

## **Cais do Valongo: a luta antirracista pela memória da escravidão afro-atlântica**

### **Valongo Wharf: the anti-racist struggle for the memory of Afro-Atlantic slavery**

*Enviado em: 02-04-2023*

*Aceito em: 22-06-2023*

**Sergio Gardenghi Suiama<sup>1</sup>**

#### **Resumo**

O artigo discute o tratamento patrimonial conferido atualmente ao Cais do Valongo, sítio arqueológico reconhecido como patrimônio mundial pela Unesco, em 2017, por constituir a mais importante evidência física associada à chegada de africanos escravizados no continente americano. O artigo considera o monumento como lugar de memória difícil, e analisa o estágio atual do problema à luz das ideias sobre os usos da memória e do esquecimento coletivos desenvolvidas pelo filósofo francês Paul Ricœur.

**Palavras-chave:** Cais do Valongo; Patrimônio Cultural Mundial; Lugares de Memória Difícil

#### **Abstract**

The article discusses the current heritage treatment given to the Valongo Wharf, recognized as a UNESCO World Heritage Site in 2017 for being the most important physical evidence associated with the arrival of enslaved Africans in the American continent. The article considers the monument as a site of consciousness and analyzes the current stage of the problem in light of the ideas about the uses of collective memory and forgetting developed by the French philosopher Paul Ricœur.

**Keywords:** Valongo Wharf - world cultural heritage – memorial sites .

Este artigo busca discutir os (des)caminhos da política de memória do sítio arqueológico do Cais do Valongo (Rio de Janeiro/RJ), à luz das ideias

<sup>1</sup> Procurador da República do Núcleo de Patrimônio Cultural e Meio Ambiente do Ministério Público Federal no Rio de Janeiro. Doutorando do programa de pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em Direito pela Universidade de Columbia (Nova York, EUA) e em Patrimônio Mundial pela Universidade de Turim (Itália). E-mail: sergiosuiama@mpf.mp.br.

desenvolvidas por Paul Ricœur (2007) sobre os usos e abusos da memória e do esquecimento coletivos.

Construído em 1811, em substituição a uma antiga ponte de madeira utilizada desde 1774 para o mesmo fim, o Cais do Valongo foi o maior porto escravagista das Américas, onde desembarcaram, até 1831, aproximadamente 800 mil africanos, oriundos, principalmente, de Angola, Congo e Moçambique (SOARES, 2018, p. 419-420). Redescoberto em 2011, durante as obras de renovação da zona portuária do Rio de Janeiro, o sítio arqueológico com os vestígios em pedra do Cais do Valongo e do Cais da Imperatriz (1843) foi incluído, em 2017, na lista do patrimônio mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco, por representar “a mais importante evidência física associada à chegada de africanos escravizados no continente americano”. Trata-se, segundo a Unesco, de um “sítio de consciência que ilustra fortes e tangíveis associações a um dos mais terríveis crimes contra a humanidade, a escravidão de centenas de milhares de pessoas, criando o maior movimento de migração forçada da história” (UNESCO, 2017).

Embora a decisão do Comitê do Patrimônio Mundial sobre o Valongo tenha sido a primeira de seu gênero a empregar, na fundamentação, a expressão “sítio de consciência”, há atualmente dezessete outros sítios inseridos na lista do patrimônio mundial que também se referem a lugares associados a conflitos recentes e memórias negativas ou divisivas, sendo nove os lugares de memória da escravidão e do tráfico negreiro, a maioria na África<sup>2</sup> (BEAZLEY; CAMERON, 2020, *Apêndix E*).

2 Os sítios ligados à escravidão e ao tráfico transatlântico reconhecidos como patrimônio mundial da Unesco são: ilha de Gorée (Senegal), fortes e castelos de Accra (Gana), parque da História Nacional - Citadel, Sans-Souci e Ramiers (Haiti), Cidade de Pedra de Zanzibar (Tanzânia), ilha de Kunta Kinteh e sítios correlatos (Gambia), paisagem cultural Le Morne (Ilhas Maurício), Cidade Velha e Centro Histórico de Ribeira Grande (Cabo Verde), Montanhas Azul e John Crow (Jamaica) e Cais do Valongo (Brasil) (BEAZLEY; CAMERON, 2020, *Apêndix E*). As autoras não mencionam alguns sítios inseridos na lista do patrimônio mundial que eram parcialmente ligados à história da escravidão, como é o caso do centro histórico de Salvador e de Monticello, a mansão projetada pelo presidente norte-americano Thomas Jefferson (ele próprio senhor de escravos) na *plantation* de sua propriedade. Os outros sítios associados a conflitos recentes e memórias negativas ou divisivas listados pelas autoras são os Campos de Concentração de Auschwitz e Birkenau (Polônia), o Memorial da Paz de Hiroshima (Japão), o presídio de Robben Island (África do Sul), a fortaleza natural de Masada (Israel), a Ponte Velha de Mostar (Bósnia e Herzegovina), Apravasi Ghat (Ilhas Maurício), sítios das Colônias Penais

O reconhecimento internacional desses lugares e o dever de memória coletiva que eles buscam instituir suscitam questões filosóficas, políticas e sociais importantes, tais como: quais memórias são ou deixam de ser invocadas? A quem tais memórias pertencem? De que forma as narrativas memoriais existentes nestes lugares são articuladas em termos de veracidade histórica e dos atores envolvidos? Que relações são estabelecidas com o presente? Por que e como representar a dor e o sofrimento das vítimas?

