



Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

ISSN: 1981-8122

ISSN: 2178-2547

MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi

Cândido, Manuelina Maria Duarte; Rosa, Mana Marques
“Glória a todas as lutas inglórias”: negociações, tensões,
disputas e resistências relativas ao patrimônio afro-brasileiro
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências
Humanas, vol. 16, núm. 2, e20200095, 2021, Maio-Agosto
MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi

DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0095>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394069977012>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

“Glória a todas as lutas inglórias”: negociações, tensões, disputas e resistências relativas ao patrimônio afro-brasileiro

“Glory to all inglorious struggles:” negotiations, tensions, disputes, and resistance related to Afro-Brazilian heritage

Manuelina Maria Duarte Cândido^I  | Mana Marques Rosa^{II} 

^IUniversité de Liège. Liège, Bélgica

^{II}Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, Brasil

Resumo: Este texto pretende, a partir de categorias como patrimônio (material e imaterial), museus e coleções, refletir sobre o apagamento da memória da cultura afro-brasileira nas instituições museológicas brasileiras e sobre contradições latentes, negociações, tensões e disputas em relação ao patrimônio afro-brasileiro, bem como sobre o modo como este é representado nos museus. Será analisado como os museus se debruçam ou não sobre a questão supracitada, seja pelo silenciamento de acervos e referências patrimoniais de origem africana na maior parte deles, seja pela quase total ausência de museus exclusivamente dedicados à cultura afro no Brasil. Por outro lado, apresenta alguns casos de patrimônios imateriais afro-brasileiros realçados pela aplicação do instrumento de tutela jurídica federal denominado 'registro de bens culturais de natureza imaterial' e algumas de suas implicações. Finalmente, como caso emblemático de resistências e apagamentos, este artigo discorrerá sobre o Porto Maravilha, no Rio de Janeiro, um espaço restrito e profícuo em referências veladas ou não a esta face da nossa história.

Palavras-chave: Patrimônio afro-brasileiro. Coleção. Museus. Cais do Valongo.

Abstract: This article reflects on the erasure of the memory of Afro-Brazilian culture from Brazilian museological institutions via categories such as heritage (material and immaterial), museums, and collections. It also contemplates the latent contradictions, negotiations, tensions, and disputes related to Afro-Brazilian heritage and how it is represented in museums. We will analyze how museums focus (or choose not to focus) on this issue by either silencing collections and references to African heritage in many cases or by the near-total absence of museums exclusively dedicated to Afro culture in Brazil. In contrast, some cases of Afro-Brazilian intangible heritage legally protected by federal law and some resulting implications will also be presented. Finally, we will examine Porto Maravilha in Rio de Janeiro as an emblematic case of resistance and erasure, a space where references to this facet of the country's history are restricted yet meaningful.

Keywords: Afro-Brazilian heritage. Collection. Museums. Cais do Valongo.

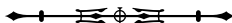
Duarte Cândido, M. M., & Rosa, M. M. (2021). “Glória a todas as lutas inglórias”: negociações, tensões, disputas e resistências relativas ao patrimônio afro-brasileiro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 16(2), e20200095. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0095

Autora para correspondência: Manuelina Maria Duarte Cândido. Université de Liège. Rue du Mery, 28, 1D. Liège 4000 Bélgica (manuelin@uol.com.br).

Recebido em 06/08/2020

Aprovado em 21/12/2020

Responsabilidade editorial: Márcio Henrique Couto



Glória aos piratas, às mulatas, às sereias
Glória à farofa, à cachça, às baleias
Glória a todas as lutas inglórias
Que através da nossa história
Não esqueçamos jamais
Salve o Navegante Negro
Que tem por monumento
As pedras pisadas do cais
(Blanc & Bosco, 1974¹)

O comércio transnacional do mundo moderno forjou fenômenos como o colecionismo e o surgimento dos museus. Também se encontram ali as raízes da escravidão moderna. Em uma trajetória na qual já atravessaram inúmeras crises, os museus permanecem espelhando, mas também alimentando, contradições e formas de apresentar culturas e identidades. Para o campo dos museus e do patrimônio, pensar os diálogos afro-brasileiros é olhar em retrospectiva as negociações, tensões e disputas relativas ao que restou como vestígio da forçada diáspora africana, ao que foi esquecido ou deliberadamente abandonado e obliterado, e ao que, de alguma forma, alcançou a 'glória' da preservação.

O discurso das instituições oficiais de memória e as coleções museológicas raramente valorizaram o tema da cultura de povos de origem africana e isto se faz sentir no que hoje constitui o patrimônio de origem afro-brasileira. Segundo Trevor Burnard (2011), essa ausência pode ser atribuída ao fato de as próprias pessoas – escravizadas² no passado – serem vistas como a mercadoria. As pessoas é que foram tratadas como coleção, o que se apreende facilmente pelo tipo de inventário que delas foi feito e dos quais temos muitos exemplos no Brasil. Este texto pretende, a partir de categorias como patrimônio (material e imaterial), museus e coleções, refletir sobre o apagamento da memória da cultura afro-brasileira nas instituições museológicas brasileiras e sobre contradições

latentes, negociações, tensões e disputas em relação ao patrimônio afro-brasileiro, bem como sobre o modo como este é representado nos museus.

Será analisado como os museus se debruçam ou não sobre a questão supracitada, seja pelo silenciamento de acervos e referências patrimoniais de origem africana na maior parte deles ou pela quase total ausência de museus exclusivamente dedicados à cultura afro no Brasil. Por outro lado, apresenta alguns casos de patrimônios imateriais afro-brasileiros realçados pela aplicação do instrumento de tutela jurídica federal denominado 'registro de bens culturais de natureza imaterial' e algumas de suas implicações. Finalmente, como caso emblemático de resistências e apagamentos, é analisado o Porto Maravilha, no Rio de Janeiro, um espaço profícuo em referências veladas ou não a esta face da nossa história.

Uma importante discussão acerca do apagamento de vestígios materiais da escravidão em centros urbanos erigidos sob o sistema colonial é realizada por Ana Araujo (2020), que apresenta inúmeros casos em que, apesar da presença marcante da escravidão, como as cidades de Rio de Janeiro, Salvador, Nova Iorque, Charleston, Lisboa etc., estes traços foram deliberadamente apagados do ambiente urbano. Segundo a autora, ruas e edificações onde prosperou a escravidão foram transformadas por várias camadas de obras destinadas a higienizar e modernizar as cidades, provocando o desaparecimento de traços tangíveis do passado escravo (Araujo, 2020, p. 4). A tentativa de apagamento da memória da escravidão nos espaços públicos das cidades construídas sob a égide do sistema escravocrata envolveu também a criminalização de práticas culturais, como veremos, da capoeira, de carnavais, rodas de samba e cerimônias religiosas de origem africana.

¹ Esta música, censurada inicialmente pela ditadura militar, foi gravada pela primeira vez por Elis Regina. A composição homenageia o marinheiro João Cândido, líder da Revolta da Chibata. A revolta consistiu em um movimento de resistência de marinheiros negros aos castigos corporais a que eram submetidos, mesmo após a abolição da escravidão.

² Djamila Ribeiro alerta para a diferença de utilizar o termo escravo ou escravizado: "Com o tempo, compreendi que a população negra havia sido escravizada, e não era escrava – palavra que denota que essa seria uma condição natural, ocultando que esse grupo foi colocado ali pela ação de outrem" (Ribeiro, 2020, p. 5, grifo da autora). Seguindo esta orientação, adotou-se, neste texto, a forma 'escravizado'.

MUSEUS DE CULTURA AFRO: MUNDO DE AUSÊNCIAS E SEGREGAÇÃO

As ausências relativas a museus dedicados à cultura de matriz africana e a acervos afro nos museus brasileiros em geral fazem parte das constatações de muitos autores e autoras, assim como a representação subalternizada sobre os negros em museus e exposições (Cunha, 2006, 2017; Santos, 2016; Barbosa, 2017; Flores, 2017).

Cunha (2017) realizou um levantamento a partir do Guia dos Museus Brasileiros, publicado pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM, 2011), publicação que ainda hoje é a mais recente do instituto contendo dados quantitativos do universo museal brasileiro. Vamos recorrer a ele, mesmo sem desconsiderar que “nem todas as instituições do país estão registradas nesse guia” (Cunha, 2017, p. 82). De um total, então, de 3.118 instituições registradas, o autor localiza somente 95 (menos de 5% do total) voltadas ao tema do patrimônio afro, mesmo que sua busca estivesse considerando conjuntamente instituições dedicadas a memórias de negros, índios, mulheres e crianças. Em relação a memórias afro, a representação ocorre notadamente nas regiões Nordeste e Sudeste, em estados como Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, sendo ainda mais lacunar nos demais.

Ao estudar Ouro Preto, em uma análise que pode refletir outras realidades patrimoniais e museais, Lima Filho (2010, p. 205) afirmou que “as representações e interpretações sobre a população africana e afro-brasileira têm se resumido a um processo museal que privilegia o passado escravo de maneira emblemática: a categoria sofrimento”. Sob essa perspectiva, o passado escravo é representado sobretudo pelo sofrimento, ocupando um lugar periférico na museografia de diversas instituições

brasileiras. Esta forma de representação foi posta em xeque, no Brasil, pela primeira vez, pela criação do Museu Afro Brasil, em São Paulo, em 2004.

Este museu tem sido incensado como instituição que conseguiu superar os reducionismos reproduzidos em outras instituições que continuamente associam a cultura negra à escravidão, ao sofrimento e à submissão, apresentando com altivez a contribuição da população de matriz africana à cultura e à História do Brasil (N. Silva, 2013).

Como iniciativa de maior amplitude territorial, destacamos o Museu Afrodigital, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE), que buscou reunir em meio digital acervos de centros de pesquisa de universidades brasileiras situadas, em um primeiro momento, em São Luís, Recife, Salvador e Rio de Janeiro³:

Sua história tem início num acervo da UNESCO de imagens feitas por expedições a Salvador nos anos 30 a 50, descoberto pelo Prof. Lívio Sansoni da UFBA, que vem sendo digitalizado nos últimos anos. Um dos objetivos do museu será permitir a cada centro e à população organizar suas galerias próprias, sua própria visualização do acervo, além de contribuir com ele (Wikimedia, 2014).

