olhar o passado e entender que muita coisa ainda persiste em continuar.

Neste momento preferi não documentar nenhuma conversa com quaisquer estudantes que estavam presentes por serem menores de idade. Todavia, foi possível observar o entusiasmo da maioria dos alunos em todo contato com uma forma diferente de aula. Segundo a professora, a visita ao território resultaria na produção de um trabalho pelos alunos.

Após os estudantes seguirem o roteiro de visita, um rapaz em negro situação de rua aproxima-se da área do Cais do Valongo e senta-se na sombra. Assim como fiz anteriormente, apresentei minha pesquisa e ele aceitou relatar um pouco da sua experiência com o lugar.

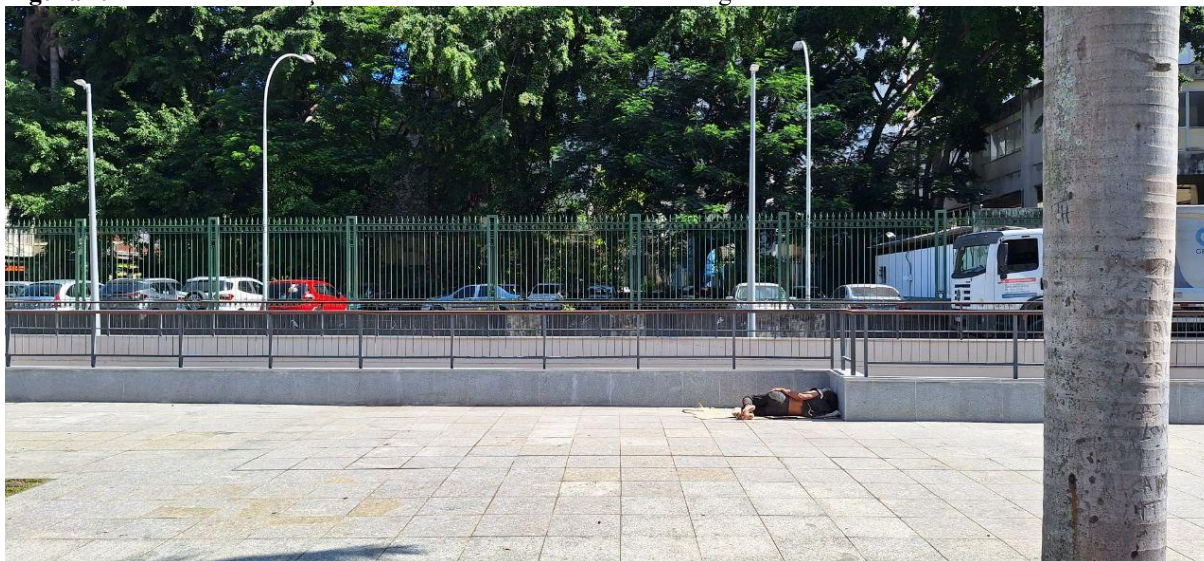
O rapaz tem 37 anos, chama-se Iroko e vive pelas ruas da região. Segundo ele, *“vejo sempre muita gente aqui, sei que é coisa de africano, mas não sei o que é”*. E complementa *“sempre tem coisa aqui, já vi coisa de macumba, de capoeira e sempre tem muito gringo também”*.

Neste mesmo momento, outro rapaz em situação de rua se aproxima e Iroko pergunta *“tu sabes o que é isso aqui? O Mano me perguntou, mas eu não sei direito o que é”*. O rapaz chamado Limba, disse que *“isso aqui era um lugar onde os escravos chegavam aqui no Rio de Janeiro, aí foi descoberto e deixaram pra todo mundo ver”*.

Em seguida, ele afirmou que descobriu através das placas instaladas no sítio arqueológico e que, apesar de achar importante, o sítio arqueológico pouco interfere na sua

vida. Para ele: *“isso é mais pra os turistas ver. Eu acho maneiro, mas não muda nada na minha vida, né? Eu vivo igual escravo também (com tom de risos)”* (Figura 19).

Figura 19 - Pessoa em situação de rua dormindo no Cais do Valongo.



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Essa fala mais uma vez me faz retornar a ideia de “patrimônio para quem?”. Nós, pesquisadores, muitas vezes nos deixamos levar pela ideia de que nossas pesquisas têm a capacidade de mudar a vida de alguém, muitas vezes isso infelizmente é uma falácia. Como já debati anteriormente, a patrimonialização também é atravessada pelo racismo presente nas estruturas da nossa sociedade e, acredito que a fala acima reflete bem como o patrimônio ainda é seletivo e exclui o acesso de diversos grupos marginalizados.

No dia 29 de março, voltei mais uma vez ao Cais do Valongo na intenção de conversar com novas pessoas e ouvir novos relatos e percepções sobre o espaço. Neste dia, pude conversar com Acácia-branca, uma mulher negra de 45 anos, residente da zona Oeste do Rio de Janeiro, que tinha acabado de sair do Hospital dos Servidores – Hospital localizado ao lado do Cais do Valongo.

Durante a conversa, Acácia-branca afirmou que apesar de sempre passar em frente ao local para ir ao médico, nunca soube do que se tratava e que devido à falta de tempo nunca parou para se informar: *“passo aqui sempre devido ao hospital, mas não sei do que se trata não, acho que é só uma praça mesmo, né?”*

Acácia-branca também não demonstrou interesse em conhecer a história do Cais do Valongo devido a rotina *“não tenho muito tempo pra saber dessas coisas”*. A frase parafraseada anteriormente, me colocou em uma situação adversa, pois, até o presente

momento, ela foi a primeira pessoa a demonstrar nenhum interesse em conhecer com mais profundidade a história do lugar que ela passa cotidianamente.

Ainda neste dia pude conversar com Colanzeiro, um senhor negro de 45 anos, auxiliar de serviços gerais que estava em uma sombra ao lado do Cais do Valongo durante seu horário de intervalo. Segundo Colanzeiro: *“às vezes venho para cá tirar meu horário de almoço, sempre tem gente visitando por aqui, mas fico mais afastado mesmo, não entro ali não”*.

Colanzeiro também menciona que:

Antigamente não era assim não, quando começou a obra daí eu já trabalhava aqui. Aqui onde a gente tá também era uma avenida e nesse meio aí tinha uma pracinha também. Aí como tava tendo muita obra por aqui por conta da copa encontraram coisa de escravo e acabaram que deixaram essa parte pra pessoas verem.

Assim como fiz com outras pessoas que conversei, perguntei a Colanzeiro quais os sentimentos deles ao olhar para aquele espaço, que prontamente me respondeu *“não sinto nada”*. E complementou *“desculpa não saber muita coisa, mas quando eu tiver mais tempo eu vou parar ali naquelas placas e pra aprender mais”*.

No dia seguinte, dia 28 de março, voltei ao Cais do Valongo decidido que seria minha última vivência no espaço buscando relatar as experiências de pessoas negras no espaço, pois meu período no Rio de Janeiro estava chegando ao fim.

Durante a manhã, tive a oportunidade de conversa com Eritrina-africana e Jambolão-africano, um casal de namorados negros, moradores da zona norte do Rio de Janeiro, que estavam a passeio pela região juntamente com sua família. Segundo Eritrina-africana: *“já é a segunda vez aqui, um tempo atrás eu vim sozinho e dessa vez trouxe meu namorado e minha família”*.

Jambolão-africano menciona que apesar de morar na Zona Oeste e conhecer a região, nunca tinha tido a oportunidade de visitar o espaço com mais atenção e aponta para necessidade de mais pessoas negras conhecerem o lugar: *“Acredito que mais gente preta precisa conhecer a história não somente daqui do Cais do Valongo, mas de toda essa região. Tem muita história nossa nesse chão, faz tempo que queria visitar aqui com mais atenção, mas só agora deu”*.

Eritrina-africana narra que:

Fico bem triste em saber tudo que aconteceu aqui, sinto até um ar pesado. Me faz lembrar que minha história vem daqui, minha família é preta e pobre, as gerações passadas da minha família estavam aqui, saber que provavelmente eles morreram por aqui me deixa triste. Trazer minha família aqui é também uma forma de aproximar eles da nossa história.

Jambolão-africano também relata que:

Minha família também é toda preta, tenho relatos que minha tataravó, ela foi escravizada. É louco pensar que há pouco tempo atrás nós estávamos chegando por aqui. E ser uma pessoa negra torna tudo mais difícil, é diferente da experiência dos brancos que visitam aqui, mas é uma motivação a mais para resistindo, é foda perceber tudo de perto.

Ainda neste dia, encontrei mais uma vez um grupo guiado fazendo o CCGCHA e pude conversar com Afzelia e Mogno-africano, mãe e filho, respectivamente, moradores da São Gonçalo. Durante a conversa, Mogno-africano mencionou que: *“uns meses atrás eu vim aqui sozinho, gostei muito e decidi trazer minha mãe dessa vez”*.

Afzelia, em seu primeiro contato com o Cais do Valongo, menciona que: *“é a primeira vez que venho aqui, meu filho gostou e decidiu me trazer pra passear e conhecer a história daqui”*.

Ainda na conversa, Afzelia também relata:

Não sei se isso aqui deveria existir, entendo a história toda, mas foi muito sofrimento, muita dor, os escravos sofreram demais. É a mesma coisa de eu ir no cemitério ver minha mãe enterrada lá, eu mesma não gosto de ir. Mas entendo, é importante mostrar pra todo mundo pra gente saber da nossa própria história.

Já Mogno-africano narra que:

Apesar de ser um lugar que teve muito sofrimento para o nosso povo, acho muito importante as pessoas virem conhecer, principalmente as pessoas pretas. Entendo minha mãe dizer que é um espaço que carrega um peso enorme, mas a gente precisa saber e pra nunca mais acontecer.

Mogno-africano também menciona que:

Não só aqui, mas diversos pontos do Rio de Janeiro carregam vários lugares que foram de sofrimento para a gente. Parece que todos os lugares se conectam

e foi tudo planejado por eles pra gente só sofrer aqui e tá em um papel de bandido e apesar de não sermos mais escravos, muitas marcas ainda ficaram até hoje.

Ao olhar para o Cais do Valongo, Afzelia afirma: “*eu sinto muita tristeza, eu lamento muito por tudo que aconteceu aqui, mas é bom saber que muita coisa mudou e hoje não vivemos mais nessas condições*”. Consoante a isto, Mogno-africano expõe que:

Apesar de olhar pra tudo isso e me ver chegando aqui escravizado é bom estar aqui com minha mãe sendo livres. Apesar de ser um espaço que carrega muita dor, a gente precisa ressignificar o sofrimento e impotência, agora a gente precisa fazer que isso não se repita.

Ao fim desse, apesar de ter decidido encerrar minhas atividades de escuta de relatos no Cais do Valongo, a fala de Jambolão-africano sobre a relação das pessoas brancas com sítio arqueológico me fez querer investigar algo que já tinha me atentado e aprofundar minha pesquisa a partir de uma nova visão.

Sendo assim, resolvi estender minha estadia na cidade e buscar observar com mais cuidado e ouvir relatos de pessoas brancas que contidamente visitam o espaço a fim de entender como as narrativas se constroem por meio dos relatos de grupos raciais diferentes.

4.2.1 Outras vivências: o sujeito branco e o Cais do Valongo

No decorrer dos encontros, das conversas e vivências que tive durante a pesquisa no Cais do Valongo, passei a notar como a diferença etária, de gênero, de escolaridade e outros aspectos moldam a relação das pessoas com o patrimônio – neste caso, o Cais do Valongo.

A fala de Jambolão-africano, no dia 28 de março, me fez querer entender com mais profundidade algo que vinha observando: como as pessoas brancas que circulam pelo Cais do Valongo interagem com o espaço. De fato, a distinção racial muda completamente a forma com que as pessoas experienciam e vivenciam o patrimônio.

Isto porque, segundo Frantz Fanon (2008) a trajetória do sujeito negro está marcada pela *reificação*, ou seja, está profundamente ligada ao seu processo de desumanização e à alienação do negro em sociedades racistas e coloniais. Tal conceito, oriundo do alemão “*Verdinglichung*”, que significa “*coisificação*”, surge, originalmente, na teoria marxista e descreve o processo pelo qual os seres humanos são transformados em coisas ou objetos.

Reinventado por Fanon, o conceito passa a ser utilizado para entender a experiência racial e colonial, expressando como as pessoas negras não são vistas como sujeitos plenos, mas como objetos dentro de uma estrutura racista. Assim, uma das formas mais profundas da reificação é a racialização das experiências e, neste sentido, o primeiro aspecto da racialização é a epidermização dos lugares e posições sociais, logo, a raça torna-se o definidor das experiências vividas pelos indivíduos (Faustino, 2020, p.12).

Sendo assim, apesar de inicialmente focar a construção da pesquisa em compreender a relação de sujeitos negros com Cais do Valongo, a vivência com o trabalho me direcionou a expandir o objetivo da pesquisa e, conseqüentemente, entender e analisar a forma como sujeitos brancos interagem com o espaço. Assim como fiz nas conversas anteriores, decido dar nomes fictícios, mas desta vez, de árvores europeias aos personagens desse tópico a fim de preservar suas identidades.

Munido desses anseios, decidi retornar ao Cais do Valongo em dois sábados distintos do mês de abril. Deste modo, voltei ao sítio arqueológico no dia 6 de abril de 2023 e, logo em um primeiro momento pude conversar com Faia e Carvalho – um casal de pessoas brancas, advogados e residentes de São Paulo, com idades de 35 e 37 anos, respectivamente – que estavam de férias com a família em um navio cruzeiro abarcado no porto.

Durante a conversa Faia afirmou que: *“Já vim aqui ao Rio de Janeiro algumas vezes, mas não sabia que existia esse lugar e como estamos atracados aqui perto nos indicaram esse passeio, já que é perto”*. Conseqüentemente, Carvalho menciona que: *“é muito legal trazer nossos filhos e sobrinhos para conhecer um pouco da história do país, grandes navios abarcavam por aqui trazendo gente e foi encontrada muita coisa legal nas escavações, né?”*

Ainda durante nossa interação, Carvalho menciona que *“acho muito legal essas escavações para mostrar a história do nosso país e como era as coisas antigamente, fico imaginando os escravos chegando aqui para trabalhar no nosso país”*. Faia colabora com a colocação do marido *“é muito legal ver isso aqui assim, de saber um pouco mais da história do nosso país e como muita coisa aconteceu por aqui, fico tentando imaginar”*.