Os estudos sobre o tema dos lugares de memória coletiva são tributários, em grande medida, das contribuições originais de três intelectuais franceses: Maurice Halbwachs, Pierre Nora e Paul Ricœur. Halbwachs, escrevendo no início dos anos 1950, tratou da memória como um fenômeno primordialmente coletivo, seja porque nossas experiências são compartilhadas com outros integrantes de um mesmo grupo (familiar, de classe social ou outro), seja porque, mesmo nos acontecimentos exclusivamente individuais, as imagens e noções formadas representam um “ponto de convergência de uma série de pensamentos que nos une a um grupo social” (HALBWACHS, 2010).

Na década de 1990, Pierre Nora introduziu a ideia de *lugar de memória*, concebido como uma “forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama porque ela a ignora” (NORA, 1993, pp. 12-13). Daí porque os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea. “Sem a vigilância comemorativa, a história depressa os varreria” (Idem, p. 13). Interessante notar, a esse respeito, que o termo latino *monumentum* deriva do verbo *monere*, traduzido como lembrar, mas também como advertir e avisar.

O filósofo Paul Ricœur, por sua vez, apresenta uma reflexão sobre o tema em sua magistral obra “A memória, a história e o esquecimento”, publicada originalmente em 2000. No capítulo 2 da primeira parte do livro e no capítulo 3 da terceira parte, Ricœur adota a abordagem da pragmática para analisar três níveis de *abuso* da memória coletiva e do esquecimento, resultantes da relação problemática entre a *ausência* da coisa lembrada e da sua *presença* na forma da representação. Um primeiro nível, segundo ele, seria

(Austrália), lugar dos testes nucleares no Atol de Bikini (Ilhas Marshall) e paisagem de Grand-Pré (Canadá).

o patológico-terapêutico, produtor de uma *memória impedida*; o segundo seria de ordem prática/ideológica, gerador de uma *memória manipulada*; e o terceiro seria ético-político, relacionado aos abusos da memória e do esquecimento coletivos em confronto com os imperativos de justiça, ensejadores de uma *memória obrigada* ou de um esquecimento comandado.

Sem obviamente menosprezar os fatores econômicos e sociais envolvidos, me parece interessante refletir sobre a luta pela memória coletiva do Cais do Valongo à luz da abordagem proposta por Paul Ricœur. Trata-se de analisar, em relação a este lugar de memória, que tipo de representações e narrativas são ou deixam de ser elaboradas, os conflitos em torno do trabalho de lembrança desse passado incômodo e as articulações estabelecidas entre passado e presente, escravidão e racismo.

### **Nível patológico-terapêutico: a memória impedida da escravidão.**

Começamos pelo nível patológico-terapêutico. O autor transpõe para o plano da memória coletiva e da história as categorias patológicas propostas por Freud nos ensaios “Recordar, repetir e elaborar” (1914) e “Luto e Melancolia” (1917). No primeiro texto, o fundador da psicanálise examina a dificuldade de recordar-se de eventos traumáticos e a relaciona com a resistência atual do paciente em acessar conteúdos recalçados. Impossibilitado de reproduzir, como lembrança, o evento esquecido e reprimido, o paciente o atua, isto é, traduz inconscientemente em atos repetitivos aquilo que esqueceu<sup>3</sup>: “o analisando se entrega à compulsão de repetir, que então substitui o impulso à recordação, não apenas na relação pessoal com o médico, mas também em todos os demais relacionamentos e atividades contemporâneas de sua vida” (FREUD, 2010a, p. 201). “Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)”, acrescenta. A repetição tem como matéria tudo o que já se impôs ao analisando, suas inibições e atitudes inviáveis, seus traços patológicos de caráter e os sintomas manifestados durante o tratamento.

3 O termo alemão empregado por Freud é *Agieren*, traduzido para o português como “passagem ao ato” ou “atuação” e para o inglês como “acting out”.

A alternativa oferecida por Freud à compulsão envolve uma mudança de atitude para com a doença, um *trabalho* (*Durcharbeitung*) de reconciliação com o reprimido, traduzido por Laplanche e Pontalis como *perlaboração*: processo fundado “na experiência vivida das pulsões recalçadas que alimentam a resistência”, “suscetível de fazer cessar a insistência repetitiva própria das formações inconscientes relacionando-as com o conjunto da personalidade do sujeito” (2001, p. 340).

Do ensaio “Luto e Melancolia”, Ricœur extrai a ideia de que “a lembrança não se refere apenas ao tempo: ela requer tempo – um tempo de luto” (2007, p. 87), dependente de um trabalho de desligamento progressivo do objeto perdido, que pode ser tanto uma pessoa amada como “uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (FREUD, 2010b, p. 172). No luto, “cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido (...). Mas o fato é que, após a consumação do trabalho do luto, o Eu fica novamente livre e desimpedido” (FREUD, 2010b, p. 174).

Ricœur discute, em seu livro, até que ponto é legítimo transpor, para o plano da memória coletiva e da história, as categorias patológicas da psicanálise individual<sup>4</sup>. Em favor dessa possibilidade, registra que, como pensador da cultura, Freud não se furtou a formular extrapolações metapsicológicas. E acrescenta que, também em perspectiva fenomenológica, justifica-se a analogia entre memória individual e memória coletiva, em especial no que se refere à noção de objeto perdido, coletivamente representado pelas grandes celebrações funerárias e “na relação fundamental da história com a violência”:

Aquilo que celebramos como acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos, legitimados posteriormente por um estado de direito precário. A glória de uns foi a humilhação para outros. A celebração, de um lado, corresponde à execração, do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura. Mais precisamente, o que, na experiência história, surge como um paradoxo, a saber, excesso de memória aqui, insuficiência de memória ali, se deixa reinterpretar dentro das categorias de resistência, da compulsão de repetição, e

4 A transposição dos conceitos freudianos de *acting-out* e *working-through* para o campo da memória coletiva (no caso, da memória do Holocausto) também foi discutida e aplicada por Dominick LaCapra (1994, em especial capítulo 6 e conclusão).

finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração. (RICŒUR, 2007, p. 92)

Neste ponto, Ricœur associa a memória coletiva patológica à compulsão pela repetição que “nos leva a substituir a lembrança verdadeira, pela qual o presente estaria reconciliado com o passado, pela passagem ao ato: quantas violências no mundo valem como *acting out* ‘no lugar’ da lembrança!”, diz ele. Haveria, para o autor, assim, duas formas de memória coletiva: a “memória-repetição”, resistente à crítica histórica, e a “memória-lembrança”, resultado de um longo trabalho de reconciliação (“perlaboração”) com a violência reprimida.