Não podemos deixar de mencionar o Museu Afro-Brasileiro (MAFRO), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), inaugurado em 1982, e o Museu da Cultura Afro Brasileira (MUNCAB), também na cidade de Salvador, criado por iniciativa do então Ministério da Cultura, em 2002, mas envolvido em um imbróglio administrativo que ainda não lhe garantiu personalidade jurídica ou funcionamento regular.

Identificadas algumas poucas instituições museológicas de vulto vocacionadas para a valorização da cultura afro-brasileira⁴, cabe lembrar ainda que o patrimônio de

³ O Museu Afrodigital é formado por uma rede digital composta por estações nos estados de Pernambuco, Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro, cujo objetivo é disponibilizar, em meio digital, acervos e referências relativas ao patrimônio cultural africano e afro-brasileiro, buscando possibilitar repatriações digitais.

⁴ O Brasil não possui ainda um grande museu nacional dedicado ao tema, como o que os Estados Unidos ganharam na gestão de Barack Obama, primeiro presidente afro-americano daquele país. O *National Museum of African American History & Culture* (NMAAHC), aberto em 2016, integra hoje a *Smithsonian Institution*, sendo uma reunião de museus federais norte-americanos que é a maior instituição do setor nos Estados Unidos e uma das maiores do mundo, com sede em Washington.

origem afro está presente também em casas de terreiro musealizadas, nos inúmeros museus de cultura popular (normalmente sem que a questão étnica seja devidamente problematizada), em museus comunitários e em Pontos de Memória. Entretanto, é necessário se debruçar sobre uma questão muito sensível que diz respeito à presença marcante de acervos afro-brasileiros em instituições museológicas ligadas às forças de repressão e controle social, nomeadamente a polícia.

É o exemplo de museus cujas orientações baseadas em teorias evolucionistas levaram a cabo narrativas preconceituosas e racistas, por meio da apropriação e exposição de objetos sagrados, ou mesmo de corpos e restos humanos. Isso se deu em grande parte do século XIX e ainda é possível ser verificado em inúmeros casos, suscitando debates e pedidos de repatriação⁵.

Recente caso relatado em artigo sobre "o destino incerto dos acervos policiais" (Fioravanti, 2017) torna evidente o modo como coleções, expostas com o propósito de produzir discursos museológicos sobre as sociedades, podem reforçar as segregações social e racial. A reabertura do acervo pertencente ao Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima, na cidade de Salvador, revelou um tipo de colecionamento que reuniu em uma mesma perspectiva e, simultaneamente, objetos sagrados do candomblé, armas, drogas, roupas de cangaceiros, instrumentos médicos, fetos deformados e centenas de crânios. Desativado há quase uma década na data⁶ em que o acervo foi reaberto, o museu tinha como um de seus

propósitos estabelecer critérios – baseados na medicina legal e de acordo com as teorias raciais da época – que atestassem a propensão para a criminalidade e a inferioridade dos negros. Este museu também é conhecido como 'Museu Nina Rodrigues', pelo fato de ter sido originado em 1901 a partir da reunião de coleções de anatomia patológica e de antropologia física na Faculdade de Medicina da Bahia pelo professor, médico legista e fundador da antropologia criminal no Brasil, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). De acordo com Ana Mattos Pato (2017), o museu foi planejado com o objetivo de averiguar o comportamento humano através da perspectiva da medicina legal, fundamentada por teorias raciais baseadas no determinismo biológico.

Adepto às teorias do médico italiano Cesare Lombroso (1836-1909), autor de trabalhos como "Métissage, dégénérescence et crime" (1899) e "Os africanos no Brasil" (1932), Nina Rodrigues se dedicou ao estudo da sociedade afro-brasileira, visando apresentar evidências da propensão de negros e mestiços à criminalidade, propondo, inclusive, a adoção de um código penal diferenciado para negros. Anos depois, o acervo foi transferido para uma repartição do Instituto Médico Legal (IML) Nina Rodrigues, reaberto em 1958 sob a denominação de Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima, em homenagem ao discípulo de Nina que dera continuidade às suas pesquisas. Porém, atualmente, a instituição encontra-se fechada para visitação pública.

Mais recentemente, têm aflorado de diversas formas as demandas pela repatriação (ou 'libertação') de coleções ligadas

⁵ Esta discussão ocorre sobretudo em nível internacional, com demandas sendo feitas aos principais museus das antigas metrópoles coloniais. Até o momento, o Brasil não tem apresentado muitas demandas de repatriação a museus estrangeiros (salvo fósseis exportados ilegalmente) e também tem sido pouco demandado, sendo célebre a exceção do pedido pelo Paraguai de retorno do canhão Cristiano (ver Duarte Cândido & Telles, 2017). Internamente, há alguns casos de solicitação de restituições feitas por comunidades a museus dos grandes centros urbanos. Caso exemplar foi a restituição em 1989 da machadinha Krahô, o Kàjre, ao seu povo de origem após cerca de 40 anos em posse do Museu Paulista, da Universidade de São Paulo (USP). O artefato teria sido levado pelo antropólogo Harald Schultz, em viagem à aldeia Krahô Pedra Branca, por volta de 1947. Exposto no museu, o Kàjre foi classificado como 'artefato etnográfico' útil para ilustração de teorias evolucionistas e difusionistas que, conforme afirmado por Ana Lima, "percebiam a cultura como um aglomerado de objetos e de traços culturais" (A. Lima, 2013, p. 195). Seus portadores Krahôs, ao contrário, depositavam na machadinha uma série de conhecimentos e significados que associam o objeto a mitos e rituais fundamentais para a cosmologia local.

⁶ Segundo o artigo, Ana Mattos Pato visitou o museu já desativado em 2014, em ocasião do projeto curatorial da 3ª Bienal da Bahia (Fioravanti, 2017).

ao que era então chamado de ‘magia negra’, historicamente recolhidas pela polícia e que compõem, inclusive, acervos de museus da Polícia Civil e da Polícia Militar. A campanha “Liberem nosso sagrado”, no Rio de Janeiro, tem mobilizado a população neste sentido, e o Museu da Abolição, instituição vinculada ao IBRAM, com sede em Recife, realizou uma exposição em torno do tema (IBRAM, 2017). Intitulada “Repatriação digital do acervo confiscado de terreiros”, ela reuniu fotografias digitais de cerca de 500 objetos pertencentes a terreiros do Recife outrora apreendidos pela polícia desta cidade e posteriormente cedidos à Missão de Pesquisas Folclóricas Mário de Andrade, hoje sob a guarda do Centro Cultural São Paulo (CCSP). Agora, por iniciativa conjunta do Museu Afrodigital, do Centro Cultural São Paulo e do Museu da Abolição, a coleção pode ser novamente vista em um contexto de devolução simbólica.

Documentando a perseguição religiosa e o racismo científico, estes objetos permaneceram por décadas em museus de polícia, como é o caso do Museu Estácio de Lima, já mencionado, pertencente ao Departamento de Polícia Técnica, na cidade de Salvador, Bahia. Somente a mobilização do povo de santo ressignificou a coleção, que passou, em 2010, à tutela do MAFRO, da UFBA. Recolhidas em batidas policiais da Delegacia de Jogos e Costume por muitos anos desde o início do século XX, é certo que o número de peças tenha sido muito superior do que as 200 que sobreviveram ao descaso e chegaram aos nossos dias (Pacheco, 2016).

A temática também foi contemplada por um projeto da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), denominado “Arte contemporânea e arquivo: como tornar público o arquivo público?”, com uma bolsa

de doutorado sob responsabilidade da profa. Giselle Beiguelman, da USP, e desenvolvida pela então discente Ana Mattos Porto Pato (Fioravanti, 2017). Esta pesquisadora, como uma das curadoras da 3ª Bienal da Bahia em 2014, propôs intervenções de artistas contemporâneos nas coleções que envolveram até mesmo um sepultamento simbólico de corpos mumificados. Já a coleção de magia negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, criado em 2012, embora tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1938, encontra-se fora de exibição pública⁷.

Todas as questões envolvendo estes acervos e demandas por repatriação também tocam a seara da ética institucional dos museus, temática tão sensível que gerou, no seio do Conselho Internacional de Museus (ICOM), a criação recente (2019) de um 32º comitê temático internacional dedicado à matéria.

O debate decorrido sobre o acesso a coleções sensíveis oscila entre a manutenção e a exposição dos acervos ao público e a retirada de objetos sagrados e de remanescentes humanos do contexto museológico. As críticas à remoção de acervos giram em torno da ideia da função pedagógica que as coleções poderiam desempenhar em ações contra a discriminação e, sobretudo, contra o racismo. Por outro lado, a discussão suscita ainda a questão do repatriamento de objetos sagrados e o direito que familiares e pessoas próximas têm de proceder ao enterramento de restos humanos, a exemplo das sete cabeças de cangaceiros mantidas em exposição no Museu do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR)⁸ e enterradas por suas famílias em 1969 (Fioravanti, 2017).

⁷ No dia 21 de setembro de 2020, foi noticiada a transferência desta coleção para o Museu da República, no Rio de Janeiro. A decisão é resultado da mobilização da campanha “Liberem nosso sagrado” que, desde 2017, vinha requerendo a sua retirada do Museu da Polícia Civil. Atualmente, a coleção é composta por 523 objetos relacionados ao culto de religiões de matriz africana e passou a ser provisoriamente denominada “Sagrado afro-brasileiro”, em substituição à nomenclatura “Coleção de magia negra”, utilizada desde o seu tombamento pelo IPHAN, em 1938. Este ato representa uma importante ressignificação destes acervos no contexto museal brasileiro.