Ao fim da conversa, pude perguntar o que eles sentiam ao olhar para o espaço. Segundo Faia: *“sinto alegria em poder estar aqui com minha família, passeando, aprendendo e se divertindo”*. Consoante a isto, Carvalho colabora com a esposa e menciona *“estou feliz em poder trazer meus filhos para passear e se divertir aqui nesse espaço tão legal”*.

Logo após, pude conversar com Castanheiro, um homem branco, de 28 anos, contador e morador da zona sul do Rio de Janeiro. Segundo Castanheiro:

Estou passeando com minha namorada por aqui, resolvemos fazer o circuito para conhecer um pouco mais sobre a história dessa região, tem muitos pontos turísticos por aqui que não exploramos tanto. Melhorar essa região foi muito bom para cidade, antes isso aqui era abandonado, não tinha nada pra fazer, com as obras de requalificação muita coisa mudou, hoje essa região é movimentada e sempre tem muito turista vindo para cá, é bom para economia da cidade.

No decorrer da conversa, Castanheiro ressalta mais uma vez a importância de investimentos para região: *“o Cais do Valongo e toda região deve receber cada vez mais investimentos e incentivos para atrair mais turistas e movimentar ainda mais a economia da cidade! Temos que explorar isso!”*. Ao fim, mais uma vez, perguntei quais os sentimentos e percepções dele ao olhar para o Cais do Valongo e, mais uma vez, ele direciona o sentido da fala para o viés econômico: *“sinto que esse seja um lugar importante para história da nossa cidade e por isso os investimentos devem continuar e novos atrativos para trazer mais turistas para essa região”*.

Ainda neste dia, pude conversar com Bétula, uma mulher branca, de 32 anos, professora de literatura e moradora da Zona Oeste do Rio de Janeiro. Durante a conversa, a professora menciona: *“já frequento bastante essa região, mas é a primeira vez que venho para conhecer a fundo todos lugares e levar algo como inspiração para trabalhar a cultura e memória negra nas minhas aulas de literatura”*.

Durante a fala, Bétula aponta que:

É muito importante a valorização e preservação de espaços como o Cais do Valongo e, toda essa região da Pequena África, este lugar foi palco de grandes eventos que contam a história da nossa cidade. Geralmente a contribuição negra é apagada da história dos grandes centros urbanos, fico feliz em ter aprendido tanto e ter a oportunidade de levar um pouco de conhecimento para os alunos...espero um dia trazer todos eles aqui.

Ao ser questionada sobre o que sente ao olhar para o Cais do Valongo, Bétula comenta:

Me sinto triste em saber de tudo que aconteceu aqui e que tanta gente tenha chegado ao nosso país para ser escravizada sob condições desumanas, tratados como animais. Não sei dimensionar tanta dor e sofrimento, sou uma mulher branca

que não vivencia o racismo diariamente, mas busco de alguma forma contribuir com práticas antirracistas na minha vida e em sala de aula. Espero que tenhamos aprendido a lição e que nunca mais a gente precise vivenciar algo do tipo.

No sábado seguinte, dia 13 de abril, retornei ao Cais do Valongo para meu último dia ouvindo relatos das mais diversas pessoas que circulam cotidianamente pelo sítio arqueológico. Neste dia, ainda pude conversar com Aveleira, uma mulher branca, de 67 anos, servidora pública aposentada e residente de Curitiba, Paraná.

Segundo Aveleira: *“estou na cidade a passeio com meu marido e vi esse passeio! Não conhecia essa região, achei muito legal fazer esse passeio. É engraçado pensar como era antigamente e saber que grandes navios que vemos nos livros ficavam justamente aqui onde estamos”*. Ainda durante a conversa, Aveleira menciona que: *“descobri hoje que muita coisa foi achada nas escavações que ocorreram aqui, é muito importante que isso tenha acontecido, fortalece a história do nosso país”*.

Neste mesmo momento, também pude conversar com seu esposo, Sobreiro – um homem branco de 69 anos e militar aposentado. Segundo Sobreiro:

Foi bom conhecer a história dessa região e tudo que tem por aqui, mas não concordo muito com algumas falas que acabei ouvindo hoje. Nem tudo pra mim foi como contaram, a colonização também trouxe um legado importante para história do Brasil e não foi só o mal como foi falado várias vezes hoje, toda história tem dois lados e ambos devem ser ouvidos e respeitados.

Ainda para Sobreiro: *“há nesse tempo um movimento de desmerecer a importância das pessoas brancas para história do Brasil e valorizar outras, não acho que tem que ser assim, todos nós temos importância”*. Aveleira, colabora com sua fala e comenta que: *“todo mundo é importante para história do país, apesar dos erros que ocorreram a gente deve apagar e só guardar as coisas boas”*.

Ao olhar para o sítio arqueológico e ser questionado sobre suas percepções, Sobreiro responder que: *“sinto que é um lugar que deve ser entendido a partir de várias visões, a escravidão foi ruim, mas também para o outro lado e quantas coisas importantes aconteceram no nosso país”*. Já Aveleira, sua esposa, responde que: *“sinto que temos que olhar para frente e superar todo o passado, hoje os negros vivem livre, tem condições iguais a todo mundo, muita coisa mudou”*.

Ainda neste mesmo dia, conversei com Cerejeira, uma jovem mulher branca, de 22 anos, estudante de psicologia e residente da Zona Oeste da cidade do Rio Janeiro. Segundo Cerejeira: *“já vim bastante para essa região, principalmente ali para Pedra Sal, mas nunca vim para conhecer mais a fundo a história disso tudo, tá sendo bem legal! Vim com mais 3 amigas da faculdade e estamos gostando bastante”*.

Durante a conversa, Cerejeira relata que:

O Cais do Valongo é um espaço muito importante para a história do Rio de Janeiro, é meio chocante saber quantos crimes aconteceram aqui. Estou acompanhada de amigas que são negras e nem devo imaginar o peso para elas que é ter consciência de tudo que aconteceu nessa região... é muito triste, espero que a gente não repita os mesmos erros.

Quanto aos seus sentimentos ao olhar para o sítio arqueológico, Cerejeira comenta:

Sinto que devemos valorizar e divulgar mais espaços como esses! Acho que mais pessoas devem visitar esse espaço, principalmente pessoas brancas, querendo ou não fomos favorecidos pela escravidão e devemos ter ciência da nossa responsabilidade, mesmo que indireta. Espero de coração que nunca mais a gente tenha que presenciar coisas tão cruéis e absurdas como as que aconteceram aqui.

Por fim, pude conhecer e conversar com Teixeira, um senhor branco, de 57 anos, morador do bairro de Santo Cristo, Rio de Janeiro. Segundo Teixeira:

Essa região mudou muito, tá muito diferente do que era antes! As escavações que aconteceram aqui e as obras do porto trouxe muitas melhorias pra cá, agora sempre tem gente visitando e andando por aqui, antes tava abandonado mesmo. Era muito interessante passar por aqui na época que estava acontecendo as escavações, soube que muita coisa foi encontrada, mas não sei se estão disponíveis para a gente ver, você sabe?... Acho que deviam colocar alguma coisa que encontram aqui pra todo mundo que passar por aqui ver ter a oportunidade de ver também o que foi encontrado.

Ainda para Teixeira: esse espaço tem que continuar sendo visitado cada vez mais, é muito importante para nossa região continuar crescendo. Quanto aos seus sentimentos ao olhar para o Cais do Valongo, ele relata que: *“sinto uma felicidade enorme em saber que o espaço está cada vez mais sendo visitado e conhecido por todo mundo, isso aqui é um lugar muito importante para história do Rio de Janeiro, todo mundo deveria conhecer”*.

Apesar de não ter sido o foco central da pesquisa, acredito ter sido essencial o diálogo com pessoas brancas que circulam pelo Cais do Valongo. Enquanto as narrativas negras, em sua maioria, retratam o lugar como um espaço de dor e memória negra, às experiências de pessoas brancas denotam, em sua maioria, para o Cais do Valongo como um espaço de diversão, turístico e econômico – além da renegação aos males da escravização de pessoas negras.

5. CAPÍTULO 5 - ENCRUZILHADAS DE RESISTÊNCIAS: AS LUTAS QUE CONSTRUÍRAM E CONSTROEM O CAIS

Nesta etapa da pesquisa, tenho como objetivo principal apresentar os relatos de atores e atrizes que, diariamente, construíram e continuam a construir as lutas sociais e políticas em defesa do Cais do Valongo. Essa defesa abrange não apenas a questão física e material do sítio arqueológico, mas também a preservação do seu legado para a história negra do Brasil.

Para tanto, influencio-me diretamente com as reflexões e ideias de Lélia Gonzáles que compreende a luta coletiva negra, em especial no contexto das mulheres negras e das populações afrodiáspóricas, como essenciais para um processo de resistências e construção das identidades, ressaltando que as opressões de raça, classe e gênero estão interconectadas e devem ser enfrentadas em conjunto (Gonzales; Hasenbalg, 1982).

Ainda para Lélia, a resistência coletiva ultrapassa as reivindicações individuais ou isoladas; trata-se de um movimento que deve levar em conta as diversas formas de opressão enfrentada (Gonzales; Hasenbalg, 1982). Para além disso, por meio do conceito "amefricanidade", ela aponta e reivindica uma significativa influência africana nas Américas e propõe uma colaboração entre os afrodescendentes na batalha contra a marginalização e a opressão (Gonzalez, 1988).

Desta maneira, compreendo que o processo de articulação coletivo dos movimentos sociais negros, das instituições que atuam em defesa da memória negra na região e, de diversos personagens negros e negras foi essencial para o Cais do Valongo tornar-se um símbolo de resistência e de valorização da cultura e legado afrodiáspórico nas Américas.

5.1 As vozes que constroem as lutas

Durante minha temporada no Rio de Janeiro, busquei estreitar as relações e concretizar os diálogos que já vinham sendo realizados há alguns meses com as mais diversas organizações e personagens que atuaram e continuam a atuar pela preservação do legado histórico, arqueológico, social e político do Cais do Valongo.

Assim, por meio desses diálogos procurei investigar quatro questões que compreendo como essenciais para o desenvolvimento da pesquisa, a saber: (1) averiguar como se desenvolveu o processo de reconhecimento do Cais do Valongo pelos movimentos sociais

enquanto um espaço de memória e resistência para a população negra; (2) compreender quais articulações ocorreram ao longo dos anos para que sítio arqueológico mantivesse vivo e preservado; (3) entender qual a importância de reafirmar o local para memória nacional e de permanecer vivo seu legado para futuras gerações, e, por fim, (4) compreender quais as expectativas e anseios das organizações sociais para o futuro do sítio arqueológico.

Por conseguinte, meu intuito com essas conversas não estava em propor perguntas engessadas e previamente estruturadas que possibilitasse direcionar o trabalho para resultados esperados por mim, todavia busquei compreender através das narrativas e histórias contadas, algumas questões que perpassam os objetivos da pesquisa mencionados anteriormente.

Sendo assim, o modelo de conversas/entrevistas semiestruturadas mostrou-se como o mais adequado para atender as necessidades da pesquisa. Isto porque, este modelo guia-se por meio da formulação de questionamentos básicos para o tema investigado, mas não impede que outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas possam ser apresentadas (Mazini, 2003; Trivinõs, 1987).

Desta maneira, apesar do foco central da entrevista ser conduzido pelo pesquisador, no caso eu, o modelo de conversa/entrevista semi-estruturada “[...] favorece não só a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade [...] Mazini, 2003)”, possibilitando assim que os entrevistados possam direcionar o sentido da conversa baseado nas suas experiências.

Outro ponto essencial para a construção de tais conversas/entrevistas está na adoção de um modelo de interação embasado em uma vertente teórica histórico-estrutural (dialética), pois esta abordagem me permite compreender que as narrativas são construídas e moldadas por meio do contexto histórico, social e político em que estão inseridas.

Assim, este modelo alinha-se com os objetivos da pesquisa ao entender que a relação e experiências construídas entre as organizações sociais e o Cais do Valongo são moldadas por fatores externos como classe social, gênero, e, sobretudo, neste caso, a raça. Por isso, fez-se necessário examinar essa relação buscando entender como ela afeta e influencia o processo de apropriação do Cais Valongo por essas organizações.

Desta maneira, pude conversar com pessoas ligadas a três entidades que atuaram e continuam a atuar pela preservação e propagação do legado histórico expresso no Cais do

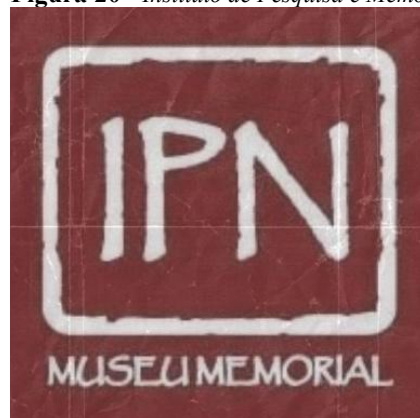
Valongo, sendo elas: O Instituto Pesquisa e Memória Pretos Novos – IPN, a Organização Cultural Remanescentes da Tia Ciata – Casa da Tia Ciata e a Centro Cultural Cassarão de João Alabá / Instituto Cena Portuária.

Cabe mencionar também, que a luta em defesa do Cais do Valongo vem sendo construída ao longo dos anos sob muitas vozes e narrativas muitas vezes discordantes entre si. Sendo assim, não vislumbro apresentar aqui totalidades dos fatos ou defender que tais relatos apresentados são os corretos e verdadeiros, mas busco apresentar uma parcela das narrativas e experiências.

Por isso, vale salientar também que, através dessas conversas, não busco determinar o que é mais ou menos importante para construção do trabalho. Assim, decidi transcrever as conversas em sua totalidade por entender que todas as histórias narradas são essenciais para compreender a experiência vivida por esses personagens com o Cais do Valongo. Acredito que todo o relato conta de forma única a experiência dessas pessoas com o Cais do Valongo.

5.1.1 O Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos – IPN

Figura 20 - Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos.



Fonte: IPN.

Durante a pesquisa de campo, pude conversar com Rafaelle Anjos e Antônio Carlos, dois representantes IPN que, durante os anos, vem acompanhando todo o processo e desafios que permeiam a redescoberta do Cais do Valongo. Sendo assim, através de seus relatos, pude conhecer um pouco sobre o trabalho e ter acesso a algumas memórias sobre o sítio arqueológico.