A insuficiência da memória crítica, nesta perspectiva, representa apenas a outra face do comportamento compulsivo, pois “o que uns cultivam com deleite lúgubre e outros evitam com consciência pesada, é a mesma memória-repetição” (RICŒUR, 2007, p. 93). O esquecimento, considerado pelo autor como memória impedida, também é obra da compulsão da repetição, “a qual impede a conscientização do acontecimento traumático”. Em seu lugar, diz, surgem fenômenos de substituição, sintomas, que mascaram o retorno do recalco de modos diversos, oferecidos à decifração, “esquecimentos, lembranças encobridoras, [e] atos falhos [que] assumem, na escala da memória coletiva, proporções gigantescas, que apenas a história, e mais precisamente a história da memória é capaz de trazer à luz” (RICŒUR, 2007, p. 455).

O aprofundamento sobre o tema da psicologia social do racismo brasileiro está fora dos estreitos limites deste artigo. Podemos, todavia, lembrar o *insight* de Lélia Gonzalez, para quem a negação do racismo caracterizaria o que chamou de “neurose cultural brasileira” (1984, p. 232). E citar o artigo de Maria Aparecida Silva Bento, “Branqueamento e branquitude no Brasil” (2016), no qual o assunto é desenvolvido com propriedade. A autora lembra da ordem dada por Rui Barbosa, no início da República, para que todos os documentos referentes à escravidão fossem queimados. E aponta como a “herança silenciada” da escravidão, da violência e da apropriação indébita praticadas contra a população negra há mais de quatro séculos “grita na subjetividade

contemporânea dos brasileiros, em particular dos brancos, beneficiários simbólicos ou concretos dessa realidade”:

[O] silêncio não pode apagar o passado: esse tema é um permanente desconforto para os brasileiros e emerge quando menos se espera. René Kaes (1997) pode nos auxiliar a problematizar o silêncio com relação a esse tipo de herança. Ele destaca, a partir de textos de Freud, que nada pode ser abolido sem que apareça, cedo ou tarde, como o sinal do que não foi, ou não pode ter sido reconhecido ou simbolizado pelas gerações precedentes. Ele destaca a noção de uma transmissão intergeracional dos conteúdos inconscientes, a ideia de um recalçamento coletivo de um ato transgressivo cometido em comum, a hipótese de uma psique de massa, ou ainda a alma de grupo. Nascemos para o mundo já como membros de um grupo, ele próprio encaixado em outros grupos e com eles conectado. Nascemos elos no mundo, herdeiros, servidores e beneficiários de uma subjetividade que nos precede e de que nos tornamos contemporâneos (CARONE; BENTO, 2016, pp. 55-56).

A autora prossegue observando que, com base nos escritos de Kaes, talvez seja possível compreender o acordo tácito da sociedade brasileira, de não falar sobre o racismo e de sempre encarar as desigualdades raciais como um problema do negro e de classe social. Daí a conhecida constatação, formulada por Florestan Fernandes, de que o brasileiro tem “preconceito de ter preconceito”.

De nossa parte, é notável a semelhança de certas cenas e acontecimentos do presente com aqueles retratados nas pinturas de Debret e Rugendas, do início do século 19. Vê-se, em cenas contemporâneas do cotidiano, a repetição (*acting out?*) de formas de sujeição e de violência física ou simbólica praticadas contra pretos e pardos e o contraste entre privação e privilégio em múltiplos aspectos da vida social, segundo uma linha racial.

Voltamos então ao Cais do Valongo.

Em 7 de novembro de 1831, o tráfico transatlântico foi abolido por uma lei feita apenas “para inglês ver”, pois, nas duas décadas seguintes, mais de 750 mil negros escravizados desembarcaram em portos clandestinos, principalmente na região sudeste do Brasil (CHALHOUN, 2012, p. 30). A proibição formal do comércio, contudo, afetou o complexo do Valongo, formado pela estrutura de desembarque, pelas lojas de venda instaladas na rua do Valongo (atual Rua Camerino), pela vala comum na rua do Cemitério (atual rua

Pedro Ernesto) - onde eram jogados os corpos dos escravizados mortos após o desembarque - e pelo Lazareto, hospital fundado em 1810 para atender aos cativos enfermos (SOARES, 2018, p. 420). O cais, vazio após 1831, foi ocupado por armazéns de secos e molhados até 1843, quando foi construído, por sobre a estrutura do antigo porto dos escravizados, o Cais da Imperatriz, para recepcionar a chegada de Teresa Cristina, esposa de Pedro II.