⁸ Segundo Fioravanti (2017), o médico maranhense Nina Rodrigues (1862-1906) criou um museu na Faculdade de Medicina da Bahia que, incendiado e fechado em 1905, foi reaberto em 1958 por seu discípulo, Estácio Luiz Valente de Lima (1897-1984), à época diretor do IMLNR. É nesse contexto que Lima recebeu sete cabeças do bando de Lampião, de pessoas mortas pela polícia em 1938, e as expôs durante décadas no instituto. Atualmente, a instituição é denominada Museu Antropológico Estácio de Lima e ocupa uma sala do edifício do IMLNR, porém permanece fechada para visitas desde 2014.

Nessa perspectiva, o código de ética para museus do ICOM estabeleceu algumas diretrizes e recomendações a respeito da “exposição de objetos ‘sensíveis’ e/ou que podem ferir sensibilidades”, bem como sobre “restos humanos e objetos sagrados” (ICOM, 2006, p. 22). O documento é considerado a ‘pedra angular’ do conselho e visa fornecer parâmetros para a prática profissional baseados no respeito às comunidades ligadas aos acervos musealizados. Dessa forma, discorre que:

Os restos humanos e os objetos considerados sagrados devem ser expostos de acordo com normas profissionais, levando em consideração, quando conhecidos, os interesses e as crenças dos membros da comunidade, dos grupos religiosos ou étnicos de origem. Devem ser apresentados com cuidado e respeito à dignidade humana de todos os povos (ICOM, 2006, p. 22).

Acerca da remoção de objetos expostos, o código de ética do ICOM estabelece o dever do museu de “responder com diligência, respeito e sensibilidade às solicitações de retirada, pela comunidade de origem, de restos humanos ou de objetos considerados sagrados expostos ao público” (ICOM, 2006, p. 22), assim como acerca da devolução dos mesmos.

O impasse estabelecido em torno da manutenção ou da retirada/devolução dos acervos, entretanto, não é de fácil consenso, exigindo o esforço de profissionais que atuam diretamente com a preservação dos patrimônios culturais, assim como sensibilidade e vigilância para a garantia não somente da ‘ressonância’ (Gonçalves, 2005) das práticas de preservação entre as comunidades representadas, mas também para a adequação dos discursos produzidos em torno da consagração de objetos, monumentos, saberes, formas de expressão e lugares.

Assim, vale a pena destacar as análises de Cunha (2017) que reiteram suas conclusões apresentadas na tese de 2006 a respeito das representações em exposições de culturas africanas e suas diásporas, que permanecem com um quadro ainda praticamente inalterado.

De acordo com o autor, os principais temas explorados giram em torno do trabalho, sobretudo o trabalho escravo, a religião, as festas e o folclore. Assim, os objetos que aparecem de modo recorrente nos espaços expositivos correspondem a: esculturas, máscaras, instrumentos musicais, cerâmicas, metalurgia, indumentária, insígnias de divindades, ferramentas de trabalho e instrumentos de tortura. De modo geral, Cunha (2017) observou que as culturas afro-brasileiras são representadas sob uma perspectiva a-histórica, desconsiderando tanto os vínculos com o continente africano, quanto o contexto atual das manifestações culturais geradas a partir de transformações, transgressões, continuidades e rupturas. Outro fator observado é que as referências culturais afro-brasileiras são tratadas como elementos da cultura popular e do folclore sem que se focalize a complexidade das expressões, por exemplo, religiosas, das formas de luta e resistência, bem como da organização social. Por essa razão, o autor conclui que “falar em memórias afro-brasileiras é falar de violências, resistências e de pontos comuns a situações de privação de liberdades” (Cunha, 2017, pp. 86-87).

Com efeito, torna-se necessário refletir sobre o papel dos museus que, através das operações de seleção, salvaguarda e comunicação de objetos, exercem uma potente influência para a valorização de bens culturais e, portanto, para o reconhecimento das identidades. Por outro lado, a produção de narrativas museológicas, a depender do contexto em que se inserem e das políticas institucionais, pode, todavia, reforçar preconceitos e posicionamentos contrários à diversidade cultural e mesmo à dignidade humana. Nesse sentido, é válido notar o risco que os museus têm de produzir narrativas eventualmente dissonantes com os princípios éticos atualmente estabelecidos pelo ICOM.

“GLÓRIA A TODAS AS LUTAS INGLÓRIAS”: O PATRIMÔNIO IMATERIAL CONSAGRADO

A despeito das ausências já destacadas no mundo dos museus no que tange à cultura material de matriz africana, o Brasil tem sido mais ágil nas iniciativas de preservação

do patrimônio imaterial. É sabido que o país se antecipou, inclusive, à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), criando, já em 2000, a legislação e o instrumento do registro do patrimônio imaterial brasileiro (Decreto n. 3.551, de 2000).

A institucionalização do registro de bens culturais enquanto instrumento legal para a preservação de referências imateriais da cultura efetivou a ampliação do conceito de patrimônio cultural discutida desde a Constituição Federal de 1988, mas também estabeleceu novas práticas profissionais que intensificaram, por exemplo, a participação de antropólogos nos processos de inventário e de salvaguarda dos patrimônios culturais.

O referido decreto, além de estabelecer o registro de bens culturais de natureza imaterial, criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), por meio do qual foi implementada a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). O diferencial da nova ferramenta de salvaguarda, inaugurada desde então, compreendeu o envolvimento dos grupos sociais portadores das referências culturais em questão para o registro.

No âmbito internacional, a adoção da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em 2003, durante a Conferência Geral da UNESCO, representou o primeiro tratado que dispôs detalhadamente sobre a preservação do patrimônio cultural imaterial, considerando a sua importância para a valorização da diversidade cultural e para a manutenção das identidades. De acordo com Garcia (2014, p. 2), a partir desse marco “ficou oficializada a ideia de que salvaguardar o patrimônio cultural significa também dar proteção às relações sociais, simbólicas e afetivas, implicando operações indiretas (sociais, políticas) que permitem aos grupos reproduzirem a prática em questão”. Para tanto, destaca a necessidade da participação

das ‘comunidades, grupos e indivíduos’ na identificação de referências patrimoniais nos processos de salvaguarda.

Por definição, o patrimônio imaterial consiste em um conjunto de práticas sociais, modos de fazer e viver que se refletem em saberes, celebrações, formas de expressão e lugares, que dão sentido e coesão a formas variadas de sociabilidade. Consequentemente, considera-se que sua preservação “só é viável, efetivamente, com o envolvimento dos segmentos sociais que cultivam o bem, com respaldo e consentimento das bases sociais envolvidas. Sem as bases sociais, o bem cultural não subsiste seja como prática ou referência” (IPHAN, 2014).

Inscrito no Livro de Registro dos Saberes, em 2005, o ofício das baianas de acarajé foi examinado em atendimento à solicitação da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia, Centro de Estudos Afro-Orientais, da UFBA, e Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá (IPHAN, 2005)⁹. Considerada uma prática ao mesmo tempo devocional e econômica, integra o universo cultural e o cenário urbano da cidade de Salvador, mas também é identificada em outras localidades, como nos estados do Maranhão e de Pernambuco.

De acordo com o parecer nº R 002/2004, do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), do IPHAN (2004), trata-se de uma prática tradicional representativa dos grupos afrodescendentes, cuja feitura e comercialização datam do período colonial. A origem do prato é conhecidamente africana e associada ao culto de divindades do candomblé, sendo a sua produção e venda autorizadas para mulheres filhas de santo, com o objetivo de angariar recursos para arcar com as despesas de iniciação aos rituais da religião. Atualmente, entretanto, não está vinculado exclusivamente à prática religiosa, consistindo como um meio de sobrevivência da população, sendo consumido como alimento corriqueiro na cidade de Salvador.

⁹ Este registro foi precedido por um caso muito emblemático, quando do pedido de tombamento do Terreiro de Candomblé Casa Branca (Salvador, Bahia), em 1986, que agitou o campo patrimonial por evidenciar as insuficiências dos instrumentos de proteção legal até então existentes (tombamento em um dos seguintes livros de tomo: Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Histórico, das Belas Artes e das Artes Aplicadas) para preservar um bem desta natureza.

Historicamente, o pequeno comércio de rua realizado em Salvador teve ampla participação de mulheres negras, escravizadas ou libertas, conhecidas como 'ganhadeiras'. No 'sistema de ganho', de acordo com Cecília Soares (1996), os negros escravizados eram forçados a entregar uma parte de seu rendimento aos senhores, podendo o valor excedente ser utilizado na compra da liberdade ou no seu sustento diário (Soares, 1996, p. 57). Esse sistema, embora houvesse variações nos ganhos entre escravizados e libertos, bem como de acordo com habilidades pessoais, ocupação, sexo e idade, permitiu a inserção das mulheres na economia monetária da época, garantindo, dessa forma, o necessário para sua sobrevivência. Por outro lado, as 'ganhadeiras' exerciam um importante e decisivo papel na distribuição de produtos essenciais, como peixes, carnes, frutas, verduras, tecidos, quitandas, entre outros, chegando a controlar a oferta e a circulação de bens de primeira necessidade (Soares, 1996, pp. 61-62).

Em seu artigo, Soares (1996) ainda demonstra a forma estratégica com que as 'ganhadeiras' ocupavam ruas e praças de Salvador reservadas ao comércio, traçando verdadeiros pontos de integração entre a população negra e menos favorecida na cidade, principais compradores de seus produtos. Segundo a autora,

As vendedeiras de comida nas ruas tinham ao lado fogareiros sempre acesos "para cozinhar e assar as gulodices que vendem a seus compatriotas". Estes eram seus principais fregueses. Podiam também improvisar cozinhas, onde colocavam pratos prontos e quentes, preparados à base de farinha de mandioca, feijão, carne seca, aluá, frutas, verduras, alimentos feitos com miúdos de boi, cujo processamento doméstico se baseava em técnicas da culinária indígena e africana. Não era incomum encontrar junto às barracas de comidas negros sentados, fazendo suas refeições em meio a muita conversa e goles de cachaça (Soares, 1996, p. 64).