Desta forma, Rafaelle Anjos²⁰, uma das fundadoras do IPN e Diretora de Desenvolvimento Educativo, descreve o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos com as seguintes palavras:

A nossa missão é disseminar essa história invisibilizada, a gente chama de camadas invisíveis de 250 anos de cemitério. E essas crianças que foram depositadas nesse solo, são crianças de 0 ano, a jovem de 25 anos que não tiveram condições de brigar, de relutar, não tiveram dignidade, não tiveram respeito.

Então, à medida que a gente vai descobrindo, vai entendendo sobre a atrocidade da história, a gente entende esse apagamento. Então, isso nos revolta, isso dá força para a gente brigar. Então, o que a gente faz hoje na instituição... a gente busca o conhecimento através de fato da arqueologia, que ele tem esse papel, essa locação patrimonial. À medida que cada camada é desenvolvida, cada camada é aberta, a gente consegue obter informação, conhecimento sobre essa história apagada. E a gente capacita as pessoas, a gente compartilha as informações. Nada aqui é guardado. A nossa obrigação é disseminar a história. Então a gente constrói essa missão de contar a história das camadas da invisibilidade.

Então a gente faz aqui o Circuito Herança Africana da Pequena África, a gente faz as oficinas de cultura popular para resgatar toda essa construção de cultura que é muito misturada entre indígenas e africanos. E a gente tem hoje o brasileiro muito rico em cultura popular. A gente faz oficinas online, pega pesquisadores acadêmicos, em vez de pegar só o material que fica lá na universidade como repositório, a gente pega o seu conhecimento e transmite para a população, a gente chama de academia para o povo. É pessoas que não têm acesso, então a gente coloca a boca no trombone para as pessoas terem acesso, são oficinas online à noite.

A gente tem a pós-graduação Lato Sensu, em parceria com a FATEC, e aí a gente tem Educação Patrimonial e Turismo Cultural, com a coordenadora Carla Marques e o Claudio Honorato, que é o coordenador da História da África Atlântica. Então, com tanto conteúdo, a gente já conseguiu montar os módulos da pós que já está com mais de 5 anos de pós.

Além disso, a gente tem a capacitação para os guias de turismo, porque é um tipo de turismo pedagógico que não é só contar Corcovado, Pão de Açúcar e Praia do Rio de Janeiro, mas sim contar uma história específica que a própria sociedade não tem acesso.

²⁰ Entrevista realizada no dia 21 de março de 2024.

A gente, hoje mesmo, está fazendo aqui o circuito junto com a oficina, para os professores da rede pública, com a palavra antirracista, com letramento racial. A gente faz, roda o museu, “o samba do museu”, e também para mostrar toda essa cultura também que é resgatada. A gente tem a Galeria de Artes, a gente tem o Grupo de Leitura da Biblioteca, a gente tem... tanta coisa! Eu ficaria aqui falando de tantas coisas que a gente também já inventou e inventou para poder contar!

Então, à medida que cada um vem aqui, a gente passa a bola. Você vai contar agora a história. Então, essa é a nossa missão”.

Durante nossa conversa, Rafaelle compartilhou um pouco da sua experiência vivida e sua visão sobre a retomada e redescoberta do Sítio Arqueológico Cais do Valongo. Ao narrar a sua visão sobre o processo, ela menciona como se construiu, por meio de suas lembranças, o reconhecimento e participação do IPN neste processo.

Na verdade, em 2012, a gente assinou uma carta, um abaixo assinado... para a praça...ou seja, ali é a Rua Camerino, né? Hoje é conhecido como Cais do Valongo. Ali, a Praça Coronel, eu esqueci o nome. Pra não deixar ser uma praça, né? Ou um estacionamento que esse era o objetivo do Projeto Porto Maravilha. E aí, tava já tendo as obras, né? E foi o Museu Nacional já com uma base de pesquisa arqueológica, né? Todo mundo já sabia que ali era o Cais da Imperatriz. E, mas por questões legais, toda obra tem que ter a presença de uma empresa de arqueologia, ou então tem que fazer um, vamos dizer assim, um levantamento, né? E aí, a doutora Tânia, do museu, ela falou com a gente, mas também morador da região... Falava que teve até uma história da Pedra Filosofal, que foi encontrada numa caixa, com vários recortes de jornais, e foi uma denúncia de um morador.

E aí a gente começou a se reunir com o movimento negro, e a gente resolveu ir lá, pra poder afirmar uma parceria de que aquele espaço tornasse a céu aberto, que fosse realmente visto como um sítio arqueológico, enfim, isso em 2012, eu recebi uma carta dessa. Anos se passaram, as coisas estavam acontecendo no Cais do Valongo, não estava tendo muito cuidado, e aí vivia aquele espaço totalmente tomado por água, por conta da chuva, não tinha drenagem. Então teve muitos problemas em relação à preservação do sítio arqueológico.

E aí, o ano passado, foi retomado de novo, sobre a história do Cais do Valongo, para poder, a sociedade civil também, como instituição e sociedade civil, para poder ter uma curadoria, para que tivesse uma contribuição, porque são ações que a gente já faz na região. Por exemplo, no Instituto Preto dos Novos, a gente começou em 2009, com o passeio a céu aberto. A gente fazia oito horas de caminhada aqui pela região, com o professor Cláudio. Depois a gente foi reduzindo, passando

para quatro horas de passeio a céu aberto. E hoje em dia a gente faz o ciclo de herança africana, que são duas horas. Para se tornar uma questão mais institucional, também passar para as escolas, né?

Então, a gente abria só para as escolas públicas, algumas porque a gente não tinha verba, então os guias eram capacitados pelos professores daqui os pesquisadores e em troca eles faziam guiamento para a gente voluntariamente. Depois, a gente conseguiu, agora em 2021, um projeto que pudesse ajudar a remunerar pela emenda do Calero, na época da gestão dele como deputado.

E a gente foi criando barreiras, quer dizer, quebrando barreiras sobre a nossa divulgação, nosso trabalho, nossa missão de disseminar a história invisibilizada, que é dos pretos novos. E aí a gente vem desenvolvendo várias ações e por a gente já estar fazendo essas ações aqui na região, que é uma preservação, memória, resgate, também há trabalho antirracista, a conscientização. Existem outras instituições também que trabalham na região, como a Tia Ciata, agora, recentemente, a Casa de Alabá, mas não é a Casa de Alabá oficialmente, está ali no Cais do Valongo, que é uma casa amarela.

Então, assim, sentindo a necessidade que essa região, por ser conhecida pelo Patrimônio da Humanidade da UNESCO, que foi tombada e tem esse selo, e a gente também faz parte desse tripé, que é a Caixa do Valongo, o Cemitério dos Pretos Novos e a Pedra do Sal, a gente se sente na obrigação de brigar por isso, pela preservação.

Então a Sociedade Civil, que já faz várias ações aqui na região, resolveu atualizar o comitê gestor. E o que o comitê gestor é nada mais nada menos do que uma curadoria dessa região, entendeu?

Ainda no diálogo, Rafaelle aponta sua percepção sobre a relação entre os movimentos e entidades negras com o Cais do Valongo, mas indica para que eu converse com o Antônio Carlos, Secretário Geral e também um dos fundadores do IPN, para entender melhor como este processo foi construído.

Eu particularmente vejo que de 10 anos pra cá, que agora tá tendo efeito. E olha o que a gente tem 19 anos de fundação e 28 anos de achado arqueológico. Então eu vejo que de uns 10 anos pra cá, ou até menos, uns 6 anos pra cá, que o movimento negro tem se fortificado, tem estado mais presente, tem sentido mais... pertencente, entendido mais sobre essa luta, bem ativista. Então, mas ele seria uma pessoa adequada pra gente dizer.

O Antônio Carlos, que está lá embaixo, ele é um dos fundadores aqui do Instituto. Ele é um homem preto, ativista, e ele foi também que fundou o COMDEDINE. E ele que vai poder te dizer melhor sobre essa construção de qual época realmente que a sociedade negra teve a consciência ou já começou a ter esse movimento aqui na região.

Conforme indicado por Rafaelle, tive a oportunidade de conversar e aprender com Antônio Carlos²¹, que durante nosso diálogo se apresentou da seguinte forma:

Eu sou Antônio Carlos, um dos fundadores aqui do Instituto Pretos Novos.

Eu cheguei aqui e eu era membro do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro, e na época, eu era secretário-geral, e tinha trabalhado com um projeto chamado As Mãos Afrobrasileiras, que era fazer esse levantamento da história dos negros no município do Rio de Janeiro, que era o lugar que a gente tinha o acesso. E eu fui convidado para uma reunião com um militante dos negro chamado Amauri, que me convidou para a reunião aqui na Casa de Mercedes, que ela encontrou em 86 e eu fui convidado para a reunião em 98. E na terceira reunião eu cheguei com uma minuta para construir o Instituto Pretos Novos, e aí fiquei trabalhando aqui durante quase 20 anos.

Só sete anos eu levei para convencer a Mercedes a ela fundar uma ONG, que é o Instituto Pesquisa Pretos Novos, exatamente porque ela não acreditava em ONG.

Ela na época, me parece que tinha uma questão de uma comissão de inquérito sobre ONGs que recebia dinheiro dos governos municipais, estadual, federal, e eles estavam em um inquérito que muita gente pegava dinheiro, comprava casa, carro, terreno, fazendo viagem e ela achava que era um negócio que não era confiável. E aí eu fiquei para convencer ela, mostrar para ela que isso seria importante.

Então trabalhei aqui desde o início.

O Instituto Pretos Novos não nasce aqui, ele nasce lá na casa dela, as reuniões que nós tínhamos lá na casa dela.

Aqui, nós só entramos em 2005, isso aqui eram duas gráficas abandonadas e a partir, só a partir de 2012, que foi aberta a primeira janela arqueológica aqui. E a segunda, a menor, em 2012, e a maior foi em 2017.

²¹ Entrevista realizada no dia 08 de abril de 2024.

No decorrer da conversa, Antônio descreveu alguns episódios da sua memória sobre o Cais do Valongo, descrevendo sua visão sobre o processo de apropriação e participação de entidades e movimentos sociais negros no decorrer dos processos que envolve a redescoberta do Cais do Valongo, segundo ele:

No Cais do Valongo... Eram três pessoas que faziam, na década de 70, 80, um turismo com escolas públicas na região. Nós chamamos a região de Mini África, nós não chamamos a região de Pequena África. Então, a gente já fazia passeio no Cais do Valongo. Só que o Cais do Valongo, ele estava aterrado na década de 80, ele foi aterrado em 1906... de 1905 a 1906.

E o Pereira Passos, quando aterrou, deixou um obelisco, com uma placa dizendo Cais da Imperatriz e Cais do Valongo. Na placa ele esclarece lá por que Cais da Imperatriz, mas o Cais Valongo ele não explica. E nós já tínhamos essa pesquisa, a gente já vinha pesquisando porque a gente era militante do movimento negro. E nós estávamos fazendo um levantamento no Rio de Janeiro chamado “As Mãos Afrobrasileira”, que era para saber o que o negro tinha feito no Rio de Janeiro, quais eram os feitos do negro no Rio de Janeiro.

Então a gente já fazia uns passeios com as escolas públicas. É um local onde a gente falava sobre a história do Cais do Valongo. Acho que a partir de 2012, que vem com essa perspectiva de um grande evento no Rio de Janeiro, o Porto Maravilha, que servia de empresa, se juntou e tal, e resolveram fazer uma tal revitalização na zona portuária. A partir daí é que se começa a escavar. Mas o Cais do Valongo, a gente já conhece a história dele desde a década de 70. Não é uma coisa que era nova pra nós! Pra nós, pelo menos, militante do movimento negro no Rio de Janeiro. Não era novo, só não tinha a escavação, porque a escavação é coisa nova.

Então, em relação ao aspecto da comunidade, aqui, quando começou o processo de revitalização da Zona Portuária, ninguém nunca perguntou para a comunidade o que ela achava. Tanto que quando fizeram o teleférico, hoje até andam no teleférico, depois de anos que estavam parados, nunca perguntaram para a população se eles queriam o teleférico ou como queriam o teleférico. Teve uma série de pessoas que foram desapropriadas.

Quando começaram a escavar o Cais do Valongo, nunca informaram isso para a população, reuniram o grupinho deles e fizeram. Que era o tal levantamento que eles estavam iniciando em relação a essa tal revitalização. E o Cais de Valongo é escavado pelo fato da revitalização.

Então, como temos hoje o BLT, que está relacionado à questão da revitalização, você tem aí... tinha outro cais, por exemplo, na Gamboa, que não ficou de fora pra revitalização. A ponte que tem na Pedra do Sol não ficou de fora porque me parece que ela ficava abaixo do nível da rua, um metro abaixo. Então, não ficou na revitalização.

Então, teve vários aspectos que a revitalização não contemplou, a única coisa que foi feita mesmo foi o Cais do Valongo... Só..., mas nunca foi comunicado ou consultado à comunidade do que ela achava. Aqui, quando se faz alguma coisa, não se consulta à comunidade.

Ainda durante a conversa, Antônio Carlos compartilha seu vasto conhecimento sobre a história da região e a urgência de preservar o legado histórico do Cais do Valongo e, reafirmá-lo enquanto um lugar um local único para memória negra, não somente da cidade do Rio de Janeiro, mas de todo o país. Para ele:

O Cais do Valongo é um marco nacional, você vê que historicamente os africanos que chegaram para ser escravizados no Brasil entravam pelo o Cais do Valongo, na sua maioria.

E aí tem uma questão que é questionada por alguns historiadores, que é o seguinte, o Cais do Valongo é de 1811, a chegada dos africanos no Brasil é de 1700 e alguma coisa, 1600 e alguma coisa. Os pretos novos, por exemplo, que foram transferidos pra essa região, eu digo os vivos, nem digo os mortos, foi em 1769, não existia o Cais do Valongo, porque na verdade você tem o recôncavo da Guanabara, que é essa região aqui, hoje se chama de Pequena África, que é da Praça Mauá até o Caju.