O historiador Carlos Eugênio Líbano Soares registra que, diferentemente do que ocorreu com outras obras legadas por d. João VI para a cidade, como o Jardim Botânico, a Fábrica de Pólvora e a Biblioteca Nacional, o Valongo “amaldiçoado pela memória do cativo, sofre um apagamento profundo” (2018, p. 428). Com efeito, em 1906, o Cais da Imperatriz é aterrado como parte das obras do novo porto do Rio de Janeiro e em seu lugar é feita a Praça Jornal do Comércio. Apenas em 2011, como parte das obras de renovação da zona portuária, o Cais do Valongo foi redescoberto e reconhecido como sítio arqueológico ligado à memória da herança africana<sup>5</sup>.

O reconhecimento oficial do sítio, contudo, não foi necessariamente acompanhado de ações efetivas de promoção e valorização patrimonial. Passados doze anos da escavação, e seis da concessão do título de patrimônio mundial pela Unesco, constata-se que o Valongo sofre de problemas de memória. Como ainda não foram instalados os módulos expositivos previstos<sup>6</sup>, nem tampouco o centro de interpretação do sítio, pactuado com a Unesco em 2017, os visitantes do lugar somente tomam conhecimento do que são aquelas pedras circundadas por uma praça através de uma pequena placa informativa, localizada na parede lateral do muro que limita a propriedade.

Em 2011, foram escavadas e posteriormente catalogadas cerca de 1,3 milhões de peças arqueológicas que revelam a história do Rio de Janeiro e do

5 Para um relato sobre a pesquisa arqueológica do Cais do Valongo, cf. Lima, Sene e Souza (2016, pp. 299-391).

6 As obras de consolidação do sítio arqueológico, construção de mureta e guarda-corpo e instalação de sinalização e módulo expositivo estão sob a responsabilidade do Instituto de Desenvolvimento e Gestão (IDG), contratado como gestor do projeto pelos patrocinadores Embaixada dos EUA e Xingu Rio Transmissora de Energia. O Ministério Público Federal acompanha o andamento do projeto nos autos do procedimento PRRJ 1.30.001.005145/2019-11.

Brasil no século 19. Dentre os artefatos, há peças indiscutivelmente relacionadas ao cotidiano de negros escravizados e libertos, como, por exemplo, anéis de piaçava, cachimbos, amuletos e uma cabeça identificada como do orixá Exu. O acervo encontra-se, porém, inacessível ao público e aos pesquisadores<sup>7</sup>, significativamente encerrado em caixas e containers no interior do Galpão Docas/Pedro II, construído pelo engenheiro abolicionista negro André Rebouças, sem uso de mão de obra escravizada. O prédio é de propriedade da União e foi cedido à Fundação Cultural Palmares. Em março de 2023, quando escrevemos este artigo, o imóvel estava sem fornecimento de energia elétrica e fechado ao acesso público, à espera de obras<sup>8</sup>.

Verifica-se, desse modo, um conflito: por um lado, a partir de 2011, há o esforço e a pressão do movimento negro, de acadêmicos e do Ministério Público Federal<sup>9</sup> para a conservação e promoção do Cais do Valongo. Por outro, o desinteresse, a negligência e a falta de priorização deste patrimônio por parte das administrações públicas federal, estadual e municipal, aliados a práticas e discursos autoritários da última gestão presidencial, paralisam ou dificultam o avanço da luta pela memória coletiva do patrimônio mundial.

O Valongo representa, portanto, mais um caso brasileiro de memória coletiva impedida da escravidão. A perlaboração, isto é, o trabalho de rememoração, não pode operar no lugar que contém justamente a materialidade (a prova do crime?) do sistema de dominação e sujeição contra

7 Em 2021, o Departamento de Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ solicitou e obteve, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, autorização para receber, em cessão, uma parcela do acervo arqueológico, como forma de viabilizar o prosseguimento das pesquisas científicas. Em novembro de 2022, a partir de iniciativa do Ministério Público Federal, a Prefeitura do Rio de Janeiro, através do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade – IRPH e da Secretaria Municipal de Cultura, organizou uma exposição permanente de cerca de 300 peças do acervo, no Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira – MUHCAB.

8 A instalação do Centro de Interpretação do Cais do Valongo no imóvel Docas Pedro II, localizado ao lado do sítio arqueológico, é objeto de uma ação civil pública proposta pelo Ministério Público Federal em 2018. O processo ainda não foi concluído, porque a União somente retomou a posse do imóvel em setembro de 2021. O imóvel encontra-se atualmente fechado, com segurança patrimonial, mas sem fornecimento de energia elétrica. Um projeto de restauração do prédio chegou a ser contratado pelo IPHAN e elaborado nos anos de 2021 e 2022, mas foi alvo de críticas, em razão da falta de diálogo e de transparência na elaboração da proposta.

9 Para um relato sobre as ações desenvolvidas pelo MPF relativas ao Cais do Valongo, cf. Suiama (2019, pp. 249-266).

os escravizados e seus descendentes. Recalcada e silenciada, a violência do racismo se repete para o deleite lúgubre de alguns e a consciência pesada de outros, (quase) imune à crítica histórica.

### **Nível prático: a memória manipulada da democracia racial.**

O segundo nível de leitura proposto por Paul Ricœur, a respeito dos usos e abusos da memória coletiva, refere-se à manipulação da memória e do esquecimento por parte dos detentores do poder. O filósofo situa o problema “no cruzamento entre a problemática da memória e da identidade, tanto coletiva como pessoal”. O excesso ou insuficiência da memória, neste nível de análise, decorreria da fragilidade das respostas que pretendem conferir um caráter fechado e imutável à indagação “quem sou eu?” (RICŒUR, 2007, p. 94).

A fragilidade reside, segundo o autor, em três causas. A primeira está na relação problemática entre identidade e tempo, permanência e mudança, unidade ontológica e multiplicidade, objeto da Filosofia desde os pré-socráticos. A “desrazão identitária” consistiria, no caso, “no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade própria da manutenção de si na *promessa*, à rigidez inflexível de um *caráter*, no sentido quase tipográfico do termo” (*Idem, ibidem*).