Assim, o processo de salvaguarda que permitiu o registro do ofício das baianas de acarajé teve início, portanto, pela reunião e sistematização dos conhecimentos relacionados ao contexto histórico e cultural de produção, circulação e consumo do acarajé, incluindo a totalidade

de aspectos pertinentes ao bem. Dessa forma, para o seu registro enquanto patrimônio cultural imaterial brasileiro não foi considerado somente o bolinho feito de feijão fradinho, cebola, sal e frito em azeite de dendê, mas também

Os elementos associados à venda, como a complexa indumentária da baiana; a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instalam; a natureza informal do comércio e os locais mais costumeiros de venda; os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local, e nacional, a esse símbolo da identidade baiana, que também é representativo dos grupos afrodescendentes em outras regiões do Brasil (IPHAN, 2004, p. 3).

Portanto, foi a partir da compreensão desse complexo conjunto de aspectos que envolvem a produção e a circulação do acarajé, incluindo os instrumentos, objetos, vestimentas e lugares associados a esse saber, que foi possível considerar o seu ofício como representativo da cultura e da identidade brasileiras, afirmando a sua diversidade e, ao mesmo tempo, valorizando as referências culturais de origem africana.

Tomada como eixo condutor para elaboração do dossiê que subsidia o registro, a noção de 'sistema culinário' permite compreender o modo como a alimentação desempenha importante papel na produção de identidades nacionais e regionais, bem como para a apreensão das formas de organização social estabelecidas em torno da comida. Não se trata apenas de "alimentar e satisfazer o paladar", mas do modo como o ato de se alimentar "articula diferentes dimensões da vida social" (IPHAN, 2007, p. 18). Nesse caso, é possível notar os rituais envolvidos no preparo do acarajé e na organização e limpeza do ponto de venda, bem como a escolha dos lugares estratégicos que os tabuleiros ocupam na malha urbana, configurando importantes referências de sociabilidade na cidade, tendo sido historicamente ocupados por negros escravizados que realizavam trocas comerciais durante o período colonial.

Assim, notam-se os critérios que embasam o registro do ofício das baianas de acarajé enquanto patrimônio cultural imaterial do Brasil, representando tradições

afrodescendentes fundamentais para a identidade de sua população e contemplado por traduzir a diversidade cultural brasileira. No entanto, no documento também é destacada a 'ameaça de fragilização' desse saber tradicional, notadamente pela apropriação desse conhecimento por grandes redes de supermercados e por grupos evangélicos igualmente interessados na comercialização do acarajé. Vê-se, assim, a tentativa de esvaziamento do sentido complexo do acarajé atrelado à cultura do candomblé quando é denominado de 'bolinho de Jesus' por parte destes grupos evangélicos que concorrem para sua produção e comércio. Esta busca de ressignificação do acarajé desconsidera que ele consiste, em sua origem, em um alimento votivo, ofertado principalmente aos orixás Xangô e Iansã, mas também a Obá e aos Erês, tanto que seu formato e mistura estão diretamente relacionados à sua oferta ritual e sagrada.

De acordo com o dossiê, "o crescimento de produção e consumo foi acompanhado de redimensionamento do universo simbólico e de configuração específica do campo de tensões, conflitos e controle" (IPHAN, 2007, p. 57). Recorrentes nas políticas de proteção dos patrimônios culturais, os processos de "negociação da realidade" (Velho, 2006) em torno da consagração de bens culturais revelam um campo de disputas simbólicas, políticas e econômicas no que concerne à preservação de referências patrimoniais.

Sujeitos às dinâmicas da própria cultura, os bens imateriais em geral são constantemente recriados e adaptados em função, por exemplo, da diversificação do ambiente em que ocorrem, do emprego de novas técnicas de manufatura, bem como pela entrada de outros sujeitos que concorrem para a sua produção. A introdução do moínho elétrico e a participação de homens no preparo e na venda do acarajé são algumas dessas modificações e acréscimos por que passaram o ofício, sem, no entanto, desvincular a sua prática ao universo cultural afro-brasileiro.

Entretanto, o que se observa pela disputa do mercado do acarajé na cidade de Salvador por grandes empresários e grupos evangélicos é um processo de ressignificação da prática que ignora a sua natureza informal e a sua

associação simbólica com o candomblé. A apropriação comercial do bolinho vendido de modo industrial em grandes supermercados e estabelecimentos submete a sua produção a normas de controle sanitário insensíveis às formas tradicionais de fazer, tornando invisíveis elementos significativos que conferem ao ofício o valor patrimonial. Da mesma forma, a entrada de grupos evangélicos nesse mercado despreza sua vinculação com o universo religioso do candomblé, gerando disputas simbólicas em torno da defesa de crenças e da afirmação de outra identidade.

Tais fatores de disputa econômica são interpretados no parecer nº R 002/2004 do DPI como 'ameaças de fragilização' do bem cultural, motivo pelo qual se argumenta em favor de sua salvaguarda. De acordo com o parecer,

A apropriação e ressignificação do produto cultural, que não podem ser refreadas, com sinais de mercantilização e domesticação, embora possam trazer benefícios econômicos e ascensão social significativa para algumas baianas, trazem consigo uma ameaça de homogeneização de uma prática, que durante muito tempo teve as baianas de tabuleiro como únicas transmissoras (IPHAN, 2004, p. 7).

Ressalta-se a importância do registro desse saber, considerado "um dos marcos da história e resistência do povo negro e, em especial, da mulher negra no Brasil" (IPHAN, 2004, p. 7), visto que as baianas de acarajé sofreram e ainda sofrem discriminações motivadas por intolerância religiosa e preconceitos, que diminuem a qualidade do seu ofício.

Sobre as ameaças e os riscos de perda e de desaparecimento de bens culturais, Garcia (2014) esclarece o modo como o critério de urgência foi estabelecido como prioridade nas ações de preservação patrimonial estipuladas na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. No documento, é reconhecido que

Os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda (UNESCO, 2003, p. 3).

Embora submetidos a transformações e modificações operadas pelos seus próprios agentes e contextos de reprodução, os patrimônios culturais de natureza imaterial estão sujeitos a processos de resignificação que promovem a sua homogeneização, notadamente movidos pela disputa acirrada da "indústria patrimonial no universo da economia" (Garcia, 2014, p. 10). Ao pretender adentrar no espaço de mercado do acarajé, os grupos evangélicos de Salvador realizam a apropriação simbólica de práticas culturais localizadas, que, não obstante terem se modificado ao longo dos anos, conservam a estrutura que permite sua articulação com os valores patrimoniais vigentes nas políticas de preservação.

Similarmente, a capoeira, considerada tanto um ofício quanto uma forma de expressão atrelada à cultura afro-brasileira, tem sido assimilada por grupos evangélicos novamente em uma arena de disputas simbólicas, que intentam dissociar a prática do universo cultural ao qual pertence. Desenvolvida em solo brasileiro, a capoeira é resultado de um complexo conjunto de práticas de herança africana estabelecidas por negros escravizados no Brasil.

Durante séculos, essa importante expressão cultural da identidade afro-brasileira foi estigmatizada como vadiagem, reprimida e até mesmo proibida – sendo, inclusive, considerada como crime pelo Código Penal de 1890. Em análise ao tema, Cid (2017) demonstra as diversas redefinições da capoeira ao longo do tempo, indicando os elementos de mudança e, sobretudo, de permanência da manifestação diante das circunstâncias geradas historicamente. Referenciando Sahlins (1999), discute a noção de 'risco' que incide sobre todas as expressões culturais, indicando que "não existe cultura estática e que os símbolos estruturantes da cultura também estão sempre em risco" (Cid, 2017, p. 31).

Inscritos ao mesmo tempo no Livro de Registro das Formas de Expressão (IPHAN, 2008a) e no Livro de Registro dos Saberes (IPHAN, 2008b), a roda de capoeira e o ofício dos mestres de capoeira são considerados um fenômeno complexo, multifacetado e multidimensional,

que agrega 'dança, canto, toque de instrumentos, luta, golpes, brincadeiras, rituais e símbolos' (IPHAN, 2008c). Constitui-se, portanto, como uma relevante prática cultural que funda formas distintas de sociabilidades e representa uma estratégia de identidade e de resistência dos negros escravizados no Brasil.

Ainda na década de 1930, foi inserida na agenda de consolidação da identidade nacional proposta pelo governo de Getúlio Vargas e elevada a esporte nacional. Essa medida, segundo Cid (2017), retirou a capoeira do "lugar de marginalidade e repressão, propondo uma identidade para a prática que oscilou entre o lugar do esporte e da cultura popular" (Cid, 2017, p. 30); porém, manteve a tensão frente as políticas de salvaguarda com as quais os estilos atualizados da prática, por exemplo da capoeira regional e da capoeira contemporânea, se defrontam. Some-se a isso o surgimento recente da chamada 'capoeira gospel', realizada como uma eficiente forma de evangelização de grupos e igrejas evangélicas.

No entanto, no texto do parecer do DPI, fica claro que o registro da capoeira enquanto patrimônio imaterial não foi motivado pelo 'risco' de desaparecimento da prática, senão pela ameaça que a sua larga difusão representa para os mestres de capoeira formados segundo a tradição. De acordo com o parecer:

Popularizada como prática esportiva, o ensino da capoeira passou a ser disputado pelos profissionais de educação física que, através de normas do Conselho Federal de Educação Física (CONFEF), instituíram a exclusividade do ensino de qualquer modalidade esportiva ou atividade física em escolas, universidades e academias por graduados na área. Esta deslegitimação do saber secular dos velhos mestres que nunca frequentaram os bancos da universidade em prol de agentes estranhos ao universo mental, à cultura, às tradições, à "mandinga, manha e malícia" da capoeira (conforme sua definição por Mestre Pastinha) constitui-se em usurpação de um saber popular, desenvolvido e mantido à revelia do Estado e da sociedade letrada (IPHAN, 2008c, pp. 16-17).

Dessa forma, é possível notar, tal como no ofício das baianas de acarajé, os diversos atores que concorrem para

a apropriação de determinados bens culturais, muitas vezes produzindo ressignificações que alteram profundamente práticas culturais historicamente ancoradas e geradoras de sentimento de identidade e pertencimento das comunidades.