Se você for ver geograficamente, toda essa região, geograficamente, ela foi devastada, porque era um pedreiro de 50 mil metros de altura. Você tem ali a construção das ruas pelo Pereira Passos, que fez a grande reforma pela zona portuária, de 1904 a 1906. Você tinha a Praia Formosa, que era lá na Leopoldina, que ia até a rodoviária Novo Rio, que foi aterrada. Então, você tem a Praia da Gamboa, que foi aterrada. Você tem a praia da Harmonia aqui, que é a atual, Praça da Harmonia, que foi aterrada. Então, você tem a prainha que era, na verdade, a Pedra do Sol era conhecida como a Pedra da Prainha, porque o Largo da Prainha era uma praia. Tudo isso foi aterrado, quer dizer, se modificou completamente essa visão a região geográfica mesmo. Mudou completamente. Então, essa nova geração de 1900, só conhece esse lado da região portuária, depois do aterramento, antes não. Não tem ninguém vivo pra contar essa história hoje, porque tem mais de 100 anos e o processo

de aterramento, pô, deve ter iniciado aí a partir de 1890, né? Então, hoje não tem ninguém vivo pra contar essa história.

Então, na verdade, acaba esse legado, esse sendo legado, muito geograficamente ali localizado, que é ali o Cais do Valongo, que é o maior tal que não foi possível fazer a escavação completa. Mas é claro que o movimento lá foi extremamente importante, e é importante até pela descoberta do lugar, quer dizer, a partir dessa escavação, né? Que a história a gente já conhecia. Hoje você tem uma informação maior sobre o Cais do Valongo. Pelo que foi encontrado, né? E por todo o trabalho que foi feito, tá?

Mas volta e meia você vê que enche de água, tal, depois fica alagado, tal. E aí tem que reclamar pras pessoas de lá fazer o tratamento. Tinha um projeto que a ideia era botar água ali pra fingir de mar, tal, mas não vingou. Então, é um negócio assim meio...meio desleixado. desleixado, né? Não estão tratando exatamente como deveria ser feito. Pela a importância que deveria ter, né? Principalmente por ser um sítio arqueológico tombado como Patrimônio da Humanidade. Não tem o mesmo tratamento, em Cais do Valongo, não tem o mesmo tratamento que o Cristo Redentor, que é tombado também, que é de 1930, 1932, e tem mais valor do que o Cais do Valongo.

Ao ser questionado por mim sobre a participação dos movimentos sociais negros nos processos de decisão que envolve o Cais do Valongo, Antônio comenta:

Olha, existe até uma curadoria, né? Daí, fiscaliza, né?

No Cais do Valongo, há uma série de instituições brasileiras, mas ela não tem muita voz em relação à questão de decisões lá no Cais do Valongo. É mais uma pró forma que eles criaram para atender essa demanda do movimento negro, porque o movimento negro é que vem revivendo tudo isso há anos, desde a década de 50, mas nunca foram consultados, né?

Essa curadoria que existe hoje, ela serve mesmo mais para fazer algumas discussões, porque na verdade, quando eles têm que tomar alguma decisão, não passa por essa curadoria, ou esse conselho.

Hoje, por exemplo, você tem o Conselho Municipal de Defesa de Direitos dos Negros, que tem trinta e poucos anos hoje, que funciona na prefeitura do Rio de Janeiro, nem o conselho eles consultam.

Ao fim da conversa com Rafaelle e Antônio, pude perguntá-los quais as suas visões sobre o espaço hoje e, suas expectativas e anseios para o futuro do Cais do Valongo. Para

Rafaelle: *“vejo o Cais do Valongo abandonado. Bem abandonado. É muita burocracia, muita briga, é muita... muito ego. E aí, enquanto isso, o lar está sendo deteriorado. Não está sendo preservado. Espero que no futuro haja consciência e respeito”*.

Já Antônio Carlos:

Eu não tenho nenhuma preocupação em relação a isso, mas eu posso te garantir o seguinte: eu não vejo o governo com preocupação em relação a esses aspectos.

Totalmente, eu não vejo.

Agora eles vão fazer todo o embelezamento necessário, até porque a gente tem eleições agora em outubro. Depois disso, vai ficar largado, como eles já deixaram largado, né? Então volta e meia eles vão lá, faz o guarda-corpo, faz uma arrumaçõzinha e tal, mas... o cuidado mesmo como patrimônio da humanidade, eu não vejo.

E não vejo isso nem para o futuro.

A não ser, que tenha aí um prefeito ou um governador extraordinário, fora isso...

As falas de Rafaela e Antônio Carlos, apontam para o papel central do movimento negro para história, memória e construção da identidade brasileiro, sendo um agente essencial na luta contra o racismo, na conquista de direitos sociais, políticos e econômicos para a população negra e, na reconstrução da memória negra nacional. Sendo assim, toda história de reconstrução do Cais do Valongo passa necessariamente pelas mãos e lutas do movimento negro.

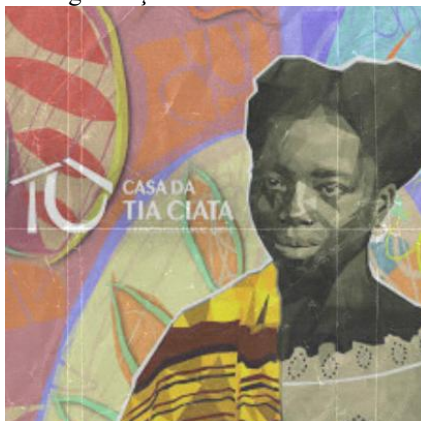
Para além disso, quando Antônio Carlos fala que *“...o Cais do Valongo, a gente já conhece a história dele desde a década de 70. Não é uma coisa que era nova pra nós!”* me faz lembrar da fala da educadora e pesquisadora Nilma Lino Gomes (2017) ao argumentar que o movimento negro educa a academia.

Para ela, o movimento negro tem desempenhado um papel crucial na incorporação de discussão sobre racismo, educação antirracista, epistemologias negras e políticas de ação afirmativa no ambiente acadêmico. Desta forma, o debate sobre patrimonialização de espaço da memória negra também vem sendo guiado pelo protagonismo negro.

Portanto, venho reafirmar a urgência de nós, enquanto profissionais da arqueologia, repensarmos nossa relação com o patrimônio e outras formas de geri-lo. Para tanto, retomo a concepção de custódia tradicional debatida por Jopela (2011) que nos propõe uma gestão do patrimônio negro baseada na interação contínua em comunidades e seus bens

5.1.2 A Organização Cultural Remanescentes da Tia Ciata

Figura 21 - Organização Cultural Remanescentes da Tia Ciata.



Fonte: Casa da Tia Ciata.

Seguindo os desafios de compreender a participação dos movimentos sociais e entidades negras no Cais do Valongo, pude conversar com Nilson Moreira²², tataraneto da Tia Ciata, Diretor de Tecnologia e Desenvolvimento Institucional da Casa da Tia Ciata e, representante suplente do Comitê Gestor do Cais do Valongo pela organização.

Segundo Nilson Moreira:

A Casa da Tia Ciata é uma instituição que trabalha cultura, educação e tem a parte meio ambiente também.

A gente desenvolve esses trabalhos durante todo o ano, trabalha em parceria com diversas instituições, universidades, outros centros culturais.

A gente tem um calendário de atividades anual que acontece o ano todo.

Então a gente tem todo esse calendário anual, não só de eventos, porque na verdade os nossos eventos são culturais, não só de atividades físicas, culturais, mas falas também, a gente vai sempre explicando, nossa roda de samba ela tem uma

²² Entrevista realizada no dia 03 de maio de 2024.

característica diferencial das outras rodas de samba, porque a gente canta os sambas e conta a história.

Então a gente vai sempre fazendo essa pegada, a gente sempre une, até as parcerias que a gente tem com as universidades o nosso foco é sempre trabalhar o ensino com a prática.

Então esse daí é um dos focos da instituição, a gente trabalha o ensino com a prática. Então o nosso foco é esse, o trabalho da cultura afrodescendente, sempre trabalhando isso, o ensino com a prática.

Não é só parado naquela coisa do quadro, ali, não, a gente vai estar ensinando e mostrando ali na prática e, se Deus quiser, a gente vai estar desenvolvendo, a gente vai estar produzindo alguns materiais também pra ajuda no ensino básico, pra manutenção da lei, que a gente trabalha isso daí já trazendo as crianças, quando a gente consegue ver a rua, as escolas, a gente conta pra fazer visitas na região e contar a história e fazer práticas de capoeira, percussão, jongo...

Então a gente traz as escolas pra isso, mas a gente quer também possibilitar que tenha materiais para os professores trabalhando.

Quanto ao processo de reconhecimento e apropriação do espaço pela sociedade civil e movimentos sociais, apesar do entendimento instantâneo de importância histórica do Cais do Valongo, os diálogos com a sociedade civil aconteceram a passos lentos:

O reconhecimento do espaço logo de cara, viram o espaço, pela história que tinha na região, pela história que tinha na região, logo reconheceram a importância que tinha aquilo ali.

Mas a conversa com a sociedade civil foi a passos lentos e na verdade hoje a gente reinstalou o comitê do Cais do Valongo não tem muito tempo.

Eu estou desde a primeira formação do comitê gestor, sempre como suplente, porque a Casa da Tia Ciata, ela está no comitê gestor, aí a principal pessoa, a que responde primeiro, é a presidente da instituição, a Grace, e eu venho como suplente, mas essa daí desde a formação do primeiro comitê gestor.

Essa, assim, houve muita... teve o reconhecimento da ONU, tem vários reconhecimentos, mas o trabalho foi muito lento e durante muito tempo, o que dependia da prefeitura fazer, durante a gestão anterior até, ele foi meio que deixado de lado, não teve trabalhos que deveriam ter acontecido ali no Cais.

Esse ano, na verdade foi feito, foi criado em módulos de dispositivos que já deviam ter sido feitos desde 2017, 2018, era para esses módulos estar pronto e ele só foi feito agora, em 2024.

Então isso aí foi uma conversa que a gente teve na primeira formação do comitê gestor. Então assim, teve o reconhecimento, teve a conversa, mas as ações são lentas por parte deles. Aqui depende muito da administração do governo público, às vezes tem repasse de recursos, mas o recurso não chega aonde tem que chegar para poder acontecer realmente.

Ainda tratando sobre o processo de apropriação e reconhecimento do espaço, Nilson comenta que o trabalho desenvolvido pela Casa Tia Ciata antecede a redescoberta do Cais do Valongo. Logo, a instituição acabou sendo convidada para compor o Comitê Gestor do Cais Valongo:

Na verdade, aqui na região, toda essa área aqui que contempla até a Praça Onze, essa área já é reconhecida como a Pequena África, que se dá desde o tempo da Tia Ciata, essa área recebeu esse nome devido a concentração negra que tinha aqui na região e ainda há, então essa área, na verdade ela pega essa região onde está o Cais do Valongo e vai até o Caju, é uma área bem extensa.

Então, o que foi feito aqui?

Foi buscado que instituições estivessem trabalhando com a parte cultural e de resgate da história. A gente, aqui na Casa da Tia Ciata, a nossa principal linha de trabalho é cultura, educação, mas cultura e educação afro. Então, por isso que a gente tem participado desde o início, muito forte. E um dos principais trabalhos da nosso é de memória, não só da Tia Ciata, mas das figuras da região.

O nosso principal foco, a gente faz a abordagem da Tia Ciata como base e pega os atores que estiveram ali com ela para poder...Então, esse trabalho de memória, eles traçaram como chamaram as instituições que foram fazer parte do Comitê do Cais do Valongo, a partir disso, do trabalho que já acontecia na região.

Então, essas obras aqui elas foram feitas em 2014, 2015 mais ou menos, elas começaram a ser feitas e já tinham toda uma estrutura organizacional de instituições que atuavam aqui na região. Então, no Cais do Valongo, ele veio agregar a região, mas uma região que já tinha um reconhecimento e já tinha um trabalho de memória.

Ainda durante a conversa, Nilson também aborda a importância de preservar o legado histórico do Cais do Valongo e aponta para a necessidade de entender e olhar o espaço para além da dor, mas abordando a contribuição negra para formação do Brasil. Segundo ele:

Apesar de ser um espaço de dor, ele também foi um espaço que trouxe pessoas que criaram toda a identidade do nosso país junto no caso, se você for...o que a gente tem aqui, experiencia na região da Pequena África desde a escadaria que você vê ali na Pedra do Sal que foi construída pelas mãos dos escravizados, naquela mesma área ali era o ponto principal onde as pessoas se concentravam pra fazer a roda de samba depois, então na verdade aqui a gente não tem só a visão da dor.

A gente sempre tenta trabalhar aqui na Casa Tia Ciata, por isso que eu tô trazendo assim, tem muitos locais que vão trabalhar mais na questão de poxa, não, ali a gente reconhece, mostra, mas ali não é só dor. Não é só dor. Então, isso daí tem que ser... porque a gente acha importante, principalmente para os mais novos, porque muitas vezes a identidade do negro, o reconhecimento do negro, principalmente para as crianças, quando você leva para a escola, simplesmente a parte da escravização, a criança fica com dificuldade de se reconhecer ali.

Ela vai, poxa, não, na visão de dor, eu vou querer estar associada à visão de dor. Não, não é só dor. Tem todo um trabalho que envolve as pessoas que vieram, na verdade, aquele porto também fez a chegada da Tia Ciata e outras tias baianas que vieram da Bahia, e elas não vieram pra cá escravizadas. Então, chegou outras pessoas que trouxeram toda uma cultura, então, além das pessoas que vieram pra cá escravizadas, veio outros grupos.

E até as pessoas escravizadas, o que elas fizeram aqui, que as pessoas tentam apagar também, porque tentam mostrar simplesmente o cenário de dor e não mostrar contribuição, porque as pessoas que vieram escravizadas não vieram sem conhecimento para aprender com os brancos da época o que fazer. Eles vieram pra cá porque eles eram super capazes de fazer coleta de ouro, eles tinham um ensino pra aquilo dali eles já faziam aquilo dali na região deles, não como escravizados.

Construções, plantações e colheitas.

Então, vieram pra cá compartilhar esse conhecimento de forma forçada.

Mas a gente tenta mostrar, não, teve isso daqui, mas eles vieram pra cá com a capacidade que eles tinham, se aproveitaram dessa capacidade pra formar o que a gente tem hoje.

Então a gente tem a visão da dor, mas tem a visão da capacidade.

Não eram lá, não, porque na verdade toda a ideia da escravização, e de como foram mantidos os negros da época era uma ideia que eram mantidos como animais, mas eles não vieram pra cá simplesmente pra ser animais de... não, eles vieram por causa do conhecimento, conhecimento que não tinham aqui na época, mas sabiam que lá devido a trabalhos que eram desenvolvidos na África eles tinham aquele conhecimento então buscaram pra trazer pra cá.