A segunda causa de fragilidade identitária está na percepção do Outro como ameaça à autoestima e à identidade, situação que enseja rejeição e exclusão. E a terceira causa, por fim, reside na “herança da violência fundadora”, mencionada no tópico anterior, em sua relação com as “feridas reais e simbólicas” acumuladas nos arquivos da memória coletiva. Juntas, as três causas levam à manipulação da memória por intermédio da ideologia, compreendida pelo autor como um processo de “distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder e de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação”. Ricœur afirma, especificamente, que a ideologia assume o papel de “guardiã da identidade”, ao oferecer uma réplica simbólica às causas da fragilidade apontadas, assegurando, assim, alguma estabilidade ao sujeito. A memória coletiva é incorporada a este quadro por

meio da função narrativa: “como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação” (RICŒUR, 2007, p. 98). Neste quadro, a manipulação da memória e do esquecimento situa-se no caráter necessariamente seletivo da narrativa (no sentido da impossibilidade de narração de todos os acontecimentos). Para o autor, “a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece”, pois “pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela” (Idem, p. 455).

O perigo ideológico, aponta Ricœur, está no manejo da história autorizada ou imposta, isto é, da história oficial. Nela:

O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos. (Idem, p. 455)

A nosso ver, as ideias desenvolvidas por Ricœur aplicam-se perfeitamente aos (mal-)entendidos envolvendo a expressão “democracia racial” atrelada à identidade nacional brasileira. Tomamos como base, para este artigo, a abordagem sociológica desenvolvida por Antonio Sérgio Alfredo Guimarães no livro “Racismo e antirracismo no Brasil” (2009), voltado a compreender a lógica do racismo brasileiro a partir da formação de nossa identidade nacional.

Guimarães ressalta o caráter assimilacionista (verificável, por exemplo, na metáfora do rio, presente no mito das “Três Raças”) e universalista do modo brasileiro de se identificar, cuja contrapartida é a negação absoluta de todas as diferenças, avaliadas como negativas, já que o ideal, explícito ou não, é o da homogeneidade cultural (2009, p. 52). O autor situa também o racismo “à brasileira” na história, ao identificar, em um primeiro momento de formação de nossa nacionalidade, o pensamento racista “científico”, desenvolvido a partir

das ideias europeias de superioridade branca, suprimidas, porém, duas de suas premissas fundamentais: o caráter inato das diferenças raciais e a degenerescência proveniente da mistura racial:

“A ideia de ‘embranquecimento’ foi elaborada por um orgulho nacional ferido, assaltado por dúvidas e desconfianças a respeito do seu gênio industrial, econômico e civilizatório. Foi, antes de tudo, uma maneira de racionalizar os sentimentos de inferioridade racial e cultural instilados pelo racismo científico e pelo determinismo geográfico do século XIX”.

A mutação do racismo brasileiro ocorreu com o mito fundador de uma nova nacionalidade, desenvolvido por Gilberto Freyre no contexto do Estado Novo, a partir da introdução do conceito antropológico de cultura e da valorização da mestiçagem e da contribuição dos povos indígenas e africanos à civilização brasileira. A questão é que, neste mito fundador, a negação da existência de “raças” (no sentido biológico do termo) fundiu-se à política de negação do racismo, como fenômeno social (GUIMARÃES, 2009, p. 65).

Para a compreensão do fenômeno brasileiro, é fundamental o entendimento de que antirracismo e antirracismo são posições diferentes. Racismo, segundo o autor, denota: a) uma concepção de raças biológicas (racialismo); b) uma atitude moral em tratar de modo diferente membros de diferentes raças; e c) uma posição estrutural de desigualdade social entre raças (o que se convencionou chamar de racismo estrutural). “Ora, é claro que a negação da existência das raças pode subsistir, *pari passu*, com o tratamento discriminatório e com a reprodução da desigualdade social entre as raças, desde que se encontre um tropo para as raças. Foi o que aconteceu no Brasil” (GUIMARÃES, 2009, p. 66). Aqui, com efeito, o racismo se perpetua “por meio de restrições fatuais da cidadania, por meio da imposição de distâncias sociais criadas por diferenças enormes de renda e de educação, por meio de desigualdades sociais que separam brancos de negros, ricos de pobres, nordestinos de sulistas” (Idem, p. 59).

Na sociologia brasileira, as pesquisas de mobilidade social desenvolvidas na esteira dos trabalhos de Florestan Fernandes, Roger Bastide, Nelson do Valle Silva e Carlos Haselbalg, dentre outros, demonstram que as

desigualdades sociais no Brasil possuem inequívoco componente racial e revelam a persistência de uma ordem social oligárquica, na qual a *raça*, isto é, a *cor*, o *status* e a classe estão intimamente ligados, formando uma pigmentocracia. Nela, “aqueles que apresentam graus variados de mestiçagem podem usufruir, de acordo com seu grau de brancura (tanto cromática quanto cultural, posto que ‘branco’ é um símbolo de ‘europeidade’), alguns dos privilégios reservados aos brancos” (Idem, p. 51).