Por essa razão, o processo de registro da capoeira como patrimônio cultural do Brasil também é compreendido “como parte integrante de um rol mais amplo de reivindicações de direitos culturais, sociais e políticos pela população afro-brasileira” (IPHAN, 2008c, p. 1), incorporados à época na agenda do Ministério da Cultura.

Nota-se, nesse sentido, a importância do papel das políticas de preservação que, ao determinarem critérios que legitimam a entrada de expressões, saberes, lugares e objetos em esferas diferenciadas de valoração, contribuem para o estabelecimento do repertório cultural, histórico, simbólico e político através do qual as populações se identificam, se reproduzem e perpetuam referências culturais.

“AS PEDRAS PISADAS DO CAIS”: TENSÕES PATRIMONIAIS NO VALONGO

Até aqui, foram apresentadas algumas negociações, tensões e disputas relacionadas à preservação dos patrimônios culturais afro-brasileiros, em relação aos quais a valorização, o tombamento e o registro contribuem de alguma forma para o combate ao racismo e à intolerância religiosa, ao inserirem estas referências patrimoniais em um repertório significativo para a diversidade cultural brasileira. A seguir, a análise se centrará em um caso que ganhou maior visibilidade a partir do reconhecimento pela UNESCO como patrimônio mundial, e depois pela ameaça de saída desta lista de patrimônio mundial, em virtude do descaso com sua preservação, o Cais do Valongo, na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro.

A Operação Urbana Consorciada (OUC)¹⁰ Porto Maravilha e todo o processo de requalificação urbana pelo qual esta região passou incluem ações de patrimonialização que envolveram realces e exclusões, resultando, entre outros, na criação do Museu do Amanhã, nos trabalhos de arqueologia no Cais do Valongo e na posterior inscrição na lista do patrimônio mundial, já mencionada, passando pelo esquecimento e pelas ameaças de extinção do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN), como também pelas demandas de criação de um museu que chegou a ser provisoriamente intitulado como Museu da Escravidão e da Liberdade (MEL), o que foi recebido como afronta pela comunidade afrodescendente. Instituída pela Lei Complementar n. 101, de 23 de novembro de 2009, a OUC Porto Maravilha visou à reestruturação urbana da região por meio da “ampliação, articulação e requalificação dos espaços livres de uso público”, que incluiu, em seu projeto, ações destinadas à identificação, à restauração e à valorização dos patrimônios culturais material e imaterial, bem como à criação de um circuito histórico-cultural envolvendo o perímetro considerado nas ações de requalificação da localidade.

A delimitação da Área Especial de Interesse Urbanístico (AEIU) pela referida lei englobou os bairros¹¹ que compõem a zona portuária carioca e onde estão localizados importantes marcos históricos e equipamentos culturais, como museus, centros culturais e institutos de pesquisa que, conjuntamente, formam a região que ficou conhecida a partir do início do século XX como ‘pequena África’. No que tange às suas preservação e manutenção, a lei ainda prevê a destinação de no mínimo três por cento dos recursos arrecadados com Certificados de Potencial Adicional de Construção (CEPAC)¹² para a recuperação

¹⁰ A OUC consiste em um instrumento de política urbana determinado por lei (Lei n. 10.257, de 10 de julho de 2001) que visa à recuperação, à ampliação e à reocupação de áreas urbanas degradadas, geralmente motivadas por interesses imobiliários.

¹¹ O perímetro da AEIU abrange os bairros de Saúde, Gamboa, Santo Cristo, São Cristóvão, Caju, Cidade Nova e parte do Centro.

¹² Segundo a Comissão dos Valores Imobiliários, autarquia federal vinculada ao Ministério da Economia, os CEPAC consistem em “uma alternativa do município para captação de recursos a serem aplicados em investimentos públicos de revitalização ou reestruturação de determinada área da cidade. Os investidores privados fornecedores de recursos recebem, em contrapartida, os direitos adicionais de construção, representados pelo certificado e estruturados e delimitados na lei específica que instrui as OUC” (CVM, n.d.).

e a valorização dos patrimônios, bem como para o apoio a atividades culturais.

Em vista disso, no âmbito do projeto Porto Maravilha, foi implementado um programa cultural através do qual os recursos angariados pelas CEPAC são empregados. Dentre as iniciativas do programa Porto Maravilha Cultural constam a construção do Museu do Amanhã, a restauração e a inauguração do Museu de Arte do Rio (MAR), a participação na criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, bem como a restauração de edificações, por exemplo, os Galpões Ferroviários da Gamboa, o Centro Cultural José Bonifácio e a Igreja São Francisco da Prainha, equipamentos estes, em sua maioria, incluídos no roteiro do circuito histórico e arqueológico.

Este circuito foi criado mediante o Decreto Municipal n. 34.803, de 29 de novembro de 2011, em razão da relevância histórica e cultural dos achados arqueológicos revelados durante as obras de ampliação e implantação de redes de infraestrutura urbana levadas a cabo pela OUC. Notadamente em relação ao Cais do Valongo e ao Cemitério dos Pretos Novos, considerou-se a necessidade de delimitação, socialização e vinculação dos sítios arqueológicos à diáspora e à cultura afro-brasileira, bem como sua segurança e conservação, tendo em vista, ainda, os 200 anos da construção do Cais do Valongo e a eleição pela Organização das Nações Unidas (ONU) do 'ano internacional dos afrodescendentes' no mesmo ano de promulgação do decreto.

As obras de infraestrutura realizadas no complexo Porto Maravilha foram declaradamente motivadas em virtude da realização de dois grandes eventos: a copa do mundo de futebol, em 2012, e os jogos olímpicos de 2016.

Nessa circunstância e devido às exigências legais¹³ que determinam a execução de procedimentos de salvaguarda e pesquisa de achados arqueológicos, foi recomendado, pelo IPHAN, o projeto de monitoramento arqueológico de toda a área do empreendimento (T. Lima et al., 2016).

Em apresentação do resultado das escavações empreendidas, T. Lima et al. (2016) esclarecem que o projeto arqueológico da região visou sobretudo à investigação relativa ao Cais do Valongo, local reconhecido como principal porto de chegada de africanos para serem escravizados e, portanto, da memória da diáspora africana nas Américas.

O Cais do Valongo, e seu complexo comercial formado na região em decorrência do tráfico negreiro, teve origem devido à transferência, em 1774, do mercado de escravos, situado inicialmente na antiga Rua Direita, para a área que atualmente abrange os bairros de Saúde e Gamboa. Na região do Valongo, foram, então, instalados o cais, ponto de desembarque dos africanos recém-chegados, o Lazareto da Gamboa, onde estes permaneciam em quarentena até serem submetidos à venda, o mercado de escravos, contendo depósitos e armazéns, onde eram negociados, e o Cemitério dos Pretos Novos, onde eram enterrados. Dessa forma, a região do Valongo se constituiu enquanto o maior complexo de comércio escravagista das Américas, sendo o Rio de Janeiro e o Cais do Valongo as principais portas de entrada¹⁴ por onde aportaram estimativamente um milhão de africanos (IPHAN, 2016).

A identificação do sítio arqueológico do Cais do Valongo, portanto, desvela parte importante da História não somente da escravidão no Brasil, mas também do tráfico atlântico de africanos escravizados, sendo reconhecido,

¹³ Lei n. 3.924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos de qualquer natureza existentes no território nacional.

¹⁴ O dossiê "Proposta de inscrição do sítio arqueológico do Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial", elaborado pelo IPHAN, ressalta que o "Brasil foi o destino de mais de 40% dos africanos arrancados à força de suas terras de origem e vendidos como escravos nas Américas, dos quais 60% desembarcaram no Rio de Janeiro, sendo que uma parte considerável deles, do último quartel do século XVIII ao final da terceira década do século XIX, desembarcou na região do Valongo" (IPHAN, 2016, p. 116). Esse percentual corresponde a aproximadamente um quarto de todos os africanos escravizados nas Américas, indicando que a cidade do Rio de Janeiro pode ser considerada o maior porto escravagista da história da humanidade.

ainda, como 'lugar de memória' da diáspora africana nas Américas. Além do cais de pedra construído a partir de 1811 e onde se operou o desembarque até 1831, foram identificados e coletados cerca de 1.200.000 artefatos móveis considerados testemunhos da ocupação e da apropriação do espaço em questão pela população africana através dos séculos. Tais vestígios materiais, conforme descrito no dossiê de proposição do Cais do Valongo à lista do patrimônio mundial da UNESCO (IPHAN, 2016), revelam aspectos das práticas urbanas, do cotidiano, dos costumes, da religiosidade e da resistência da população negra escravizada. Assim, artefatos de tipologias e materiais constitutivos diversos, tais como contas, corais, búzios, cachimbos, brincos, pingentes, pulseiras, entre outros, trazem à tona a história da presença negra na região, que de outra forma permaneceria obliterada.

De acordo com o dossiê, "a proibição do tráfico de africanos escravizados e a abolição da escravidão africana no Brasil foram seguidas por um processo de ocultamento, inclusive material, dos vestígios dessa prática na região" (IPHAN, 2016, pp. 24-25). Isso é tão verdadeiro que, sobreposto ao Cais do Valongo, foi construído, em 1843, um novo atracadouro, o Cais da Imperatriz, designado para receber a princesa Tereza Cristina de Bourbon, porém interpretado como uma "medida concreta no sentido de soterrar uma parte da história que as autoridades pretendiam ocultar, mas que ainda estava longe de ser superada: a escravidão africana no Brasil" (IPHAN, 2016, p. 34). Anos mais tarde, o Cais da Imperatriz foi igualmente encoberto, em razão das grandes obras do cais do porto, em 1904.

Dada a relevância incontestável da região, ambas as estruturas, Cais do Valongo e Cais da Imperatriz, foram alvo de escavações arqueológicas sistemáticas, empreendidas, em 2011, pelo projeto de monitoramento arqueológico e escavação do Cais do Valongo; porém, conforme dito anteriormente, com foco especial no primeiro, tendo em vista a sua "importância para a comunidade descendente e para a história da escravidão no Brasil, mas, sobretudo, por

ele ter sido varrido da memória social do povo brasileiro" (T. Lima et al., 2016, p. 301).