A gente gosta de trabalhar esse reconhecimento do espaço, mas não num espaço só de dor.

A gente quer mostrar que tem toda uma base de conhecimento e além das pessoas que vieram pra cá pela dor, também vieram pessoas que não vieram pela dor e vieram com missões. Missões que não estavam ali obrigadas, por isso que a gente usa a Tia Ciata como base, além de ser a nossa matriarca.

Eu na verdade sou tataraneto da Tia Ciata, né?

Essa instituição começa pela casa da Tia Ciata, mas a base dela, o nome dela jurídico que vem, que criou, é a Organização Remanescente de Tia Ciata. Ela vem com grupos familiares da Tia Ciata.

Então, minha mãe é bisneta da Tia Ciata, fundadora, e eu sou tataraneto da Tia Ciata.

Ela veio pra cá com a missão, na verdade, ela vem numa história, assim, nos registros a gente não tem história, não tem registro de escravização.

A gente tem todo um trabalho de pesquisa e tudo, mas da época da Tia Ciata a gente não achou nenhum registro de escravização, e ela veio da Bahia devido a uma perseguição religiosa, que ela veio pra cá.

Teve uma perseguição religiosa muito grande lá na Bahia e ela como sempre foi uma pessoa do Axé, ela teve uma participação na fundação da Irmandade da Boa Morte em Cachoeiro e quando ela veio pra cá...

Hoje tem uma pesquisadora, se não me engano, Mônica Lima, ela fala que a Casa da Tia Ciata foi o primeiro centro cultural do Rio de Janeiro, que ela juntou diversas culturas ali na casa dela e a gente tem uma história familiar que vem passando, meu avô passou pra minha mãe a história da Tia Ciata, os materiais que tinha e ela passou pra ele o seguinte, que ela veio pra cá com a missão de trazer o que ela tinha lá na Bahia pra cá, então ela veio com a missão religiosa e ela tinha uma visão muito empreendedora também, então ali tem a representação do tabuleiro porque uma das primeiras coisas que ela fez aqui quando ela chegou, ela morou

primeiro aqui nas primeiras moradias dela, foi na Pedra do Sal e ela aprendeu a ver a circulação de pessoas com aquela ideia empreendedora que ela veio aprendendo de lá da casa dela e viu de botar os alimentos na rua pra poder vender.

Mas não só botar os alimentos na rua pra vender. Não. Ela tá com a ideia. Vou me vestir como eu faço no terreiro. Me vestir nas roupas tradicionais pra poder vender os *kituts*.

Então ela bota investimentos de Baiana ali, que a gente conhece hoje da Baiana, do Acarajé, então ela bota esse investimento para começar a vender na rua com aquele aquela vestimenta, chama a atenção das pessoas e começa a vender mais, por isso que a gente bota aquela roupa com destaque, o tabuleiro do lado que é logo ali na entrada, pra mostrar essa visão empreendedora dela de início e depois vem chamar as outras irmãs baianas que estavam aqui também pra poder ir pra rua fazer a mesma coisa.

E depois ela tem aqui no centro, não tem mais, mas as pessoas conhecem muito. Se você for ali no Largo da Carioca, aqui no centro, as pessoas que descem da estação falam Largo da Baiana, Tabuleiro da Baiana, ali. Tabuleiro da Baiana é porque ali elas...Tia Ciata junto com as outras irmãs baianas, formaram um sindicato ali na época. Então o pessoal chama Tabuleiro da Baiana.

Até hoje o pessoal, tem muita gente que fala Tabuleiro da Baiana, não sabe nem porquê. É porque ali na região teve o sindicato das Baianas, ali onde é mais ou menos o Largo da Carioca. E as pessoas até hoje conhecem como Tabuleiro da Baiana. Ah, não, ali, perto do Tabuleiro da Baiana. Aí as pessoas têm como referência e não conhecem essa parte da história.

Ao fim da conversa com Nilson, também pude perguntá-lo quais as suas visões sobre o espaço hoje e, suas expectativas e anseios para o futuro do Cais do Valongo. Para ele:

Hoje essa região já está entre os principais pontos de procura turística do Rio de Janeiro. Hoje a região da Pequena África já está como principal!

A gente espera que já com isso daí, essa região seja melhor trabalhada, pra que possa recepcionar melhor esse turismo que está vindo, que além desse trabalho agora informativo que foi feito, que já era para ter mais tempo, mas que foi feito, que tenha mais trabalhos, tenha mais áreas expositivas, que seja melhor trabalhado a segurança da região.

Até você no início pegou eu passando por rapaz porque a gente sobre um arrombamento aqui...

É uma consequência da falta de segurança que tem na região.

A falta de segurança, a falta de trabalho com moradores de rua, a gente tem uma alta concentração porque, ainda mais, não foi durante todo o tempo assim, mas a gente teve um aumento significativo de moradores de rua devido, não só à questão de uso de drogas, é muito por causa de desemprego, então tem pessoas que estão na rua hoje, por causa de falta de oportunidade.

O que eu espero para o futuro aqui, não só um trabalho de segurança, mas um trabalho de resgate mesmo.

Um trabalho que tenha mais ações sociais também na região, para ajudar principalmente as pessoas que estão hoje em condição de rua, que esse trabalho já foi feito há mais tempo aqui e eu espero a retomada desses trabalhos.

A escola Tia Ciata, se você pegar nas suas pesquisas, foi fundada não só com o nome Tia Ciata, porque ali era a casa da Tia Ciata na época. Ela foi localizada mais ou menos onde era a casa da Tia Ciata, mas recebeu o nome Tia Ciata devido a um trabalho que era desenvolvido com as crianças de rua.

A casa da Tia Ciata, na época, ela deixava a porta dela aberta pra receber as crianças de rua pra poder participarem não só dos festejos que tinham na sua casa, mas pra se alimentarem. Então, ela tinha todo um trabalho.

Outros trabalhos que foram desenvolvidos depois da venda de comida. Trabalhava com roupas, confecção de roupas, ela teve muitas coisas.

Ela teve uma visão empreendedora muito grande.

E a casa dela, além do terreiro que havia, tinha também um trabalho social, que ela abria a casa dela para receber as crianças.

Essa escola foi fundada nesse trabalho, com a base nesse trabalho das crianças. Quando ela foi fundada, era para receber crianças de rua. Hoje ela trabalha como uma escola normal, nos moldes da prefeitura de forma geral. Mas o projeto inicial era para receber crianças de rua, que hoje a gente já teve aqui na casa, pessoas que vivem em condição de rua, e foram receber auxílio nessa escola e que hoje são gerentes de empresas aqui na região. Eles vieram aqui, falaram, até sensibilizaram, choraram, umas duas pessoas que estavam hoje em condição de gerente, outras que trabalham hoje, tem uma vida normal e que veio aqui falar pra gente, pra falar desse trabalho que foi feito. E nesse relato aí eu fiz uma pesquisa e tudo, busquei o material que tem da formação dessa escola.

Então, assim, eu espero que esses trabalhos sejam retomados aqui na região.

Então, eu espero que esse trabalho cultural aumente mais, que a gente tenha mais turismo, que vai fomentar toda a economia da região, mas que tenha esse trabalho também, esse trabalho de resgate com esses moradores, que não é retirar, ah, chegar aqui, tem morador de rua, vamos retirar os moradores de rua, aí vai retirar e vai fazer o que para o morador de rua?

Não, não é retirar ou então abrigar, concentrar no lugar, tem que ter um trabalho de resgate, um trabalho de auxílio, então espero que isso seja desenvolvido aqui na região devido a essa visibilidade do Cais, que venham investimentos que possibilitem esses trabalhos.

A conversa com Nilson aponta para um elemento que me faz refletir sobre a continuidade de um trabalho desenvolvido pela sua família como forma de resgatar o legado da Tia Ciata. Resgatar e manter viva a memória da Tia Ciata é, antes de tudo, resgatarmos figuras negras da história brasileira reconstruindo uma memória coletiva que foi sistematicamente apagada e marginalizada.

É conta, como diz o samba-enredo da G.R.E.S Estação Primeira de Mangueira de 2019, “A história que a história não conta” que durante muito tempo, a história oficial do Brasil negligenciou dando prioridade a personagens eurocêtricos, negligenciando ou subestimando as contribuições cruciais de intelectuais, líderes, artistas, ativistas e trabalhadores negros na formação do país.

5.1.3 O Centro Cultural Cassarão de João Alabá / Instituto Cena Portuária

Figura 22 - Instituto Cena Portuária.



Fonte: Instituto Cena Portuária

Dando continuidade a escuta dos movimentos e entidades que constroem cotidianamente as lutas em defesa do Cais do Valongo, pude conversar e ouvir o relato de Tiago Viana²³, gestor do Centro Cultural Cassarão de João Alabá, presidente do Instituto Cena Portuária e representante titular do Comitê Gestor do Cais do Valongo. A priori, Thiago apresenta o trabalho desenvolvido pelo Centro Cultural Cassarão de João Alabá e o Instituto Cena Portuária. Em suas palavras, ele narra o seguinte processo:

Você viu que tem umas fotografias, né?

Essas fotografias são do João Maurício.

O João Maurício é um pesquisador e fotógrafo.

Ele trabalhou no dossiê de candidatura do Cais do Valongo a do patrimônio da UNESCO, né? E... No período que ele tava fazendo a pesquisa aqui na região portuária, nessa casa morava uma família, antes da revitalização...

E aí o João fez uma exposição sobre os antigos moradores dessa casa. Na casa de cima morava uma família, que era a família da Núbia. E durante esse período, ele conseguiu entrar nessa casa, ficar próximo dessa família e fotografar a vida deles ali dentro. E aí isso tudo virou uma série de fotografias do local, né? Ou seja, uma memória da casa e do local nesse período que foi de 2010, 2012, mais ou menos, quando eles saíram daqui e foram para um lugar, um apartamento, foram sair daqui, né?

Aí tem todo esse acervo de fotografias, ele tem essas fotos também que são ligadas à vida cotidiana dos moradores. Tem um acervo que trata dessa memória, né? Uma memória social. A gente até tem o título de museu social, certificado de museologia social, que é tratar dessa memória do espaço, território.

E aí, ao longo do processo, a casa, o espaço, foi revitalizado, e aí foi criado um Centro Cultural que se chama Centro Cultural da Pequena África. Porém, durante o processo, o Centro Cultural da Pequena África desistiu em 2021, e aí a gente assumiu o espaço. E aí, desde 2021, a gente vem nesse lugar de criar o Instituto. O Instituto Cena Portuária, que tem um ano agora, né? Mas já nasce anteriormente de outros trabalhos.

O Instituto, ele nasce como ONG, mas já antes a gente trabalhava como grupo, né? Que era o Grupo Cena Portuária que já tem mais de 15 anos atuando aqui

²³ Entrevista realizada do dia 27 de março de 2024.

na região. E vem esse legado também, assim, de conseguir chegar aqui nesse prédio e tal.

Mas tudo isso vem de um outro trabalho que a gente fazia no território, que era uma peça itinerante chamada “Histórias Afro-Brasileiras”. Era uma peça que tinha uns guiamentos com o público, com guias, né? Uma parceria com guia e grupos de pessoas que vinham visitar a região.

Então a gente começava, com um projeto chamado Circuito Histórico de Celebração e Herança Africana, né? E aí a gente fazia cenas nesses bens, aí era na Pedra do Sal, lá em cima no Observatório, aqui no Jardim, no Cais do Valongo, no Muhcab e fechava lá no IPN.

Então foi um trabalho que foi sendo sustentado, dois, quatro anos mais ou menos eu fui fazendo. E assim, eram feitos pela comunidade. Nem todo mundo, os atores não eram daqui, mas tinha uma boa parte, eram pessoas que já viviam na região e trabalhavam, moravam na região e atuavam na região culturalmente, entendeu?

Então, isso faz uma parte do processo de poder ser do lugar e fazer um trabalho no lugar. Eu acho que essa participação com a comunidade.

Durante a conversa, Thiago aponta e narra o processo de revitalização e urbanização do território onde o Cais Valongo está inserido e, como este processo, modificou a relação da comunidade com o local. Para ele:

Na revitalização, o processo aqui foi um processo de gentrificação, isso era o terror da parada!

A gentrificação... esse processo da gentrificação, de alguma forma ele aconteceu. Ele aconteceu com acordos, ou ele aconteceu forçado, ou ele aconteceu, enfim, de algumas outras maneiras.

Por outro lado, eu pertenço ao lugar. Sou criado na comunidade do Morro da Providência. Nasci em Nova Iguaçu, mas vivo aqui desde os meus três anos de idade e hoje eu moro aqui no Morro da Conceição.

Então, esse processo da revitalização da região portuária foi um processo que mexeu com muitas coisas. Mexeu lá em cima no Morro da Providência. As casas foram marcadas pela Secretaria Municipal de Habitação. As pessoas marcavam que a sua casa ia cair, tá ligado? Tô arrepiando com a cabeça, pensar nisso, sabe?

E aí começou a ter aquele burburinho da revitalização. Eu fui conhecer, fui saber que estava existindo a revitalização, eu nem estava aqui, eu estava trabalhando fora. A Penha, que era lá do IPN, a falecida Penha, ela me mandou uma mensagem dizendo que estava tendo uma transformação na região portuária, que eu precisava estar aqui, que ia começar uns encontros, que eu precisava participar dessas reuniões.

E aí eu comecei a participar dessas reuniões, que era pra gente entender o que tava acontecendo aqui. E aquilo era entender que ia ter um grande investimento financeiro pra cultura da região, a cultura ia ser valorizada por conta da Copa e dos Jogos Olímpicos, entendeu? Eu praticamente vi as ruas abertas aí todinha, vários buracos numa rua. Eu falava assim, caramba, que isso? Que que tá rolando? Tudo aberto isso aqui...Era até legal aqui, nego andava nas valas, assim, pelos cantos, sabe? Tudo sendo quebrado, muita obra em tudo quanto é lugar.

E você viu tudo se transformar, assim. Eu olho ali pra marítima e fico tentando lembrar onde que as coisas eram, se os prédios eram assim, não sei se tinha um prédio aqui, porque tudo mudou muito rápido, entendeu?

Ao decorrer da conversa, Thiago apresenta sua visão sobre o processo de redescoberta do Cais do Valongo. Segundo ele:

Existiam boatos que esse espaço [o Cais do Valongo] existia em algum lugar. Mas, o que acontece é que, sabia que existia, mas ninguém sabia onde que eram. Porque segundo alguns relatos e o que a maioria dos professores de história falam, e os guias do movimento negro citam é que houve um apagamento sobre essa memória negra da região.

Então, existiu esse soterramento, esse apagamento. No caso do Valongo, no Cemitério dos Pretos Novos, de Santa Rita, não existia essa preocupação, o que é o futuro, né? Não existia isso. Estava vendo a pós-libertação dos escravos, os caras não estavam interessados em saber disso, entendeu? Eles não estavam querendo pensar em engajar o negro que acabou de ser escravizado no mercado de trabalho, inserir ele no mercado de trabalho, eles estavam querendo migrar mão de obra, entendeu?

Eles estavam querendo é o projeto de eugenia, de embranquecimento também da cidade. Então não queriam que o Brasil fosse um país formado por pretos, tinha que embranquecer esse lugar, esse território.

Então o Cais tava soterrado, então a revitalização que trouxe pra gente foi tipo sorteio da Copa do Mundo, a gente ganhou a Copa do Mundo fomos sorteados, então foi uma coisa benéfica, foi a sorte.

E os Jogos Olímpicos, né? Porque o prefeito tinha que fazer uma série de investimentos na cidade. Fazia pra onde? A gente tá no centro da cidade, os turistas vão chegar no Pier, vão chegar pelo Aeroporto Santos Dumont, pelo Galeão. O que a gente vai fazer, entendeu? Onde tá as coisas históricas, né? E aí... A região portuária é um filé mignon, entendeu?

E aí, foi assim, acho que foi em 2011 que começou uma série de descobertas, não só ali com o Cais, né? Primeiro veio o cemitério, né, antes, em 96, da Mercedes, no início do percurso, né?

E aí, depois, veio o Cais, né? E aí, o Cais, ele veio, assim, num lugar ridículo, que foi o principal ponto de entrada de escravizados.

A descoberta do Cais do Valongo também fez crescer o turismo aqui na região portuária. A descoberta do Cais Valongo fez mais passeios escolares acontecerem aqui na região portuária. Agora depois, no segundo semestre, começa a vir mais estudante, porque entra com o tema África na escola, né? E começam a aparecer muito mais gente.

Mas o Cais, que é o principal, a interligação com a África, né?

Então, entende-se que ali foi o lugar que foi o porto de chegada. Apesar de alguns historiadores, que eu já ouvi falar, que de lá dos Tumbeiros também já desciam embarcações para outros portos, para outros trapiches, que eram escravos já comprados, mas aqui era o principal lugar de chegada.

E aí vinha pra essa rua o principal lugar de venda e esse largo o principal lugar de venda. Isso é o chamado Largo do Depósito. E olha o que você viu hoje, o Depósito que é, entendeu? São os usuários de crack ali nesse lugar, nessa praça, usando crack.

Então, a descoberta do Cais, a titularização, que através do dossiê do Cais do Valongo, que aí teve uma coisa legal, que tinha que ter a participação da comunidade pra Unesco aprovar, né? Tinha que ter atividades culturais, tinha que ter coisas.

Eu lembro que o João fotografava a gente, né, nos nossos passeios itinerantes. Então, a titularização veio porque essa comunidade, de certa forma, reconheceu. Como o Quilombo da Pedra do Sol reconheceu o Cais, o IPN reconheceu

o cais, a gente fazia o fazia atividade. Então existia um movimento cultural em cima disso, em cima do território, pra gente poder reconhecer aquele espaço com uma dimensão maior.

Para Thiago, o processo de apropriação e reconhecimento das pessoas que residem em comunidades próximas ao espaço, com o legado histórico do Cais do Valongo tem sido construído vagarosamente:

A minha comunidade toda não sabe disso, ok?

Até hoje, não tem. Não tem essa valorização, não tem esse entendimento. Tenho certeza que tem as crianças que param e falam assim, ah, aquele buraco que tem ali, já vi isso. Ah, o buraco que tem ali, o buraco, sabe?

Não sabem que aquilo foi um porto de entrada de pessoas.

Não estão cientes mesmo, ainda existe isso.

A gente tem umas sinalizações agora, alguns módulos que a gente conseguiu colocar através do comitê gestor e do IDG, e do consulado dos Estados Unidos que financiou e tudo, com os módulos expositivos.

A gente ampliou mais essa visão do seu Cais ali como espaço físico, trazendo aqueles módulos expositivos. E aí você vê esses módulos expositivos me ampliou mais a questão do entendimento sobre o local, mas alguns passam e se interessam, outros não. Mas isso aí abriu um leque, um divisor de águas para muitas coisas.

Ainda no percurso da conversa, Thiago relata os caminhos que guiaram o processo de pertencimento dos diversos movimentos sociais e entidades que atuam na região, nos debates que acometeram a redescoberta do Cais do Valongo:

Por parte de algumas entidades mais antigas e mais velhas, e alguns agentes culturais mais antigos e mais velhos, existia já uma defesa maior.

Na época, eu tinha uns 22, 23 anos, né? E tava me reconhecendo nesse lugar também de pertencimento... da minha ancestralidade, né?

Foi nesse momento também que eu reconheci um pouco da minha ancestralidade, foi através do Cais. E Cara, já exista o Quilombo Pedra do Sal, o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos e os Filhos de Gandhi, os três que lideravam praticamente esse movimento da cultura negra aqui na região portuária, nesse lugar de defesa do Cais do Valongo, entendeu?

Existiam outros também, mas não tinham a força que eles tinham, entendeu? Então, eles estavam liderando isso na época mais firme, assim, a defesa do cais.

E aí, houve esse lugar, e houve esse lugar de reafirmar aquele espaço ali, de fazer coisas acontecerem ali, né? Tipo, eu lembro que tinha oficina de jongo, tinha gente fazendo teatro, tinha lavagem do cais. A lavagem do cais nunca deixou isso ser feito, acho que desde 2013 para 2014 tem a lavagem do Cais do Valongo.

E o espaço foi sendo erguido e multiplicado, porque ali do lado tem o prédio André Rebouças, é um outro espaço agora que possivelmente ele vai se ampliar como um museu, um museu de arqueologia, porque não é um museu de arqueologia, mas tem um outro nome que provavelmente vai dar, a gente titulóu o prédio como André Rebouças. Historicamente ele era o Docas Dom Pedro II, mas a gente chama de André Rebouças. Porque foi do Engenheiro, do negro André Rebouças.

Dentro do prédio tem mais de um milhão de peças que foram achadas nessa região portuária, tá tudo em containers. Tem missangas, cachimbo, fio de conta, tralha da sociedade, canhão, madeira, bala de canhão, pedras, muitas coisas que foram achadas na região estão tudo ali dentro desse prédio.

E é um acervo que que agora a gente vem brigando por ele, né? A gente vem brigando para que aquele prédio ganhe reforma. Se procurar coisa do Ministério Público Federal, você vai ver vários processos contra a União a respeito do prédio, eles estão prometendo reforma, estão prometendo, a iluminação do Cais, enfim...

Aqueles módulos dispositivos, aquelas coisas que você vê ali, isso aí já foi desde o ano passado que a gente tá trabalhando em cima disso, que a gente se reúne no Iphan uma vez por mês pra discutir essas questões, né?

Apesar da vagarosa inserção dos movimentos e entidades nas disputas que envolvem o Cais do Valongo, Thiago aponta para importância da articulação da sociedade civil, dos movimentos sociais e demais entidades para que o legado histórico do espaço permaneça vivo. Para ele, a restituição do Comitê Gestor do Cais do Valongo, foi um ponto importante na luta em defesa do sítio arqueológico:

Se não é a sociedade civil, o Governo não ver o que a gente ver, e a gente ver mais porque a gente anda pelo território, a gente caminha pelo território. Então quando no ano passado, em março do ano passado, novamente retomou esse comitê gestor, porque ele já vinha do governo lá de trás e Bolsonaro acabou com o comitê gestor.

Então, se não é sociedade civil participando desses movimentos, que ela reconhece os problemas, a sociedade civil presta para isso, ela faz a interlocução da comunidade com o município, ela cobra o município, ela cria projetos para o município, ela cria projetos nos editais, ela recebe fomento para criar algumas estruturas onde o governo não consegue acessar, a gente consegue ver lá onde está a ferida.

Então, esse movimento do Comitê Gestor é importante porque ele organiza as organizações da sociedade civil que atuam na Pequena África e junta a gente.

E claro que no mesmo governo, sendo de esquerda ou de direita, ou o que quer que seja, existe a política, né? Então também existe a política de fazer com que a gente se separe, ou seja, beneficie alguns, não beneficiem outros, né? Eu acho que as pessoas deveriam entender, e acho que já entendem, ok, e acho que quem não entende que possa entender, que a gente não é maior que o território, mas o território que é maior que a gente.

Então, eu sou um agente que trabalha pro território, não trabalho pra mim, eu trabalho para o local, para o lugar, eu entendi que a minha dedicação é pra fazer isso aqui, esse trabalho.

Então assim, é sobre isso, é sobre você também ter o pertencimento ao lugar, né? De você saber onde você está, qual é o lugar que você quer estar, o que você veio fazer e fazer. Eu não ganho pra fazer isso, entendeu? Eu não recebo pra fazer isso.

Então, esse lugar do comitê, da união do comitê, quando a gente joga aqui no grupo, aqui, alguma coisa aconteceu, sobre assalto, todo mundo se solidariza, né? E assim, as instituições, a gente tem umas reuniões agora, você fala da importância do comitê, da importância das instituições, da importância da União, agora dia dois a gente tem umas reuniões do comitê, que são nossas reuniões, das sociedades civis.

Ainda durante a conversa, Thiago também aborda a importância de entender o Cais do Valongo, não somente como a porta de entrada de pessoas que chegaram escravizadas no Brasil, mas também como um lugar que influenciou diretamente a formação cultural do Brasil, em especial das pessoas negras:

Se a gente pesquisar uma árvore culturalmente, entender o que é o maracatu hoje, entender o que é o samba hoje, entender o que é o funk hoje, entender o que é capoeira, a gente vai entender que que entender o que são esses lugares, a favela ou esses lugares históricos, essas fazendas.

A gente vai entender isso, vai entender que tudo chegou por ali.

Então, quando a gente olha para aquele Cais, apesar de só a pessoa entrar, mas não é só a pessoa, é a cultura e as coisas que essa pessoa traz, sabe? Elas trazem para cá, entendeu?

Eu faço uma peça sobre o Exu, né? Mas, desde o momento que eu penso em fazer aquilo, o meu corpo ele é transcendente, ele vem lá de trás, uma trajetória e chegou aqui com esse impacto. Esses movimentos que eu faço, são movimentos que lá atrás faziam. O que eu aprendi hoje socialmente, como me visto, como eu ando, é uma coisa que vem dos antepassados.

Quando tu vai mais buscando lá atrás, tu vai vendo que coisas se repetem. Então, a importância do Cais em manter a cultura é manter ali a cultura viva, né?

A gente chama de cultura viva é trazer espetáculos, ter espetáculos, ter o movimento cultural da dança, da capoeira. A gente tá trazendo para o espaço, não só ele como um patrimônio, mas sim ampliar mais esse universo.

Por isso que tem a coisa do prédio André Rebouças, mas que tudo se junta com o tempo. Tem o Cais e tem um prédio em frente que é um galpão imenso, tem um teatro lá dentro, tem cinema, tem tudo, em memória da cultura negra.

Então, o Cais, ele é isso e o que a gente quer é que isso se estabeleça de alguma forma. Ou seja, que isso aconteça mais do que isso.

Vou te dar uma coisa de definição: É como se você desfilasse aqui e desfilasse na Sapucaí, entendeu? Você tá aqui, tem o Cais ali aceso, é como se você estivesse fazendo um desfile na Sapucaí, entendeu?

Ao fim da conversa com Thiago, também pude perguntá-lo quais as suas visões sobre o espaço hoje e, suas expectativas e anseios para o futuro do Cais do Valongo. Para ele:

O Cais do Valongo hoje tem se tornado outra coisa, ali no Cais é muito mais rápido.

Se aquilo tá cheio lá, virou uma piscina, na hora ele bate a foto, vai pra prefeitura lá com bomba, com tudo, porque se não ia botar tudo no jornal, aí tipo ali já é bagulho mais frenético, entendeu?

Tá sem luz, a gente já liga, já manda a imagem, entendeu? É isso que eu tô falando, que a gente tá aqui dentro e a gente se importa, entendeu? Negócio que

a gente se importa também, a gente protege o bem, né? A gente tá ali e não é um descuido, assim, não é minha função, mas é, né? Acaba sendo, entendeu?

Mas deixa eu te falar uma coisa importante!

Sabe qual a importância de ter o cais como um patrimônio da UNESCO?

É porque o Patrimônio da UNESCO Humano tem uma zona de perímetro. Ou seja, dali é um pacto. Então, dentro da região, tem o Morro da Providência, essa área, essa região, a gente faz parte da zona de amortecimento. Então, essa zona de amortecimento tem que ter um interesse cultural, social e investimento. Então acaba que, lá sendo protegido, respinga pra tudo.

Então, tudo o que eu desejo para isso aqui é movimento.

Finalizar a conversa com Thiago com a palavra movimento me fez refletir bastante sobre esse termo é essencial para a filosofia dos povos Iorubás. Na filosofia negra iorubá, a palavra “movimento” está diretamente relacionada à ideia de transformação, continuidade, dinamismo da existência e ciclicidade.

O mundo não está parado, não é um fenômeno estático, mas um fluxo constante de trocas de energias e interações entre nós, a natureza, a ancestralidade, a espiritualidade. Além disso, o movimento se expressa no tempo, que para os iorubás é cíclico, ao invés de linear.

Portanto, o movimento não é apenas uma mudança física, mas também uma mudança espiritual e simbólica, onde a memória, os rituais e a oralidade asseguram a perpetuação do saber e da identidade coletiva.

É no movimento que a vida se manifesta e se perpetua.

Creio assim, que o Cais do Valongo não apenas está em movimento, como é o próprio movimento. Se outrora o espaço foi palco para as mais diversas barbaridades contra os africanos escravizados, hoje o movimento transformou sua existência tornando-o palco e símbolo da memória e legado da contribuição negra para formação da identidade nacional.

O Cais do Valongo é movimento.

CARTA DE AGRADECIMENTO, O FIM É O COMEÇO DE TUDO! (CONSIDERAÇÕES FINAIS?)

Pina, Recife – PE, março de 20025.

Querida criança Eduardo de Freitas Muniz,

Faz alguns dias que venho pensando como concluir este trabalho tão importante para nossas vidas. Passei inúmeras horas na frente do computador pensando formas e estruturas, escrevendo e apagando texto, mas sem nenhum sucesso, nada correspondia aos meus anseios.

Recentemente, li um provérbio africano que dizia: “Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”.

Confesso que estou um pouco emotivo e você não tem saído da minha mente nesses últimos momentos, acho que isso tem acontecido porque estar aqui sempre foi seu maior sonho.

Por isso, decidi finalizar essa pesquisa escrevendo para você.

Pois bem,

Estou bem perto de concluir este mestrado. Para mim, isso parecia um sonho tão distante, daqueles que um dia sussurrei baixinho, com medo de que, se falasse alto demais, o mundo viesse e levasse tudo embora. Mas sei que você sempre acreditou nisso, você sempre foi movido a sonhos e acho que isso me impulsionava diariamente.

O caminho até aqui não tem sido fácil. Durante esse tempo senti, muitas vezes, que minha presença neste lugar era uma interrogação, um deslocamento, me sentia como se eu estivesse ocupando um espaço que não me pertencia. Por várias vezes me fiz desacreditar da minha própria capacidade de estar aqui, mas tenho seguido porque acredito que algo maior tem me guiando.

Ainda lembro bem que seu maior sonho era estar aqui, nesta mesma universidade que estou hoje. Me recordo que você esperava ansiosamente o ano iniciar para assistir naquela televisão preta, analógica de 14 polegadas os aprovados no vestibular pulando de alegria ao ver seus nomes naquela imensa lista de aprovados. Você sempre fechava os olhos e repetia como um mantra, uma forte prece: “UM DIA VAI SER EU”.

Pois bem, quero te dizer que estou aqui, realizando mais uma etapa desse sonho por você.

Por isso, busquei neste trabalho de mestrado estudar cada página com dedicação e respeitar a história do nosso povo. Mergulhei em cada palavra escrita, mas também mergulhei em mim mesmo, nos meus passos, na minha história, na nossa história e nos caminhos que foram pavimentados pelos que vieram antes de nós. Assim, percebi que minha escrita não era só minha – era nossa. Era sua. Era da nossa gente.

E é como forma de honrar aqueles que vieram antes de nós que decidi construir minha pesquisa de mestrado sobre o Sítio Arqueológico Cais do Valongo, que é considerado a principal porta de africanos escravizados das Américas. Além de ser considerado Patrimônio Mundial da UNESCO por sua relevância para a memória da diáspora africana.

Durante aproximadamente um século este espaço ficou soterrado em uma tentativa de esconder de nós, a nossa própria história. Mas, creio que a força da ancestralidade permitiu que ele pudesse ser redescoberto não apenas do ponto de vista físico, mas da revelado de memórias que foram intencionalmente silenciadas.

O tempo que o Cais do Valongo passou soterrado não fez sua história desaparecer, mas intencionalmente escondeu sob camadas de esquecimento construídas por aqueles que desejam apagar as marcas de sua violência, o solo que encobriu os vestígios da escravidão foi também a tentativa de soterrar a dor, a resistência e a humanidade de africanos que por ali passaram.

No entanto, o tempo tem um modo peculiar de exigir reparação. A terra sempre restitui o que tentam lhe arrancar e os vestígios que emergem do Cais do Valongo se apresentam como testemunhas de um passado que ainda ecoa no presente. Estar o Cais do Valongo e, conhecer sua realidade diária constituiu um estímulo à minha reflexão enquanto um homem negro: até que ponto eu estou disposto a ir de encontro com as bases sobre as quais nossa sociedade foi erguida?

Vivenciar o Cais do Valongo diariamente me fez perceber que sua redescoberta nos obriga a encarar não apenas a brutalidade da escravidão, mas também a permanência de suas consequências nas estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais do Brasil.

Creio que este sítio arqueológico não se limita ao seu espaço físico, ou a sua materialidade, mas acredito que ele seja um espelho. Ele espelha o que éramos, o que nos

tornamos e o que poderíamos ser se tivermos a coragem ou a rebeldia de olhar para a história sem desviar os olhos. Por isso, acredito que resgatar sua memória do esquecimento é reconhecer que a memória, quando problematizada, não apenas ilumina o passado, mas também nos dá ferramentas para construir um futuro mais consciente e justo.

Você pode estar se perguntando porque eu escolhi esse sítio arqueológico para estudar durante o mestrado visto que é um lugar tão longe da nossa casa. Acho que a resposta é simples: eu me reconheço nele e as fronteiras geográficas não puderam impedir esse anseio.

Acredito e reivindico veementemente que chegou a hora e a vez de sair desse lugar do “outro” (Kilomba, 2019) e olhar para um horizonte onde eu, onde nosso povo tenha liberdade para construir nossas próprias histórias, narrativas e trilhar nossos próprios caminhos. Ou nossa história é contada pela nossa gente, ou não será.

Por isso, no decorrer da pesquisa busquei me aprofundar nos trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras negros e negras como forma de romper com o epistemicídio e valorizar a produção intelectual do nosso povo (Carneiro, 2005). Creio que ainda precise me livrar de alguns vícios impostos pelo colonialismo nas minhas leituras, fruto da minha formação e, que podem estar presente nesta pesquisa. Todavia, sou hoje o pesquisador que queria ser ontem e, serei amanhã o pesquisador que quero ser hoje.

Sendo assim, ter contato com o Cais do Valongo e com as mais diversas pessoas que constroem o significado desse espaço todos os dias foi uma experiência enriquecedora para minha carreira e formação. Foi importante observar com meus próprios olhos como o nosso povo tem criado tecnologias de sobrevivência em contrarresposta a um projeto de necropolítica que tem o poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018).

Nós estamos vivos, criando e reinventando estratégias, conhecimentos e saberes como forma de resistir a marginalização, as opressões, a violência, ao epistemicídio e ao apagamento da nossa memória. Vivenciar o dia-a-dia no Cais do Valongo me fez perceber que essas tecnologias de sobrevivência não se limitavam a materialidade do espaço, mas integra os saberes ancestrais, os modos de organização comunitária, as expressões culturais e espirituais, além de táticas cotidianas de resistência.

Durante todo o tempo que passei no Cais do Valongo escrevendo e vivenciando histórias que circulam e interagem por aquele espaço pude perceber que sítio arqueológico não é apenas

uma ruína, ou um amontoado de pedra, ou porto – é testemunho, é raiz, é vivo, é corrente desfeita pelo tempo, mas jamais apagada da história. Por isso:

Ele [o Cais do Valongo] tem importância não apenas para a história brasileira e, portanto, para a nossa vida como nação, mas também para a história do mundo. Dizia o escritor nigeriano Chinua Achebe que a história é, e nós somos esta história, com seus momentos luminosos e demorados e terríveis pesadelos, como este que parecia interminável e que nos deixou como cicatrizes profundas monumentos como o Valongo, monumentos vivos, que não precisam de nenhum texto a elucidá-los, que são pelo que são, e nos comovem pelas pedras que olhamos, pedras que receberam, depois de uma medonha viagem, os pés de muitos de nossos antepassados, e que contam um pouco desse longo capítulo trágico e espantoso da história dos homens sobre a face da Terra. (Costa e Silva, 2014)²⁴.

Muito mais que um trabalho acadêmico para obtenção de um título em mestre, este trabalho transformou minha relação com o espaço arqueológico e, como quero experienciá-lo daqui para frente. Acredito que o patrimônio se constrói a partir da realidade daqueles e daquelas que escrevem e reescrevem o seu significado por meio da sua vivência.

Deste modo, também quero, cada dia mais, me afastar e desobedecer às imposições das arqueologias tradicionais que, muitas vezes, fomentam concepções eurocêntricas, anglo-saxônica e colonialista, afastando as contribuições de grupos tradicionais para construção do conhecimento arqueológico.

Quero construir e me aproximar de uma arqueologia que seja um espelho que reflita meu rosto, meu corpo, minha história. Uma arqueologia que honre a história de vida do meu povo, do povo negligenciado e marginalizado pela história oficial, mas que tem criado tecnologias para sobreviver e resistir.

Ainda não tenho respostas concretas de como construir essa arqueologia, mas creio que esse seja o caminho: olhar para mim e para a história do meu povo.

Por fim (ou para começar), quero dizer que esta pesquisa não esgota a magnitude do Cais do Valongo, 100 anos de pesquisa nesse espaço não serão suficientes para compreender a imensidão da história e do seu legado para memória negra da diáspora africana.

²⁴ Parte do texto de apresentação do diplomata, escritor e africanista do Brasil Alberto da Costa e Silva para a candidatura do Cais do Valongo como Patrimônio da Humanidade em 2014.

Espero que, onde quer que esteja, sinta orgulho. Porque tudo o que sou carrega um pouco de você. Estarei daqui tentando alimentando em mim ou seus sonhos e acreditando que, apesar de tudo, é possível.

Despeço-me, mas sigo carregando sua voz. Que ela continue ecoando em mim, sempre que eu precisar ouvir.

Com amor e eterna gratidão.

Eduardo Muniz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Regina M. **Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva**. In: ABREU, Regina. Apostila Seminários Temáticos: Arte e Cultura Popular. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu Casa do Pontal, 2007. p. 54-63.
- ALBUQUERQUE, W. R. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALEXANDER, Jeffrey C. **Ação coletiva, cultura e sociedade civil**”. *Revista brasileira de ciências sociais*. v. 13, n. 37. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1998.
- ALLEN, S. **“A Cultural Mosaic at Palmares? Grappling whit the Historical Archaeology of a Seventeenth-Century Brazilian Quilombo”**. in Pedro Funari (org.), *Cultura material e arqueologia histórica*. Campinas: Unicamp, 1998, pp. 141-78.
- ALLEN, S. **As vozes do passado e do presente: arqueologia, política cultural e o público na Serra da Barriga**. *Clio, Série Arqueológica*, v. 20, n. 1, 2006, pp. 81-101.
- ALLEN, S. **Identidades em jogo: negros, índios e a arqueologia da Serra da Barriga**. in L. de Almeida, M. Galindo e J. Elias (orgs.), *Índios do Nordeste: temas e problemas 2*. Maceió: EDUFAL, 2000, pp. 245-7.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALPERS, Edward A. **Defining the African Diaspora**. Paper presented to the Center for Comparative Social Analysis Workshop October 25, 2001.
- 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.
- BANDEIRA, Julio; CORRÊA DO LAGO, Pedro. **Debret e o Brasil Obra Completa - 1816 – 1831**. Rio de Janeiro: Capivara, 2009.
- BARICKMAN, B. J. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- BENAVIDES, A. H. O.; LOIOLA, T. S. A.; LEMKE, T. M.; RATTS, T. A. J. P. **RETORNANDO À ORIGEM: ARQUEOLOGIA SOCIAL COMO FILOSOFIA LATINO-AMERICANA**. *Revista Terceiro Incluído*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 164–192, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teri/article/view/17779>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- BEZERRA DE ALMEIDA, M. **O público e o patrimônio arqueológico: reflexões para a Arqueologia Pública no Brasil**. *Habitus*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 275-295, 2003.
- BOADO, F. C. **Arqueológicas. La razón perdida**. Barcelona: Bellaterra, 2012.

BONCIANI, Rodrigo F. **Diáspora e Colonização**. Sankofa (São Paulo), São Paulo, Brasil, v. 4, n. 8, p. 22–28, 2011. DOI: 10.11606/issn.1983-6023.sank.2011.88805. Disponível em: <https://revistas.usp.br/sankofa/article/view/88805>. Acesso em: 18 dez. 2024.

CABRAL, M. P. **“E se todos fossem arqueólogos?”: experiências na terra indígena wajãpi**. Anuário Antropológico, Brasília, v. 39, n. 2, p. 115-132, 2013.

CAINO, Jonathan Santos. **Arqueologia e Memória: por um passado mais inclusivo para o Município de Cruz Alta, RS**. Anais Eletrônicos do Encontro Estadual de História/ANPUH-RS, 10, 2010. Porto Alegre. Disponível em: http://eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279507103_ARQUIVO_ArqueologiaememoriaPorumpassadomaisinclusivoparaomunicipiodeCruzAlta,RSJonathanCaino.pdf. Acesso em: junho de 2023.

CALANDRO, T. L. **Memória e identidade em Jaguariaíva, Paraná: Contribuição a cartografia escolar**. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2015.

CANDAU, J. **Memoria e Identidad**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2001.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. (Doutorado em Filosofia da Educação) – FE/USP, São Paulo, 2005.

CARVALHO, A V; A FUNARI, P P. **Arqueologia e Patrimônio no século XXI: as perspectivas abertas pela Arqueologia Pública**. In: Anais do III Encontro de História da Arte, 2007.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. **Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão - Vila Bela/MT**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-20022019-154725/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

CARVALHO, R, K, M. **Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial: para um direito situado na periferia**. Belo Horizonte, 2020. 165f.; il. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2020. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/34085>. Acesso em: 13 fev. 2024.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. **"Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico"**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHAGAS, Mário. **As oficinas educativas do Museu Casa de Rui Barbosa, patrimônio cultural, memória social e museu: estímulos para processos educativos**. In: Jornada Museológica: notícias sobre museus-casas. Papéis Avulsos nº 43. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2002, p. 31-49.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Unesp, 2001.

CIUFFANI, D. **Arqueologia Social Latinoamericana. Epistemología de La Praxis.** Erasmus. Ano XIX, n° 01, 2017, pp. 77-104.

CLIFFORD, J. **Diasporas.** Cultural Anthropology, v.9, n.3, p.302-338, 1994.

COHEN, R. **Global diasporas: An Introduction.** UCL Press, 1997.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C; FERGUSON, T. J. **Colaborattion In Archaeological Prattice: Engaging Dessendant Communities.** Lanham: Alta Mira Press, 2008.

COSTA, M. C. **ARQUEOLOGIA PÚBLICA: PROCESSOS DE ORIGEM E COMUNICAÇÃO.** Mescla: Ouro Preto, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/mescla/article/view/4107/3181>. Acesso em 07/01/2025.

DECLARACIÓN DE Teotihuacán. Ecuador: ESPOL, 1983.

Diop, C. A. **Civilization or barbarism: an authentic antropology.** Chicago: Lawrence Hill, 1991.

DUFOIX, S. **The disperson: a history of the word diaspora,** Brill Liden/Edition, 2017.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo.** Revista de Cultura Teológica, LANDER, Edgardo et al. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Tradução por: Carlos Walter Porto-Gonçalves. Colección Sur Sur, CLACSO/UNESCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. set. 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 01 set. 2022.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: Lander, Edgardo (org): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias Sociales.** Perspectiva latino-americanas, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais /UNESCO, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** 3 ed. Tradução de Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p.07-223.

EVARISTO, Conceição. **A escrevivência e seus subtextos.** In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Orgs.). **Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.** Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-46

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres.** 2 ed. Rio de Janeiro, Malê: 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FERNANDES, Tatiana Costa. **Vamos criar um sentimento?! Um olhar sobre arqueologia pública no Brasil.** (Dissertação do Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

FERREIRA, L. M. **Arqueologia da Escravidão e Arqueologia Pública.** Vestígios: Revista Latino Americana de Arqueologia Histórica, Belo Horizonte/MG, v. 3, n. 1, p.7-23, 2009.

FLANNERY, K. V. **Culture history vs cultural process: a debate in american archaeology**. p.102-107. Contemporary Archaeology: Southern Illinois Press, 1973.

FLOR, Cauê, Gomes. **Diáspora Africana: por uma crítica transnacional da política cultural negra**. São Paulo. Tese de Doutorado, Unesp/Marília, 2020.

Florentino, Manolo Garcia. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2005.

Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro:

FOUCAUT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FUNARI, P. P. A. **Arqueologia no Brasil e no Mundo: origens, problemáticas e tendências**. Ciência e Cultura, Vol. 65, pp.23-25, São Paulo, SP, Brasil, 2013. FUNARI, P. P.; FUNARI, R. dos S. Educação Patrimonial: teoria e prática. In: SOARES, A. L. R.; KLAMT, S. C. (Orgs.) Educação Patrimonial: teoria e prática. Santa Maria: Editora da UFSM, p. 11-21. 2007.

FUNARI, P. P. **Etnicidad, Identidad y Cultura Material: Un Estudio del Cimarrón Palmares, Brasil, Siglo XVII**. In: ZARANKIN, Andres e ACUTO, Felix (Org.). Sed Non Satiata: Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea. Buenos Aires: Del Tridente, Buenos Aires, 1999.

FUNARI, P. P.; ROBRAHN-GONZALÉZ, M. **Ética, capitalismo e arqueologia pública**. v. 27, n. 2, p. 13-30. São Paulo: História, 2008.

FUNARI, P. P.; ROBRAHN-GONZALÉZ, M. **Ética, capitalismo e arqueologia pública**. História, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 13-30, 2008.

FUNARI, P.P.A. **Arqueologia no Brasil e no Mundo: Origens, Problemáticas e Tendências**. Vol.65, nº 02. São Paulo: Ciência e Cultura, 2013.

FUNARI, P.P.A. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2003.

FUNARI, P.P.A. **Teoria e Método na Arqueologia Contemporânea: O Contexto da Arqueologia Histórica**. Vol.6, no.13. Natal: Mneme – Revista de Humanidades, Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GILROY, P. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Havard University Press, Cambridge, Massachesetts, 1993.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: Saberes construídos na luta por emancipação**. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O Patrimônio como categoria de pensamento**. In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (Org.) *Memória e Patrimônio. Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 21-29.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O Patrimônio como categoria de pensamento**. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GONZALES, LÉLIA. **A categoria político-cultural da amefricanidade**. In: *Tempo Brasileiro*. n. 92-93 Rio de Janeiro: Ed. Global, jan./jun. 1988.

GUIMARÃES, C. M; LANNA, A. L. **Arqueologia de Quilombos em Minas Gerais**. Pesquisas: Série Antropológica, (31): (pp. 147-64.), 1980.

HOLTORF, Cornelius. **Archaeology is a Brand! The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture**. Oxford: Archaeopress, 2007.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss Conciso*. São Paulo: Moderna, 2011.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Sítio arqueológico do Cais do Valongo – Proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial**. Brasília: IPHAN, 2016.

JAMESON, J. H. Jr. **Public Archeology in the United States**. In: MERRIMAN, N. *Public Archaeology*. London: Routledge, 2004, p. 21-58.

JOHNSON, M. **Teoría arqueológica: una introducción**. Barcelona: Arial, 2000.

Jopela, A. **Traditional Custodianship of Rock Art Sites in Central Mozambique: a case study from Manica District**. *Studies in African Past* 8, 2010. 161-177.

Jopela, Albino. **La custodia tradicional: ¿es un marco de trabajo útil para el manejo del patrimonio en el sur de África? 2011. Traditional Custodianship: a useful framework for heritage management in southern Africa?** *Conservation and Management of Archaeological Sites* 13 (2-3): 103-122(20). Londres: Maney Publishing e International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM).

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

KILOMBA, G. *Descolonizando o Conhecimento – Uma Palestra-Performance*. (J. Oliveira, Trad.), 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra>.

KILSON, M, L; ROTBERG, R. **African Diaspora: interpretive essays**. Harvard University Press, 1976.

LANDER, E. **La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas: IESALC, 2000.

Lévi-Strauss. **O olhar distanciado**. Editora: Lisboa 70, 1983.

LIMA, M. **HISTÓRIA, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA SENSÍVEL: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro**. Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História, [S. l.], v. 15, n. 26, p. 98–111, 2018. DOI: 10.18817/ot.v15i26.657. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uma/article/view/657. Acesso em: 27 jan. 2025.

LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Projeto História – PUC-SP. São Paulo: nº 17 p. 66-105, 1998.

LUMBRERAS, Luis Guillermo. **Por una arqueología social y humana**. In: PORTO, Vagner Carvalheiro; SILVA, Emerson Nobre da; LEAL, Silvia Kameyama Domingos; OLIVEIRA, Erêndira. Arqueologia hoje: tendências e debates. [S.l: s.n.], 2019. p. 485-499.

MACÊDO, Gessika Sousa. **Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí**. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2021.

MACÊDO, Gêssika Sousa. **Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí**. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2021.

MACHADO, J. S. **História (s) indígena (s) e a prática arqueológica colaborativa**. Revista de Arqueologia/sociedade de Arqueologia Brasileira, São Paulo, v. 26, n. 1, p.72-85, jan./jun. 2013.

MARSHALL, Y. **“What Is Community Archaeology?”**. World Archaeology, London, v. 2, n. 34, p.211-219, 2002.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

McGUIRE, R. **A Marxist Archaeology**. New York: Academic Press, 1992.

MELTON, James. **The Rise of the Public Enlightenment Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MELUCCI, A. (1980), **The new social movements: a theoretical approach**. Vol. I, nº 05 Social Science Information.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Trad. R. Corbisier e M. Pinto Coelho. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MERRIMAN, N. **Introduction: diversity and dissonance in public archaeology**. In: MERRIMAN, N. (Ed.). Public Archaeology. London; New York: Routledge, 2004.

MERRIMAN, Nick. **Public Archaeology**. New York: Routledge, 2004.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina. Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura**. Un Manifiesto. In: GÓMEZ, S. C. & GROSGOUEL, R. (Orgs.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 25-46.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTARDY, Lisandra Hernández. **Diagnóstico Sociocultural do Patrimônio Arqueológico nos Municípios de Naranjito, Presidente Prudente e Iepê, São Paulo, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Presidente Prudente, 2019.

Moore, C. **Racismo & Sociedade: novas bases para entender o racismo**. 2ª edição. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

NAJJAR, Rosana. **Arqueologia histórica: manual**. Brasília: IPHAN, 2005.

NASCIMENTO, Beatriz. **Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso**. In: RATTI, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Kuanza, 2006. p. 109-115.

NASCIMENTO, Emerson Oliveira. **Colonialidade, Modernidade e Decolonialidade: Da Naturalização da Guerra à Violência Sistêmica**. *Intellectus*, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 54–73, 2021. DOI: 10.12957/intellectus.2021.58456. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intellectus/article/view/58456>. Acesso em: 13 nov. 2024.

NEVES, Lino João de Oliveira. **A necessária desconstrução da colonialidade nas Amazônias e nas Américas**. Universidade Federal de Roraima, 2015. Disponível em: <https://revista.ufrb.br/textosedebates/article/view/3208>. Acesso em: 1 nov. 2024.

NICOLAU, S. M. C.; SANTOS, S. P. **A categoria político cultural de amefricanidade como tensionamento afrodiásporico à identidade nacional brasileira**. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 1–20, 2022. DOI: 10.35699/2525-8036.2022.33350. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revce/article/view/e33350>. Acesso em: 21 nov. 2024.

OLIVEIRA, G. B. **A categoria Amefricanidade como relação de estudo da identidade, memória e espaços de fronteira**. Belo Horizonte: Temporalidades – Revista de História, ISSN 1984-6150, Edição 36, v. 13, n. 2 (Jul./Dez. 2021). Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/36687/29605>. Acesso em: 21 nov. 2024.

OLIVEIRA, J. E. Por uma Arqueologia socialmente engajada: arqueologia pública, universidade pública e cidadania. In: FUNARI, P. P.; ORSER JR, C.; SCHIAVETTO, S. N. O. **Identidades discurso e Poder: estudos da Arqueologia contemporânea**. São Paulo. Annablume/fapesp, 2005, p. 117-134.

OLIVEIRA, Luiz Carlos Rocha De. **Educação Patrimonial e apropriação do patrimônio cultural: Estudo de Caso do Município de Duque de Caxias.** (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 64. 2020.

ORSER, C. E. **The Archaeology os the Diaspora.** *Annual Review of Anthropology*, 63-82, 1998.

OTAVIANO, M. Z. **Não tem certo, não tem errado: estratigrafia das vozes, significados e apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da Mina Grande – T.I Kapinawá (PE).** Recife, 2019. 129 f.; il. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/39557>. Acesso em: 1 nov. 2024.

OTTO, J. **Cannon's Poit Plantation, 1794-1860: living conditions and status patterns in the Old South.** Academic Press, 1994.

OYEWUMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

OYUELA-CAYCEDO, A; ANAYA, C. G. E.; VALDEZ, L. M. **Social Archaeology in Latin America?** : Comments to T.C. Patterson. In: *American Antiquity*. vol.62, 1997.

PATTERSON, T. C. **Social Archaeology in Latin America: an appreciation.** In: *American Antiquity*. nº 59: 531-37, 1994.

PINTO, Helena. **Educação Histórica e Patrimonial: concepções de alunos e professores sobre o passado em espaços do presente.** CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar: Cultura, Espaço e Memória, Porto, set. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (org): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias Sociales.** Perspectiva latino-americanas, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais /UNESCO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S; MENESES, M.P (orgs.). *Epistemologias do sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** in Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais/UNESCO, 2005.

REIS, J. A. **Não pensa muito que dói.** 390 f. Tese (Doutorado) - Curso de Arqueologia, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas., Campinas, 2003.

RICHARDSON. Lorna-Jane.; ALMANSA-SÁNCHEZ, Jaime. **Do you even know what public archaeology is?** *Trends, theory, practice, ethics.* *World Archaeology*, v. 47, n. 2, 194-211, 2015.

SAID, E. **O Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEA-GRAMA, 2023.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 10 ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, A. B. **ARQUEOLOGIA, SOCIEDADE E PODER: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA ARQUEOLOGIA DO PASSADO RECENTE**. Vol. I, nº 05. Recife: Revista Noctua – Arqueologia e Patrimônio, 2020.

SILVA, E. F. A.; ARAUJO, S. S. **COLONIALIDADE E MODERNIDADE: UM COMPLEXO LEGADO NA INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA**. v.1, n. 1, p. 41-46. Recife: Cadernos Miroslav Milovic, 2023.

SILVA, L. H. O.; XAVIER, R. C. L. **Pensando a Diáspora Atlântica**. 37. Ed. São Paulo: Dossiê Escravidão e Liberdade na Diáspora Atlântica, 2018.

SILVA, Mairton Celestino da. **Não convém negro sem amo: Escravos, índios e jesuítas nas fazendas da companhia de Jesus na capitania de São José, 1750-1800**. Revista África(s), v. 04, n. 08, p. 32-45, jul./dez. 2017.

SINGLETON, S.; SOUZA, M. A. T. **Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States**. In: T. Majewski and D. Gaimster (orgs.), *International Handbook of Historical Archaeology*, New York: Springer, 2009.

SMITH, Laurajane. **Desafiando o Discurso Autorizado de Patrimônio**. Caderno Virtual de Turismo, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 140–154, 2021. DOI: 10.18472/cvt.21n2.2021.1957. Disponível em: <https://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/article/view/1957>. Acesso em: 15 mar. 2025.

SOUZA, Harlon. Homem de Lacerda. Uma leitura contracolonial do romance Torto Arado de Itamar Vieira Júnior. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana-SE, v. 39, n. 2, p. 103–114, 2024. DOI: 10.47250/forident.v39n2.p103-114. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/forumidentidades/article/view/v39n2p103>. Acesso em: 14 nov. 2024.

SYMANSKI, L. C. P. **A arqueologia da diáspora africana nos Estados Unidos e no Brasil: problemáticas e modelos**. Afro-Ásia, 49, 159-198, 2014.

SYMANSKI, L. C. P.; GOMES, F. **Arqueologia da escravidão em fazendas jesuíticas: primeiras notícias da pesquisa**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 19, p. 309-317, 2012.

THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

TRIGGER, BRUCE. G. **História do pensamento arqueológico**. 2ª ed (2011). São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

TULLY, G. **Community Archaeology: General Methods and Standards of Practice**. Public Archaeology 6 (3): 155–87, 2007.

UNESCO. **Centro de Información de las Naciones Unidas. Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural**. 1972. Disponível em: <<http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/doctos/conv.htm>> Acesso em: junho 2023.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. FILOSOFIA UBUNTU. **Logeion: Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro, RJ, v. 3, n. 2, p. 100–112, 2017.
DOI: 10.21728/logcion.2017v3n2.p100-112. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/3841>. Acesso em: 15 mar. 2025.

VIEIRA, B. V. F. **Era no tempo do coronel... “Eu não concordo muito com isso não!”: arqueologia pública e interpretações colaborativas sobre a “Fazenda São Victor”, Piauí**. Laranjeiras, 2017. 192 f.; il. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2017.

VIENNI, B. **Patrimonio arqueológico de Uruguay: propuesta para el análisis de un concepto**. Granada. Editorial de la Universidad de Granada, 2010.