Em consequência deste racismo antirracista, “à brasileira”, as narrativas de memória oficial, formadoras da identidade nacional a partir da primeira metade do século 20, tendem a selecionar e a enfatizar acontecimentos que confirmam o valor da mestiçagem (“a mulata é a tal”) e a convivência harmoniosa entre todos os brasileiros, revelados em manifestações nacionais “típicas”, como o samba, o futebol, a feijoada e o “jeitinho”. Tendem, por outro lado, a ocultar ou desprezar narrativas que enfatizem de algum modo a heterogeneidade populacional, a diversidade cultural e a desigualdade racial. Fatos traumáticos da história, como por exemplo aqueles relacionados à escravidão e ao tratamento dispensado à população negra desde a Abolição, permaneceram de fora das narrativas oficiais. Mais grave ainda, é o desapossamento dos negros de seu poder originário de narrarem a si mesmos, tal como descrito por Paul Ricœur. Trata-se, no Brasil, do silenciamento imposto à memória coletiva e às práticas culturais de afro-brasileiros (e dos povos indígenas), historicamente privados dos meios para contarem suas próprias narrativas.

“O defeito dessa unidade imaginária não seria – questiona o filósofo - o de apagar da memória oficial os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, de condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã?” (RICŒUR, 2007, p. 462). Parece que sim.

Enquanto isso, o Cais do Valongo, como lugar de memória da escravidão, permanece literalmente às escuras, pois a iluminação pública atualmente instalada não aponta para o sítio, mas para a rua ao lado, onde trafegam automóveis e ônibus. Padece, ainda, de constantes alagamentos

decorrentes das chuvas, e da falta de investimentos públicos na promoção de seu valor histórico e cultural. Enxergamos, aqui, a “obscura vontade de não se informar”, um “não-querer-saber, essa forma ambígua, ativa tanto quanto passiva, de esquecimento”, de que fala Ricœur.

O Valongo, assim, representa um caso de abuso da memória (e do esquecimento), ligado à ideologia da democracia racial como mito/narrativa fundadora da identidade (frágil) do povo brasileiro. No mito, a democracia e a igualdade raciais não são definidos como objetivos sociais a serem perseguidos, mas como uma falsa representação, inquestionável, imutável e homogênea da identidade nacional.

### **Nível ético-político: a luta pelo não-esquecimento.**

Neste nível de análise, Ricœur relaciona o preceito normativo contido na exortação “você se lembrará” / “você não esquecerá” com o manejo da ideia de justiça. O dever de memória, para ele, é o dever de fazer justiça, pela lembrança, de *um outro que não o si* (2007, p. 101). Mantemos, com esse outro, uma dívida que não se confunde, para o autor, com o conceito de culpabilidade (“somos devedores de parte do que somos aos que nos precederam”). Pagar a dívida é, assim, “submeter a herança a inventário” (idem, *ibidem*).

Neste acerto de contas, afirma, a prioridade moral cabe às “vítimas outras, que não nós”. Haveria, aqui, duas formas de abuso para Ricœur: a obsessão/frenesi das comemorações como tentativa de exorcismo de traumas históricos e seu oposto, a *anistia* concedida aos perpetradores, no sentido de perdão conjugado ao apagamento, na memória oficial, dos crimes por eles cometidos. Uma política de “justa memória” residiria, segundo o filósofo, no difícil equilíbrio entre lembrar o mal e, pragmaticamente, buscar uma reconciliação que não seja imposta, mas sim um desejo dos envolvidos (RICŒUR, 2007, p. 462).

A reflexão de Ricœur suscita questões fundamentais para o Direito e suas instituições, constituindo a base argumentativa da ideia de justiça de

transição, entendida como o processo pelo qual sociedades democráticas lidam com as atrocidades do passado autoritário. Desenvolvida majoritariamente no contexto dos Estados latino-americanos pós-ditatoriais dos anos 1990-2000, a justiça transicional envolve quatro dimensões principais: conhecimento da verdade factual relacionada às violações de direitos humanos, resgate das memórias individuais e coletivas das vítimas, responsabilização jurídica dos perpetradores e reforma das instituições, para garantir a não-repetição das violências.

Sabidamente, a transição da ditadura militar para a democracia não foi completada. A lei de autoanistia de 1979, imposta pelo último presidente do regime, assegurou e continua assegurando (graças ao Supremo Tribunal Federal – STF que manteve a validade da lei) a impunidade de todos os agentes envolvidos em homicídios, desaparecimentos forçados, torturas e outras graves violações a direitos humanos cometidas entre 1964 e 1985. Não apenas a punição foi juridicamente impedida pelo STF, mas a própria investigação sobre os autores dos crimes e a oitiva das testemunhas, em um processo judicial contraditório. A Comissão Nacional da Verdade, por sua vez, publicou seu relatório apenas em 2014, sem dele constar testemunhos, documentos e arquivos ocultados pelas Forças Armadas e seus agentes.

Da mesma forma, não é de excesso de memória que sofre a história da escravidão e do racismo, mas sim de esquecimento comandado. Como já discutido, nessa política de esquecimento a violência racial fundadora da sociedade brasileira é disfarçada e “desracializada”, e as vozes e a contribuição da população negra são, conforme o caso, caladas, assimiladas (principalmente através do branqueamento), menosprezadas ou sub-representadas. Na narrativa canônica da Abolição, por exemplo, não há menção às revoltas de escravizados ou ao papel de abolicionistas negros do porte de Luiz Gama, José do Patrocínio e André Rebouças. Apenas muito recentemente Machado de Assis passou a ser reconhecido como escritor negro (ou não-branco) e profissionais negros passaram a ter um pouco mais de representatividade na mídia. Outros espaços de poder mantêm-se, como se sabe, quase exclusivamente reservados a homens brancos.