As obras de infraestrutura urbana que resultaram em pesadas intervenções no subsolo possibilitaram, segundo T. Lima et al. (2016), um momento único para a arqueologia de confrontar o registro documental existente sobre a região do Valongo com os vestígios arqueológicos identificados durante as escavações. Isso porque, em suas palavras:

Nas situações em que o passado é deliberadamente esquecido e enterrado para que dele não se fale mais, a arqueologia histórica é um poderoso instrumento para recuperar e fazer lembrar o que em algum momento se pretendeu esquecer, funcionando como um antídoto contra amnésias sociais (T. Lima et al., 2016, p. 301).

No caso do Valongo, os achados arqueológicos não divergem dos registros documentais existentes e emprestam materialidade para a história condensada nas pedras do cais, que, segundo os autores, "exalam racismo, intolerância e opressão" e cuja exposição "opera como um antídoto contra a amnésia social instalada em alguns dos mais dolorosos episódios do regime escravista, entre eles, a chegada, pelo Cais do Valongo, de africanos para serem escravizados no Brasil" (T. Lima et al., 2016, pp. 301-302).

Em 2012, o sítio foi registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) do IPHAN e, portanto, submetido à proteção da Lei Federal n. 3924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre a preservação do patrimônio arqueológico brasileiro. No mesmo ano, foi reconhecido pela prefeitura do Rio de Janeiro como monumento a céu aberto e exposto ao público. Também integral, desde 2011, o Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, estabelecido mediante o Decreto Municipal n. 34.803 (2011), do qual também fazem parte o Jardim Suspenso do Valongo, o Largo do Depósito, a Pedra do Sal, o Centro Cultural José Bonifácio e o Cemitério dos Pretos Novos. Por último, em 2017, foi listado como patrimônio mundial da UNESCO, considerando-se o seu valor excepcional relativo à memória da diáspora africana nas Américas.

Dessa forma, nota-se o modo como a agência patrimonial (em suas operações de salvaguarda e de comunicação) – nesse caso, por meio do resgate arqueológico – permite não somente a valorização de referências culturais outrora alijadas, mas também viabiliza evidenciar os vestígios de bens que de outra forma permaneceriam despercebidos ou mesmo fora de questão.

Atualmente, no sítio arqueológico Cais do Valongo, são realizadas diversas atividades (comerciais, culturais e religiosas) com o propósito de promover a valorização do sítio e de estimular o reconhecimento e a apropriação deste espaço pela população do Rio de Janeiro. Algumas dessas atividades são consideradas emblemáticas por permitirem uma ‘reapropriação simbólica’ do cais pela população afrodescendente, tais como a realização frequente de rodas de capoeira – que gerou o projeto Roda de Saberes – e o ritual de lavagem do Cais do Valongo, incorporado ao calendário do município e realizado anualmente no primeiro sábado do mês de julho.

A região do Valongo e o circuito histórico e arqueológico estabelecido em torno dela compreendem o que ficou conhecido, a partir do início do século XX, como ‘pequena África’. Esta localidade se constituiu, de acordo com o dossiê do IPHAN sobre o Cais do Valongo, como reduto negro, no qual se consolidaram práticas culturais e religiosas ancoradas na memória da escravidão e na ancestralidade africana (IPHAN, 2016, p. 106) que perduram até os dias de hoje, tais como rodas de samba e de capoeira, agremiações festivas e carnavalescas e cultos religiosos associados às casas de candomblé, que, de modo geral, expressam a resistência e a afirmação da cultura negra na região. Consta no dossiê que:

O ressurgimento do Cais do Valongo a céu aberto trouxe para as proximidades do sítio arqueológico outros grupos culturais e manifestações ligados à celebração das heranças africanas. Esses grupos se juntaram aos que haviam resistido por muitos anos na região e que durante certo tempo tiveram que atuar de forma clandestina, em períodos de repressão a expressões da cultura negra popular. Praticantes de capoeira, fiéis de religiões

de matriz africana, músicos ligados ao samba e outros ritmos e danças afro-brasileiros, viveram períodos em que celebrar sua fé e sua cultura chegou a ser motivo de perseguição e até prisão (IPHAN, 2016, pp. 83-84).

Nesse entorno, hoje contemplado pelas políticas de preservação citadas, também operam importantes instituições culturais, algumas delas instaladas em locais que integram o Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, tais como o Centro Cultural Pequena África, localizado no Jardim Suspenso do Valongo, e o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN), que funciona no Cemitério dos Pretos Novos e desenvolve atividades relativas a este sítio arqueológico.

A respeito do IPN, Hannah Cavalcanti (2016) narra a criação do instituto e aponta algumas dificuldades enfrentadas para a sua manutenção, desde a descoberta do sítio arqueológico Cemitério dos Pretos Novos, em 1996. Segundo a autora, o cemitério foi descoberto durante uma reforma realizada na residência de Merced e Petrucio, que, após inúmeras negociações frustradas na prefeitura, conseguiram, com apoio e mobilização de pesquisadores e integrantes dos movimentos negros, inaugurar, em 2005, um espaço para o memorial dos pretos novos. Com poucos recursos para o seu funcionamento, Cavalcanti (2016, p. 88) enfatiza que “foi principalmente pela contribuição voluntária de pessoas ligadas, política e/ou culturalmente, às questões da afrodescendência no Rio, sendo muitas dessas pessoas negras, que o IPN pôde ser criado e mantido”.

Em 2010, o IPN foi contemplado pelo edital Pontos de Cultura, do governo federal, o que viabilizou melhorias na infraestrutura e a aquisição de uma biblioteca temática, consolidando o espaço como ponto de cultura e ponto de leitura, fortalecendo, dessa forma, sua vocação para a pesquisa e a preservação da “memória da escravidão, mas também de práticas culturais afro-brasileiras” (Cavalcanti, 2016, p. 90). Porém, nos anos seguintes, o instituto permaneceu desprovido de financiamentos, razão pela qual foi fechado temporariamente em 2014.

Disso decorrem as reflexões de Cavalcanti (2016, p. 94) a respeito da falta de incentivos ao IPN relacionada,

em suas palavras, “ao racismo institucional existente que não coloca as políticas de igualdade racial como prioridade”, não obstante o espaço estar localizado na área contemplada pelo projeto Porto Maravilha. Em sua pesquisa, enfatiza o fato de a trajetória do IPN ter impulsionado a construção de uma “rede de resistência da memória e cultura afro-brasileira e afrocarioca na zona portuária” (Cavalcanti, 2016, p. 95), possibilitando, inclusive, a descoberta de novos achados arqueológicos que resultaram na eclosão do que veio a ser a região do Valongo anos mais tarde. Nesse sentido, questiona: “Por que o Instituto dos Pretos Novos ainda luta para sobreviver?” (Cavalcanti, 2016, p. 95). Em resposta, a autora pontua que, ao animar discussões em torno do passado escravista da região e do complexo do Valongo, as dinâmicas ocorridas no contexto da descoberta dos sítios arqueológicos na zona portuária revelam o modo como a “memória da escravidão continua sendo incômoda e inconveniente a amplos setores do poder público municipal – e da própria sociedade civil – carioca, como o é a discussão sobre o racismo” (Cavalcanti, 2016, p. 95), associando estes fatores aos obstáculos enfrentados pelo IPN ao longo dos anos. Em suas palavras,

No início da implantação do projeto Porto Maravilha em 2009-2010 (já 14 anos após a descoberta do sítio arqueológico dos Pretos Novos) não havia qualquer sinalização do poder público para a valorização, divulgação ou maiores incentivos a estas histórias e memórias, já que, como vimos, o Porto Maravilha Cultural tinha outras diretrizes principais – o Museu do Amanhã e o Museu de Arte do Rio (Cavalcanti, 2016, p. 99).

Portanto, é evidente a discrepância que existe, do ponto de vista da preservação e da atenção do poder público, entre alguns pontos focais da área contemplada pelas ações de requalificação urbana empreendidas pelo Projeto Porto Maravilha e estas instituições, que atuam sobretudo com apoio de organizações não governamentais (ONG) e membros dos movimentos negros na cidade.

Ademais, em um panorama político mais amplo, Simone Vassallo e Stella Rodríguez Cáceres (2019)

mencionam o desinteresse crescente instalado a partir de 2017 pelo novo contexto político conservador dos governos municipal e federal em relação à preservação e à valorização das referências culturais de matriz africana. Relativamente à prefeitura do Rio de Janeiro, observam o contingenciamento econômico do setor cultural e sua postura reativa frente às questões da cultura afro-brasileira, que geraram impasses, por exemplo, na criação do Memorial da Diáspora Africana, firmada como compromisso entre o IPHAN e a UNESCO no contexto da inscrição do Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial e estipulado como exigência para a manutenção do título.

Transferida a responsabilidade de criação do memorial para o governo municipal, a instituição foi criada sob a denominação de Museu da Escravidão e da Liberdade (MEL), gerando críticas e dissensos entre a população e integrantes dos movimentos negros. Efetivamente, a abertura e o funcionamento do museu, que, após as críticas, assumiu denominação provisória, ficaram condicionados à resolução de contendas relativas ao usufruto do edifício das Docas D. Pedro II, ocupado pela ONG Ação da Cidadania, embora destinado para instalação do museu, e à natureza administrativa da instituição. Após várias disputas em torno das questões apresentadas, a gestão e a manutenção do memorial – a princípio, sob o encargo do IPHAN, segundo critérios do termo de compromisso firmado com a UNESCO – foram transferidas em 2018 para o atual Ministério do Turismo, tornando-se responsabilidade da Fundação Cultural Palmares, sendo denominado de Centro de Interpretação, Referência e Visitação do Cais do Valongo.

Em artigo que versa sobre a criação do Museu da Escravidão e da Liberdade, Vassallo e Rodríguez Cáceres (2019) consideraram, diante dos inúmeros interesses e dissensos envolvidos na sua institucionalização, que a decisão tomada em julho de 2018 pela transferência da instituição para o Ministério da Cultura à época e a consequente implantação do Centro de Interpretação e de Celebração da Herança Africana, em detrimento dos projetos do MEL

e do Memorial da Diáspora Africana, consistiram em apenas uma tentativa de cumprir as exigências da UNESCO para a manutenção do título de patrimônio mundial ao Cais do Valongo, passível de ser retirado.