A meu ver, não é preciso citar muitos exemplos para constatar que a desigualdade racial no Brasil opera nas duas dimensões paradigmáticas de injustiça social de que trata a filósofa Nancy Fraser: o aspecto distributivo, referente à distribuição desigual de direitos, ônus e vantagens sociais, e o aspecto do reconhecimento, relacionado às formas de dominação cultural, invisibilidade e manifestações de desrespeito cotidiano a que estão sujeitas as pessoas negras no Brasil. O abuso do esquecimento coletivo sobre o protagonismo negro na história da Nação integra esta última dimensão de injustiça, a demandar a reavaliação das identidades desrespeitadas, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural e a transformação dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação (FRASER, 2003, p. 13).

Voltando ao Cais do Valongo, a questão que me parece fundamental a esse respeito é: qual história deve ser contada? Que memórias coletivas e personagens históricos serão ou não evocados?

Como porto de chegada de africanas e africanos traficados, o Valongo remete à escravidão e à violência. No entanto, como observa Mônica Lima, “não poucas vezes critica-se o que poderia vir a ser qualificado como um excesso de ênfase na história da escravidão ao uso da força de trabalho e ao controle sobre os escravizados, com toda sua carga de opressão e perda, em detrimento de aspectos igualmente presentes como a resistência, a luta e mesmo a capacidade de negociar e conquistar espaços de liberdade” (2018, p. 101).

À falta de um projeto museológico e de um plano de gestão para o Cais do Valongo, os debates atuais ainda giram em torno do nome de um futuro possível museu no Galpão Docas Pedro II/André Rebouças: museu da escravidão? Da diáspora africana? Afro-brasileiro?

Para além do nome do futuro equipamento cultural, concordamos com Lima, quanto ao dever da política da “justa memória” de não apenas constatar, mas discutir, no material interpretativo do Valongo, sem nenhum tom apelativo, a violência como categoria histórica intrínseca à escravidão. Esta violência produziu, ao longo de centenas de anos, ao menos 12,5 milhões de vítimas

capturadas, traficadas, vendidas e convertidas em escravas (ELTIS; DAVIDSON, 2010, p. 23). Nem de longe, porém, essa ideia implica na “concepção dos escravizados como sujeitos-objetos, transformados em mercadorias e submetidos sem reação. Não se trata dessa qualidade de vítima. Trata-se da história dos que sofreram e nos legaram essa memória. O ser vítima não significa perder a capacidade de agir e mesmo de transformar” (LIMA, 2018, p. 106).

Entre os agentes negros ligados à herança cultural do Valongo, reunidos em torno do território social da “Pequena África”, parece se configurar atualmente uma narrativa de superação do passado escravista, por intermédio da valorização do patrimônio cultural imaterial da diáspora, identificado nas festas, ranchos, cordões e rodas-de-samba que ocorrem no entorno da Pedra do Sal e da Praça da Harmonia. O Cais do Valongo mantém-se como âncora simbólica para estes agentes, sendo palco, desde 2011, de frequentes manifestações culturais e religiosas, dentre elas um ato anual, em julho, de “lavagem espiritual” do lugar, “uma celebração à ancestralidade dos afro-brasileiros, (...) um momento de reflexão quanto às contribuições dos nossos ancestrais à cultura do Brasil, um momento de luta pela reparação por tanto suor e lágrimas vertidas pelos negros escravizados”, como afirmou, em 2019, o presidente do Instituto da História e da Cultura Afro-brasileira, Pedro Paulo Nogueira<sup>10</sup>.

Na perspectiva de agentes negros do território, desenha-se assim, para o Valongo, uma política de memória coletiva próxima daquela advogada por Paul Ricœur, de justiça e de débito para com as vítimas da escravidão e seus descendentes, responsáveis pela construção material do Brasil e pela construção de boa parte daquilo que entendemos como sendo ‘tipicamente’ brasileiro (SANTOS, 2023).

No âmbito das políticas de reconhecimento, a memória do Cais do Valongo relaciona-se, deste modo, com a reconstrução da negritude a partir da herança africana, materializada no lugar de memória da chegada dos escravizados das Américas. A relação com a terra de origem, afinal, é um dos

10 <https://prefeitura.rio/rio-acontece/lavagem-do-cais-do-valongo-celebra-dois-anos-do-titulo-de-patrimonio-mundial-da-humanidade/>

elementos constitutivos das identidades diaspóricas (BUTLER, 2020, pp. 18-21), como é o caso da diáspora afro-atlântica. Vale registrar, neste passo, a necessidade de se considerar diacronicamente e de modo multifacetário a relação com a terra de origem. E notar, também, que essa “África” genericamente imaginada não tem correspondência necessária com o que se passa ou o que se passou no continente africano, nem tampouco com nenhuma unidade política, uma vez que, até 1963, quando foi fundada a Organização da Unidade Africana, inexistia estrutura política supranacional no continente. Prevalcem, no lugar, expressões artísticas e religiosas que interpretam elementos da ancestralidade como contínua experiência coletiva de discriminação e resistência, “aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do painel colonial”, como escreveu Stuart Hall. Significativo assim, é o modo como essa “África” fornece recursos de sobrevivência, histórias alternativas e as matérias-primas para retrabalhá-las como manifestações culturais híbridas e novas (HALL, 2013, p. 45).

Ao celebrar a herança dessa África imaginada em um lugar de memória sensível da escravidão, os agentes do Valongo questionam, dessa forma, as versões assimilacionistas da identidade nacional, conformadoras da democracia racial como mito de origem, e não como objetivo social a ser buscado. Buscam, com isso, o poder de narrar suas próprias histórias e a afirmação do valor do patrimônio material e imaterial da diáspora africana no Brasil.

### **Futuro do passado.**

Escreve Paul Ricoeur que, ao extrair das lembranças traumáticas seu valor exemplar, a justiça “transforma a memória em projeto, e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (2007, p. 101)<sup>11</sup>.

11 Podemos encontrar reflexão semelhante em Jacques Le Goff, para quem “a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a

É nesta ponte entre memória e justiça, passado e imperativo futuro, que encontramos o Cais do Valongo. Como lugar de memória coletiva, ele contém, a um só tempo, o recorte material de uma unidade temporal, a simbolização de um evento histórico traumático e a função de bloquear o trabalho do esquecimento (NORA, 1993, pp. 21-22). Também como lugar de memória coletiva, o Valongo sobrevive graças à vontade de lembrar, manifestada por movimentos negros e historiadores, “no silvado imprevisível de suas ramificações” (Idem, p. 22).

O dever de memória e o projeto de justiça vinculados ao Cais do Valongo referem-se, a meu ver, à demanda pelo *reconhecimento* da contribuição material e simbólica dos negros escravizados e de seus descendentes para a construção da “comunidade imaginada” nacional.

O desafio para uma política de memória comprometida com esta demanda envolve um verdadeiro *trabalho* no sentido freudiano da palavra, um processo que convida os visitantes a uma reflexão crítica sobre as consequências da escravidão e do racismo para a sociedade brasileira do presente<sup>12</sup>. Esta deveria, a meu ver, ser a preocupação principal dos futuros planos de gestão do sítio e museológico do centro de interpretação do Valongo, a ser instalado no Galpão Docas Pedro II.

Por ora, a persistência do racismo torna distante o “horizonte de uma memória apaziguada e até mesmo de um esquecimento feliz” a que se referia o filósofo (RICŒUR, 2007, p. 467). Na expressão de Saidiya Hartman, “Se esse passado não passa, é porque o futuro, o desejado, ainda não é atingível. Essa situação e esse anseio têm séculos de idade” (2021, p. 246). É neste horizonte utópico – e não na rigidez inflexível de um suposto caráter nacional - que libertação e não para a servidão dos homens” (2013, p. 437). Essa linha de pensamento, é importante registrar, também não está imune a um pensamento crítico mais recente, vindo, por exemplo de *scholars* como Saidiya Hartman. Questiona a autora: “Por que precisamos nos lembrar? A ênfase em lembrar e perlaborar o passado expõe nossos desejos insaciáveis por curativos, cura, e qualquer outra coisa que ofereça uma restauração imaculada pré-lapsariana? Ou a lembrança é uma estrada para desfazer a história? A lembrança pode potencialmente permitir uma fuga da regularidade do terror e da rotina de violência constitutiva da vida preta nos Estados Unidos? Ou será que a lembrança se tornou a única forma concebível ou viável de agência política?” (2021, p. 261).

12 Saidiya Hartman, neste ponto, alerta para o “perigo de invocações fáceis do cativo, frases de efeito sobre as milhões de vidas perdidas e simulações do passado que substituam o engajamento crítico” (2010, p. 261).

pensamos estar situada a democracia racial, entendida como objetivo de uma sociedade igualitária e culturalmente plural, tal como inscrito no art. 3º da Constituição de 1988. Nesse sentido, o Cais do Valongo pode representar não apenas um ponto de chegada, mas um ponto de partida.

## Referências Bibliográficas

BEAZLEY, Olwen; CAMERON, Christina. **Study on sites associated with recent conflicts and other negative and divisive memories**. Unesco, 2020. Disponível em: <https://whc.unesco.org/document/184961/>. Acesso em: 23 fev. 2023.

BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. **Diásporas imaginadas: Atlântico negro e histórias afro-brasileiras**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida S. (organizadoras). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2016. Edição digital.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Edição digital.

ELTIS, David; DAVIDSON, Richard. **Atlas of the Transatlantic Slave Trade**. New Haven: Yale University Press, 2010.

FRASER, Nancy. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. London, New York: Verso, 2003.

FREUD, Sigmund. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”, artigos sobre técnica e outros textos). **Obras completas**, vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). **Obras completas**, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs, 1984, p. 223-244.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **La memoria colectiva**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010. Edição digital.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

HARTMAN, Saidiya. “O Tempo da Escravidão”. In: **Revista Periódicus** n. 14, v.1. Salvador: UFBA, nov.2020-abr.2021, pp. 242-262.

LACAPRA, Dominick. **Representing the Holocaust: history, theory, trauma**. Ithaca, London: Cornell University Press, 1994. Edição digital.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

LIMA, Tânia; SENE, Gláucia M.; SOUZA, Marcos André T. de. “Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX”. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 299-391, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/119850>. Acesso em: 23 fev. 2023.

NORA, Pierre. “Entre a memória e a história: a problemática dos lugares”. São Paulo: **Projeto História** PUC-SP, nº 10, dez. 1993.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

SOARES, Carlos Eugênio L. Verbete “Valongo” em SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio dos S. (Organizadores). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. “Que memória da escravidão queremos?”. In: **Deutsche Welle**, edição digital de 09 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/que-mem%C3%B3ria-da-escravid%C3%A3o-queremos/a-64654182>.

SOUZA, Mônica de L. “História, patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro”. In: **Outros Tempos**, vol. 15, n. 26, pp. 98-111, 2018.

SUIAMA, Sergio G. “Atuais desafios de gestão do sítio arqueológico do Cais do Valongo. In: Soares, Inês V. P.; Cureau, Sandra (Orgs.). **Bens culturais e direitos humanos**. 2ª ed. São Paulo: Edições Sesc, 2019, pp. 249-266.

UNESCO, COMITÊ DO PATRIMÔNIO MUNDIAL. Decisão 41COM 8B.35, referente à inscrição do sítio arqueológico do Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/1548/>, 2017. Acesso em: 23 fev. 2023.