Agora, no momento em que a edificação ainda passa por obras de restauração, coordenadas pelo IPHAN¹⁵, para abrigar o centro de interpretação do Cais do Valongo, nota-se que o seu destino ainda continua incerto, como sinalizado pelas autoras, vide os impasses que comprometeram a concretização do projeto dentro do prazo estabelecido até o ano de 2019.

Se o bem que possui maior visibilidade (como patrimônio mundial) padece da falta de iniciativa e de recursos governamentais, gerando imbróglis administrativos que comprometem a sua função social de socialização do patrimônio cultural, o que será dos demais¹⁶, que permanecem invisibilizados pelo poder público, o qual continuamente pretere ações de valorização das referências culturais de matriz africana?

Nota-se que, embora a preservação dos patrimônios culturais permita colocar em evidência referências historicamente alijadas, ainda assim ela é permeada por conflitos e dissensos próprios à lógica das políticas de preservação e pelos interesses políticos a que estão sujeitas, tendo em vista as transformações por que passa o próprio Ministério da Cultura, extinto em janeiro de 2019, e o desmantelamento de outros departamentos e autarquias no cenário atual, entre eles o próprio IPHAN. Disso decorre o destino ainda incerto dos nossos patrimônios culturais ou do Cais do Valongo.

Assim, perceberemos como, naquela área de 5 milhões de metros quadrados, agora revalorizada, da cidade do Rio de Janeiro, em que vivem 32 mil pessoas e trabalham outras 60 mil (A. Silva, 2015), confrontam-se

diferentes formas de acessar o passado afro-brasileiro a partir de processos de patrimonialização não apenas diferentes entre si, mas muitas vezes em confronto.

Começa a haver uma convergência de ações, em grande parte provocada pela resistência dos movimentos sociais negros, para identificação e valorização do patrimônio de origem afro-brasileira. O "Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil", promovido pela UNESCO e com participação da Universidade Federal Fluminense (UFF) (Mattos et al., 2013), examinou e elaborou, com a colaboração de diversos pesquisadores, uma lista dos 100 locais mais significativos da memória do tráfico negreiro e da história dos africanos escravizados no Brasil. Os 100 itens considerados, evidentemente não exaustivos, foram distribuídos em sete categorias, que cobrem um grande território entre o Maranhão e o Rio Grande do Sul. São elas: 1) portos de chegada, locais de quarentena e venda; 2) desembarque ilegal; 3) casas, terreiros e candomblés; 4) igrejas e irmandades; 5) trabalho e cotidiano; 6) revoltas e quilombos; e 7) patrimônio imaterial.

Apesar disso, a abordagem da comunicação social oficial da Fundação Cultural Palmares, órgão do governo federal responsável pelas políticas públicas relativas a "promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira" (Fundação Cultural Palmares, 2020), no dia 13 de maio de 2020 – data convencionada como celebração à 'Abolição da Escravatura'¹⁷ – alerta para a necessidade de contínua resistência e problematização. O *site* da fundação aproveitou a ocasião para provocar o movimento negro e afrontar a sociedade brasileira, ao reforçar na data uma reverência à Princesa Isabel e ainda divulgar artigos

¹⁵ Foi lançado pelo IPHAN, em 21 de novembro de 2019, o edital de licitação para contratação de serviços técnicos para a elaboração de projeto executivo de arquitetura, restauro e complementares do bem tombado nacional "Antigas Docas D. Pedro II" (Ministério da Cidadania, 2019).

¹⁶ Por exemplo, a Pedra do Sal e o Centro Cultural Pequena África.

¹⁷ O movimento negro prefere reelaborar a memória desta data e comemorar o Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro, em alusão à data da morte de Zumbi dos Palmares.

de natureza revisionista sobre Zumbi dos Palmares. O Comitê de Antropólogas/os Negras/os da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi um dos coletivos que reagiram com divulgação de nota imediatamente após o fato (ABA, 2020). Mais recentemente, no dia 29 de maio, foi determinada judicialmente a retirada dos artigos dos canais de comunicação da fundação, tendo em vista a ameaça que representam para o patrimônio histórico-cultural brasileiro e para o direito à memória da comunidade negra, conforme amplamente noticiado nos principais meios de comunicação brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, há um silenciamento nas instituições museológicas brasileiras a respeito do patrimônio de matriz africana: são poucos os museus especializados no tema e a abordagem em museus de temática mais abrangente costuma ser eivada de elementos que reforçam subalternidade e preconceito.

Coleções associadas à ‘magia negra’, compostas por instrumentos musicais, indumentárias, imagens e outros objetos rituais próprios dos terreiros de candomblé, constituem, ao lado de objetos considerados ilícitos, como armas, drogas, materiais de jogos etc., acervos de museus de polícia. Tais coleções são resultado de apreensões realizadas em conformidade com o código penal vigente no início do século XX, que considerava crime a prática religiosa do candomblé.

Por essa razão, atualmente, praticantes da religião, assim como membros do movimento negro e intelectuais, iniciaram a campanha “Libertem nosso sagrado”, pela qual requerem a retirada dos objetos que, nesse contexto museológico, expressam preconceito religioso (Fioravanti, 2017, p. 90). Sob outra perspectiva, a manutenção de acervos desta natureza neste tipo de museu é interpretada como possibilidade de reaver a história e a memória do culto ao candomblé na cidade do Rio de Janeiro, denunciando e combatendo a ação truculenta, outrora autorizada pela polícia civil no estado.

Estes exemplos ilustram a forma como a constituição de acervos museológicos implica narrativas que podem tanto reforçar quanto combater preconceitos. Nesse sentido, é relevante o questionamento sobre o destino de acervos policiais e de antropologia criminal, mas também dos acervos que integram e constituem museus das mais variadas tipologias.

Em outra frente da patrimonialização das referências de matriz africana, foi discutido o registro da capoeira e do ofício das baianas de acarajé. Ambos representaram uma forma de atender reivindicações políticas, sociais e culturais da população afro-brasileira, bem como consistiram em marcos da história e da resistência dos negros no Brasil. A valorização dos patrimônios de natureza imaterial, entretanto, está sujeita a contínuas reavaliações, dado o seu caráter dinâmico, a incorporação de técnicas modernas de manufatura e a entrada de outros sujeitos que concorrem para a sua reprodução, gerando, eventualmente, ‘ameaças de fragilização’ do bem em questão. Os exemplos apresentados demonstram tensões e disputas provenientes do surgimento das denominações ‘bolinho de Jesus’ e ‘capoeira gospel’, tentativas de esvaziar e deturpar a sua vinculação ao universo cultural afro-brasileiro.

Nessa perspectiva, ainda é notável que atualmente um dos principais enfrentamentos da política de preservação dos patrimônios imateriais esteja relacionado à dinâmica própria das expressões culturais, que são constantemente modificadas por seus agentes portadores e mestres da cultura popular. Conforme afirmou Marina Garcia (2014, p. 11), “a ideia de fluxo é inerente ao patrimônio cultural imaterial”, demandando a construção de novas percepções a respeito de sua salvaguarda.

Por último, a respeito da OUC Porto Maravilha e da descoberta arqueológica do Cais do Valongo, fica evidente uma tentativa de fuga para o futuro, em que até o museu constituído é do Amanhã, enquanto outras memórias passam por aniquilamento. No período da abertura do Museu do Amanhã, havia 12 museus fechados no Rio de Janeiro, segundo denúncias de populares na inauguração.

Outros patrimônios das redondezas ficaram em segundo plano e o Cais do Valongo só não foi perdido porque contamos com uma sofisticada legislação que protege o patrimônio arqueológico desde 1961 e que, nas últimas décadas, foi aprimorada para garantir o monitoramento arqueológico em etapas do licenciamento ambiental, mas que agora vem sendo solapada reiteradamente.

O Cais do Valongo foi cadastrado como sítio arqueológico em 2012, o que já garante o nível de proteção federal (IPHAN), e terminou por ser alçado a patrimônio mundial da UNESCO em 2017, exatamente por seu valor excepcional relativo à memória da diáspora africana nas Américas. Desde 2011, integra o circuito histórico e arqueológico da celebração da herança africana, juntamente com o Jardim Suspenso do Valongo, o Largo do Depósito, a Pedra do Sal, o Centro Cultural José Bonifácio e o Cemitério dos Pretos Novos. Com efeito, o processo de gentrificação gerado em decorrência da execução do projeto Porto Maravilha provocou igualmente a hierarquização de referências e de patrimônios culturais localizados nas áreas contempladas pelas obras de requalificação, em detrimento de iniciativas de cunho popular, como o IPN e a Pedra do Sal.

O termo gentrificação, do inglês *gentrification*, designado para caracterizar o processo de aumento imobiliário de determinadas áreas urbanas, acarretando o deslocamento das populações de menor poder aquisitivo para áreas periféricas, é compreendido no contexto do projeto Porto Maravilha também como forma de conceber os patrimônios enquanto recursos e produtos para o consumo cultural em uma perspectiva claramente mercadológica. Assim, não é de surpreender que as obras de requalificação do Porto Maravilha – motivadas pela adaptação do espaço para acolhida da copa do mundo de futebol, em 2012, e os jogos olímpicos de 2016 –, que culminaram na identificação e valorização de determinadas referências patrimoniais, produzam, da mesma forma, exclusões e apagamentos.

Por tudo isso, torna-se extremamente relevante refletir sobre os dissensos, as tensões, os desacordos

existentes nos processos de valoração patrimonial de bens culturais, visto que, por meio deles, torna-se possível, inclusive, o combate ao preconceito, à discriminação, à segregação, à intolerância religiosa e ao racismo, tornando visível a diversidade cultural, expressa por meio dos patrimônios culturais brasileiros.

As autoras deste texto, mulheres não negras, percebem a questão sensível do lugar de fala nos temas aqui abordados. Pensam, contudo, que, como trabalhadoras do campo do patrimônio em uma sociedade que reproduz cotidianamente o racismo estrutural e institucional, cada cidadão e cidadã, até especialmente os não negros e brancos, precisam se comprometer com o combate ao racismo e com a denúncia das iniciativas de apagamento das memórias de povos subalternizados, que apenas recentemente começaram a ser valorizadas e patrimonializadas em políticas públicas das últimas décadas. O protagonismo deve ser dos negros, mas todos que tiverem acesso a espaços de visibilidade devem usá-los para contribuir com sua luta.

Pedimos licença aos ancestrais e estudiosos negros para apresentar estas reflexões e aprender com uma herança patrimonial e intelectual que precisa ser cada vez mais ressaltada e valorizada: "Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo" (Fanon, 2008, p. 86). Nosso entendimento de que as tensões no âmbito do patrimônio afro-brasileiro têm estado ainda mais acirradas recentemente, com o retorno de políticas de deliberado apagamento, sobretudo no nível federal, criou em nós o impulso de participar de um esforço coletivo de jogar luz sobre a questão, realçando alguns avanços, recuos, resistências e problemas.

REFERÊNCIAS

Associação Brasileira de Antropologia (ABA). (2020) *Manifesto de repúdio ao conteúdo divulgado pela Fundação Cultural Palmares no dia 13 de maio de 2020*. http://www.aba.abant.org.br/files/20200514_5ebdbbb873505.pdf

- Araujo, A. (2020). Afterword: Ghosts of Slavery. *International Review of Social History*, 65(S28), 225-236. <https://doi.org/10.1017/S0020859020000164>
- Barbosa, N. (2017). *Museus e Etnicidade – o negro no pensamento museal: Sphan- Museu da Inconfidência – Museu do Ouro Minas Gerais* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia].
- Blanc, A., & Bosco, J. (1974). Mestre-sala dos mares. In *Elis* [Álbum]. Phonogram, Philips.
- Burnard, T. (2011). Collecting and accounting: representing slaves as commodities in Jamaica, 1674-1784. In D. Bleichmar & P. Mancall (Eds.), *Collecting across cultures: material exchanges in the early Atlantic world. The early modern Americas* (pp. 177-191). University of Pennsylvania Press.
- Cavalcanti, H. (2016). *Espaços museais e memórias sociais na zona portuária do Rio: o Instituto dos Pretos Novos (IPN)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro].
- Cid, G. (2017). Notas sobre a religiosidade no imaginário da capoeira. *Revista Calundu*, 1(2), 29-41. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v1i2.7632>
- Comissão de Valores Mobiliários (CVM). (n.d.). *Certificados de Potencial Adicional de Construção – CEPAC*. https://www.investidor.gov.br/menu/Menu_Investidor/valores_mobiliarios/CEPACs.html
- Cunha, M. (2006). *Teatro de memórias, palco de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Cunha, M. (2017). Museus, memórias e culturas afro-brasileiras. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, (5), 78-88. <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/4e6f109d/d1c0/4350/953c/c36cbae0f9fc.pdf>
- Decreto n. 3.551. (2000, agosto 4). Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm
- Decreto n. 34.803. (2011, novembro 29). Dispõe sobre a criação do circuito histórico e arqueológico de celebração da herança africana e o grupo de trabalho curatorial do projeto urbanístico, arquitetônico e museológico do circuito. <https://leismunicipais.com.br/a1/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2011/3480/34803/decreto-n-34803-2011-dispoe-sobre-a-criacao-do-circuito-historico-e-arqueologico-de-celebracao-da-heranca-africana-e-o-grupo-de-trabalho-curatorial-do-projeto-urbanistico-arquitetonico-e-museologico-do-circuito>
- Duarte Cândido, M., & Telles, M. (2017). O lado perverso dos museus: o tráfico ilícito de bens culturais brasileiros. In Y. Campos & J. Kulemeyer (Orgs.), *El lado perverso del patrimonio cultural* (pp. 190-204). Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Fioravanti, C. (2017). O destino incerto dos acervos policiais. *Pesquisa FAPESP*, 260, 1-4. <https://revistapesquisa.fapesp.br/o-destino-incerto-dos-acervos-policiais/>
- Flores, J. (2017). *Mulheres negras e museus de Salvador: diálogo em branco e preto*. Halley S.A. Gráfica e Editora.
- Fundação Cultural Palmares. (2020). *Estrutura organizacional*. http://www.palmares.gov.br/?page_id=95
- Garcia, M. (2014). Fabricando Patrimônios: a UNESCO como arena de reconhecimento. *E-Cadernos Ces*, 21, 33-51. <https://doi.org/10.4000/eces.1748>
- Gonçalves, J. (2005). Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, 11(23), 15-36. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002>
- Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). (2011). *Guia dos Museus Brasileiros*. <https://www.museus.gov.br/guia-dos-museus-brasileiros/>
- Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). (2017, novembro 27). *MAB abre exposição com acervo repatriado de terreiros*. <http://www.museus.gov.br/mab-abre-exposicao-com-acervo-repatriado-de-terreiros/>
- International Council of Museums (ICOM). (2006). *Código de ética do ICOM para museus*. http://icom.org.br/wp-content/themes/colorwaytheme/pdfs/codigo%20de%20etica/codigo_de_etica_lusofono_iii_2009.pdf
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2004). *Parecer nº R 002/2004*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Oficio_baianas_acaraje_parecer_DPI.pdf
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2005). *Livro de Registro dos Saberes*. Ofício das Baianas de Acarajé. <http://portal.iphan.gov.br/>
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2007). *Dossiê Ofício das Baianas de Acarajé*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_oficio_baianas_acaraje.pdf
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2008a). *Livro de Registro das Formas de Expressão*. Roda de Capoeira. <http://portal.iphan.gov.br/>
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2008b). *Livro de Registro dos Saberes*. Ofício dos mestres de capoeira. <http://portal.iphan.gov.br/>

- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2008c). *Registro da capoeira como patrimônio cultural do Brasil*. <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/parecer%20oficio%20mestre%20capoeira.pdf>
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2014). *Diretrizes Básicas do PNPI*. <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/682/>
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2016). *Proposta de inscrição do sítio arqueológico Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_versao_Portugues.pdf
- Lei n. 3.924. (1961, julho 26). Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l3924.htm
- Lei n. 10.257. (2001, julho 10). Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/10257.htm
- Lei complementar n. 101. (2009, novembro 23). Modifica o Plano Diretor, autoriza o Poder Executivo a instituir a Operação Urbana Consorciada da Região do Porto do Rio e dá outras providências. <https://leismunicipais.com.br/a1/rj/r/rio-de-janeiro/lei-complementar/2009/10/101/lei-complementar-n-101-2009-modifica-o-plano-diretor-autoriza-o-poder-executivo-a-instituir-a-operacao-urbana-consorciada-da-regiao-do-porto-do-rio-e-da-outras-providencias>
- Lima Filho, M. (2010). Espelhos patrimoniais em Ouro Preto: museus e passado afro-brasileiro. *Revista Tomo*, (16), 197-220. <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/523>
- Lima, A. (2013). Uma biografia do Kàjre, a machadinha Krahô. In J. Gonçalves, R. Guimarães & N. Bitar (Orgs.), *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância* (pp. 185-210). Mauad X, FAPERJ.
- Lima, T., Sene, G., & Souza, M. (2016). Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XX. *Anais do Museu Paulista*, 24(1), 299-391. <https://doi.org/10.1590/1982-02672016v24n0111>
- Mattos, H., Abreu, M., & Guran, M. (2013). *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*. http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/inventario_julho_2013.pdf
- Ministério da Cidadania. (2019). *Edital do Pregão Eletrônico n. 05/2019 (Processo Administrativo n. 01500.004694/2019-02)*. http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2019/11/PREGAO_05.2019_COMPLETO_REV1.pdf
- Museu Afro Digital. (2014). *Wikimedia*. https://br.wikimedia.org/wiki/Museu_Afro_Digital
- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). (2003). *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao%20Salvaguarda%20Patrim%20Cult%20Imaterial%202003.pdf>
- Pacheco, C. (2016, janeiro 24). Após 93 anos, peças sagradas para o candomblé são identificadas e catalogadas. *Correio 24 Horas*. <http://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/apos-93-anos-pecas-sagradas-para-o-candomble-sao-identificadas-e-catalogadas/>
- Pato, A. (setembro, 2017). A morte como legado. In *Memórias e Inventações do 26º Encontro da Associação Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas*, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas. http://anpap.org.br/anais/2017/PDF/S03/26encontro_PATO_Ana_Mattos_Porto.pdf
- Ribeiro, D. (2020). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.
- Rodrigues, N. (1899). *Métissage, dégénérescence et crime*. A. Storck & Cie. <https://www.redalyc.org/pdf/3861/386138084017.pdf>
- Rodrigues, N. (1932). *Os africanos no Brasil*. Companhia Editora Nacional.
- Sahlins, M. (1999). *Ilhas de história*. Ed. Jorge Zahar.
- Santos, J. (outubro, 2016). Museus e memórias afro-diaspóricas: itinerários na Museologia brasileira. In *Anais Eletrônicos do V Congresso Sergipano de História e V Encontro Estadual de História da ANPUH*, Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, Aracaju. http://www.encontro2016.se.anpuh.org/resources/anais/53/1486576319_ARQUIVO_capitulo1jacmreferencia.pdf
- Silva, A. (2015). *Porto Maravilha, onde passado e futuro se encontram*. <http://portomaravilha.com.br/artigosdetalhes/cod/22>
- Silva, N. (2013). *Museu Afro Brasil no contexto da diáspora: dimensões contra-hegemônicas das artes e culturas negras* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].
- Soares, C. (1996). As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*, (17), 57-71.
- Vassallo, S., & Rodríguez Cáceres, L. (2019). Conflitos, verdades e políticas no Museu da Escravidão e da Liberdade no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, 25(53), 47-80. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000100003>
- Velho, G. (2006). Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, 12(1), 237-248. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. M. Duarte Cândido contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, supervisão, validação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e M. M. Rosa com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição).