

Caminhos Atlânticos: memória, patrimônio e os africanos no tráfico de escravizados

Atlantic Paths: memory, heritage and africans in the slave trade

Enviado em: 12 -11-2025

Aceito em: 08-06-2026

Moisés Correa da Silva¹
Silmara Santos²

Resumo

O artigo analisa as formas de inscrição da memória da escravização atlântica em dois patrimônios situados em margens distintas do oceano: o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, e a Porta do Não Retorno, em Uidá, no Benim. Partindo dos debates sobre memória, patrimônio e territorialidade, investiga-se como esses lugares articulam dimensões materiais e imateriais na produção de narrativas sobre a escravidão e suas heranças. A análise fundamenta-se no Dossiê de Tombamento do Cais do Valongo, elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), e na interpretação proposta por Achille Zohoun acerca da Porta do Não Retorno. Ao aproximar esses dois casos, argumenta-se que os patrimônios da escravização constituem vestígios de um passado traumático e operam como espaços de disputa simbólica, reconhecimento histórico e elaboração de memórias coletivas. Defende-se que tais lugares integram um “vocabulário atlântico”, entendido como um conjunto de linguagens, práticas e significados produzidos por africanos e afrodescendentes ao longo das experiências diaspóricas, permitindo compreender os patrimônios da escravização como territórios vivos de memória, agência e produção de conhecimento.

Palavras-chave: Cais do Valongo; Porta do Não Retorno; patrimônio;

¹ Historiador, curador e doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua nas áreas de História da África, cultura material, memória, patrimônio, museologia, Educação Patrimonial e Educação em Museus. Desenvolve pesquisas sobre África, coleções africanas, museus e experiências museológicas africanas e afro-diaspóricas, circulação de elementos materiais e artísticos e produção de narrativas em instituições culturais. Atualmente, está vinculado como consultor ao “Projeto Museu Nacional Vive” (Museu Nacional/UFRJ) e como professor substituto no Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9384-0717>. E-mail: moisesconfonseca@gmail.com.

² Doutora em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Mestra em Educação e Graduada em Letras – Português/Inglês pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Tutora no Curso de Especialização em Gestão Escolar pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua nas áreas de Educação, relações de gênero, desigualdade social, raça e etnia. Professora em efetivo exercício na rede privada. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2300-0348>. E-mail: silmarasantos93@gmail.com.

Abstract

This article analyzes the ways in which the memory of Atlantic enslavement is inscribed in two heritage sites located on opposite shores of the ocean: the Valongo Wharf, in Rio de Janeiro, Brazil, and the Door of No Return, in Ouidah, Benin. Drawing on debates surrounding memory, heritage, and territoriality, it examines how these sites articulate material and immaterial dimensions in the production of narratives about slavery and its legacies. The analysis is based on the Valongo Wharf Heritage Listing Dossier, prepared by the Brazilian National Institute of Historic and Artistic Heritage (IPHAN), and on Achille Mbembe's interpretation of the Door of No Return. By bringing these two cases into dialogue, the article argues that the heritage of enslavement constitutes both a trace of a traumatic past and a space for symbolic dispute, historical recognition, and the construction of collective memories. It contends that these sites are part of an "Atlantic vocabulary," understood as a set of languages, practices, and meanings produced by Africans and Afro-descendants throughout diasporic experiences, allowing the heritage of enslavement to be understood as a living territory of memory, agency, and knowledge production.

Keywords: Valongo Wharf; Door of No Return; heritage

Pelas margens atlânticas: memória, território e patrimônio africanos e afrodiaspóricos

Entre as margens africanas e americanas do Atlântico, a memória da escravização permanece inscrita em territórios, monumentos e paisagens que desafiam o esquecimento. Portos, fortalezas, mercados e memoriais constituem vestígios materiais de uma das experiências mais violentas da história moderna. Contudo, esses elementos também se configuram como espaços de reivindicação política, disputas de memória e elaboração coletiva do passado. Nas últimas décadas, esses lugares passaram a ocupar posição central nos debates sobre memória, patrimônio, reparação histórica e heranças africanas e afrodiaspóricas. Compreender como tais patrimônios são produzidos, apropriados e ressignificados torna-se fundamental para analisar os modos pelos quais diferentes sociedades enfrentam os legados do tráfico atlântico de africanos escravizados.

Os lugares de memória, longe de serem depósitos cristalizados do passado, são espaços de constante reelaboração, atravessados por disputas, silenciamentos e reapropriações (Nora, 1993). Mais do que marcos edificadas, constituem processos complexos de fabricação das lembranças, que se atualizam segundo os usos sociais e políticos do passado no presente. Ao situar a análise na interface entre memória e narrativa, o discurso emerge não apenas como fonte, mas como território simbólico, no

qual se produzem significados e identidades. É precisamente no chão dessas construções que se torna possível compreender como se dão os usos públicos da história e da memória.

O tráfico atlântico de africanos escravizados — o maior deslocamento forçado da história, ocorrido entre os séculos XVI e XIX — constitui-se como núcleo de tais disputas, tensionando simultaneamente os campos da memória e do patrimônio. Por sua magnitude, violência e reverberações, o tráfico inscreveu-se em arenas que extrapolam a historiografia acadêmica, reverberando nas lutas dos movimentos negros, nas políticas de reparação empreendidas por alguns Estados, bem como nas práticas antirracistas que atravessam os diversos espaços atlânticos configurados pela diáspora (Souza, 2006). Nesses contextos, o que está em jogo é a evocação do passado e a delimitação de quais passados serão legitimados como referência identitária.

A memória, nesse sentido, atua como água subterrânea que insiste em jorrar, mesmo quando se tenta contê-la. É força fluida e persistente, que pode tanto ser silenciada quanto convertida em fundamento da identidade coletiva. No Brasil, essa dinâmica inscreveu-se em conflitos permanentes, diante de projetos de embranquecimento e de apagamento das heranças africanas que, desde a Primeira República, atravessaram o século XX e ainda ressoam nos discursos contemporâneos da extrema direita.

Ao tomarmos o Atlântico como “espaço negro” (Gilroy, 2001), nos aproximamos de uma dimensão que é simultaneamente material e imaterial, em que corpos, culturas e memórias se entrelaçam. Nesse ponto, é fundamental mobilizar a reflexão de Milton Santos (2005) acerca do território como categoria viva, não como mero suporte físico, mas como espaço em que se articulam materialidade e relações sociais, dissolvendo a dicotomia clássica entre o tangível e o intangível. Tal concepção ecoa nas discussões de Mario Fundarò, Rubens Alves da Silva e Vanilza Jacundino Rodrigues (2007), que ao tratarem da “imaterialidade do material”, evidenciam como os bens patrimoniais podem ser compreendidos apenas na dimensão física, e em sentido duplo, pelas camadas de significados e práticas que os constituem.

A partir disso, o patrimônio cultural deve ser pensado como campo de interações simbólicas e subjetivas, em diálogo com José Reginaldo Gonçalves (2005), que enfatiza sua condição de espaço público e de produção de cultura subjetiva. Do mesmo modo, Luiz Araújo (2021, p. 34) nos lembra que os monumentos são mais do que matéria; são condensações de afetos, de políticas da memória e de disputas pelo sentido do passado – quando estamos diante de patrimônios sensíveis.

Este texto, portanto, se propõe a analisar dois lugares de memória, que situados em margens distintas do Atlântico condensam materialidades, territorialidades e sensibilidades: o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro e a Porta do Não Retorno, em Uidá (Benin). Trata-se de pensar não apenas como esses sítios se erguem como patrimônios materiais. Consideramos ir além, pensando em como se configuram como territórios de memória e identidade, espaços de disputa e de afirmação em meio ao legado do tráfico atlântico.

Isso ocorreu não somente nas Américas, mas igualmente na África. Apesar de Gilroy (2001) privilegiar em seus estudos a parte americana da diáspora, a outra margem do Atlântico também foi atravessada por transformações profundas. Modificadas pelas correntes do comércio de homens e mulheres escravizados, as águas oceânicas carregaram em si os traços de uma experiência histórica que, ao mesmo tempo, unificou e fragmentou territórios, dissolvendo fronteiras fixas e instituindo novas territorialidades. Robin Law e Kristin Mann (1999) enfatizaram a elaboração dessas comunidades por meio de um movimento constante de vai e vem destacando a complexidade das “micro diásporas” (Parés, 2016), que atestam a pluralidade de conexões entre África e Américas. Assumir essa posição implica também compreender o caráter político da memória ao afirmar não apenas a dor e a violência do tráfico. Trazemos, assim, as contribuições dos povos africanos, seus saberes, práticas e desdobramentos, que se inscrevem tanto nas múltiplas diásporas quanto nos próprios territórios africanos.

As estratégias de construção da memória navegaram, por muito tempo, no sentido da constatação objetiva formulada por Gilroy (2001) ao lançar a noção de “Atlântico negro”. O enfoque recaiu sobre trocas e processos históricos do tráfico atlântico, permitindo perceber a brutalidade da violência e a vitalidade das dinâmicas e realizações culturais produzidas no interior da diáspora. Nesse sentido, a memória deixa de ser mero registro do trauma e se converte em ferramenta crítica para compreender a agência histórica de sujeitos africanos e afrodescendentes.

Entretanto, como a memória se constitui sempre em relação a uma sociedade que a produz e a um tempo que a molda, os termos de Gilroy também nos ajudam a perceber a diversidade atlântica e a reconhecer que sua herança maior talvez seja a afirmação de uma cartografia inédita: um oceano pensado a partir do Sul. Trata-se de uma conexão rizomática cujos fluxos se encontram e se transformam em rio, permitindo que vejamos os espaços em disputa e as culturas diaspóricas em emergência como contrafluxo à ideia de que apenas os europeus dinamizaram o Atlântico.

Reconstruir a memória a partir do Sul tornou-se, então, exercício intelectual e político, sobretudo a partir das independências africanas nas décadas de 1960 e 1970. É nesse contexto que as histórias nacionais buscavam inscrever-se a partir das próprias palavras em um gesto que, conforme Ki-Zerbo (2010), constitui a base de uma agência africana do passado. Assim, a memória se reelabora e se projeta, assumindo diferentes roupagens de acordo com as disputas que atravessam o tempo histórico — seja nos nacionalismos africanos do século XX, seja nas agendas transnacionais de reconhecimento e reparação.

No Brasil, a relação com o Atlântico foi sistemática desde o período do tráfico, alcançando seu maior volume no início do século XIX (Karasch, 2000). Apagar a memória desse processo foi um gesto reiterado pelo Estado: da queima de documentos ordenada por Rui Barbosa nos primeiros anos da República às políticas contemporâneas de genocídio da população negra (Souza, 2018). Esse esquecimento programado revela não apenas um silenciamento da história, mas uma disputa sobre os próprios territórios da memória. Aqui, a noção de território, como sugere Milton Santos (2005), não se reduz ao espaço físico. Ela deve ser compreendida como instância de relações sociais, materiais e simbólicas. Assim, pensar a memória da escravidão é pensar como esses territórios foram configurados e reconfigurados pelas experiências da diáspora e pelas tentativas de apagamento.

Nesse cenário, os espaços de memória no Brasil foram calcados na noção de ancestralidade, cuja força se manifesta especialmente nas religiões de matriz africana. Sob a inspiração iorubana, evocada por Gilroy (2001), compreendemos os terreiros como territórios sociais fluidos, assentados em uma dimensão imaterial de crenças e práticas que fundam identidades e coletividades. As águas, energizadas por divindades como Osùn e Yemanjá, desenham uma outra geografia da memória: não apenas física, mas simbólica, não apenas material, mas impregnada da imaterialidade que estrutura a vida. Como defendem Fundarò, Rubens Alves da Silva e Vanilza Jacundino (2007), o material e o imaterial não se dissociam. Eles se enredam na construção do patrimônio. Nesse sentido, terreiros, cais e portos tornam-se lugares de inscrição da memória atlântica, onde pedra e rito, matéria e afeto, se amalgamam.

A materialidade da memória, quando pensada sob o crivo do conhecimento eurocêntrico, revela-se como espaço de silenciamentos (Trouillot, 2016). Como lembra Cida Bento (2022), não basta reconhecer a importância da história: é preciso revisitar a memória histórica, compreender como ela organiza o presente e como se estrutura a partir das escolhas de lembrança e esquecimento. Se, como ela aponta, as sociedades

decidem o que recordar e o que relegar ao esquecimento, esse processo é parte do pacto da branquitude, que se exime de responsabilização pelos danos infligidos ao povo negro e pelas representações violentas de seus corpos. Essa “amnésia coletiva” não é uma lacuna inocente, mas um ato político que define os limites do visível e do narrável.

Ao mesmo tempo, a memória é também espaço de ressentimento, campo em que a dor se reinscreve como sentimento histórico. Pierre Ansart (2022) ressalta que o ressentimento difere da raiva, porque não se trata de uma reação explosiva, e sim de uma temporalidade persistente, intimamente ligada às lembranças dolorosas. Trata-se de uma relação com o tempo que permite pensar uma “história dos sentimentos”, onde memória e emoção não se apartam, mas se constroem mutuamente.

Debray (2000) ressalta que a memória integra o conjunto que denomina de “memória social”. Independentes dos registros, estes possibilitam que a cultura se desenvolva, guardam uma memória que é de um coletivo. Nesse sentido, o Cais do Valongo e a Porta do Não Retorno configuram como elementos que dizem de uma memória que é de um povo, de uma história que nos constitui enquanto povo, que enraizou e estruturou a nossa sociedade, guardam um pouco dos que foram e dos que aqui estão.

As contribuições africanas na diáspora expressam-se sobretudo na dimensão imaterial. Paradoxalmente, aquilo que se busca apagar é o que mais persiste: a música, a oralidade, os cultos afrodescendentes, que, conforme enfatizou Gilroy (2001), constituem capítulos centrais de uma memória forjada no Atlântico. Os ataques aos terreiros e aos instrumentos não são apenas práticas repressivas. Vemos, portanto, tentativas de destruir os territórios simbólicos em que se alimentam experiências, resistências e usos políticos das crenças. Aqui, a imaterialidade não se opõe à materialidade, mas, como sublinham Fundarò, Rubens Alves da Silva e Vanilza Jacundino Rodrigues (2007), ambas se entrelaçam: o terreiro, enquanto espaço físico, só se realiza plenamente pela imaterialidade dos ritos, narrativas e práticas que nele se desenrolam.

Nesse sentido, a memória é também experiência — experiência de pensamento, experiência de liberdade. Tal como as yabás, as águas movimentam-se em direção a um tempo que se fortalece nos itans, consolidando narrativas de resistência e continuidade. Ao trazer à tona os lugares de lembrança que se erguem a partir da imaterialidade, evidencia-se igualmente a necessidade de sua materialização em linguagem e forma compreensível ao mundo ocidental. É nesse trânsito que emergem

fortificações, monumentos e patrimônios, que condensam memórias em pedra, ao mesmo tempo em que são atravessados por fluxos de ancestralidade.

A água, como metáfora e como território, conduz-nos aos dois portos do tráfico que se tornam aqui objeto de análise: o Cais do Valongo, no Brasil, e a Porta do Não Retorno, no Benim. Esses lugares, em sua materialidade de pedra e em sua imaterialidade de dor e ancestralidade, funcionam como espelhos do Atlântico. Como argumenta Luiz Araújo (2021), a “morte feita de pedra” não é mera matéria inerte. Há, ali, condensação de afetos e subjetividades. Nesse espelhamento, a memória deixa de ser um dado fixo e torna-se prática, território em disputa, onde os limites entre material e imaterial, lembrança e esquecimento, ressentimento e resistência, se desfazem e se recriam.

Por esta constelação de fatores, trabalharemos o Cais do Valongo – dentro das conjunções realizadas pelo Dossiê de seu tombamento como patrimônio mundial pela UNESCO – e a Porta do Não Retorno – a partir das forjas introduzidas documentalmente por Achille Zohoun (2023) – como elementos centrais deste debate.

Cais do Valongo nas águas da memória

O Cais do Valongo, soterrado durante mais de um século, emerge hoje como um dos mais contundentes territórios de memória do Atlântico. Local de desembarque de africanos escravizados, situado na atual região portuária do Rio de Janeiro, foi redescoberto em 2011, no contexto das obras de revitalização urbana da cidade (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016). Esse reencontro não foi apenas arqueológico: revelou-se um choque de temporalidades, em que camadas de terra e pedra se tornaram, elas próprias, metáforas da sedimentação da memória, condensando tanto a dor quanto a ancestralidade, tanto o trauma quanto a força de sobrevivência. Como sugere o Dossiê de Tombamento, a materialidade do sítio é indissociável de sua imaterialidade simbólica, transformando-se em espaço vivo, em que o passado violento se atualiza como presença incontornável (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016).

A inscrição do Valongo como Patrimônio Mundial pela UNESCO, em 2017, reforça esse caráter. A decisão reconheceu o local como “o mais importante vestígio físico da chegada forçada de africanos escravizados no continente americano”, inscrevendo-o na cartografia global da memória da escravização atlântica (IPHAN,

Dossiê Valongo, 2016, p. 12). Ao redor das pedras do cais, foram encontrados inúmeros artefatos — contas de colar, cerâmicas, cachimbos, objetos rituais — que revelam a dimensão arqueológica de um cotidiano africano transposto para o Brasil. Esses objetos, hoje sob a guarda do LAAU/Instituto Rio Patrimônio da Humanidade, permanecem à espera de um espaço museal. Nesse sentido, como observa Gonçalves (2005), o patrimônio vai muito além de seu aspecto enquanto acervo material. Vemos construção de um espaço público de cultura subjetiva, no qual a memória coletiva se articula com sensibilidades e disputas de representação.

A fundação oficial do Valongo no fim do século XVIII, sob determinação do Segundo Marquês de Lavradio, respondia a uma lógica de gestão urbana: afastar da área central — próxima à Praça XV e à sede do Vice-Reinado — a “incômoda” presença dos desembarques. Essa transferência explicitava a tentativa de controlar os corpos africanos, transformando-os em mercadoria através de uma urbanidade específica, um verdadeiro “complexo comercial” para o tráfico (Lima, 2018). Aqui se vê, como sugeriria Milton Santos (2005, p. 256), a produção do território como instância de poder, espaço configurado não apenas por sua materialidade, mas por relações sociais e econômicas que o redefinem continuamente. Não é fortuito que Heitor dos Prazeres, no século XX, tenha nomeado a região como “Pequena África”, sublinhando a permanência de uma territorialidade negra, feita de práticas, ritmos e resistências.

O apagamento do Valongo, entretanto, foi igualmente estruturante. Após a extinção oficial do tráfico em 1831, embora a escravização ainda perdurasse no Brasil, tornou-se necessário enterrar a memória do desembarque. Em 1843, o cais foi reformado para receber a Imperatriz Teresa Cristina, esposa de D. Pedro II, ganhando revestimento e embelezamento que obliteravam sua função anterior (Lima, 2018). O gesto de recobrir com pedra o espaço de dor traduz-se em estratégia de embranquecimento: sob a monumentalidade imperial, a memória do tráfico era soterrada. Como lembra Araújo (2021, p. 43), ali não se dá somente uma ausência, mas existe a forma de silenciamento ativo, que condensa em sua própria materialidade o gesto de apagar.

Durante a República, novas camadas de esquecimento se acumularam. As reformas urbanas de Pereira Passos, que buscavam dar “ares de Paris” ao Rio de Janeiro, alargaram avenidas, remodelaram praças e afastaram ainda mais o mar do cais, promovendo aterros que distanciaram fisicamente o Valongo de sua condição portuária. O Dossiê ressalta que esse processo se deu como um “projeto republicano de nova memória”, que reposicionava a cidade em um imaginário moderno e europeu,

ao preço de obliterar sua história na empreitada do tráfico (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016, p. 45). Trata-se, portanto, de uma territorialidade em disputa: um espaço físico remodelado pelas obras e um espaço simbólico marcado pela tentativa de silenciamento.

Contudo, apesar dos soterramentos e reformas, o entorno do Valongo nunca deixou de pulsar como parte do Atlântico diaspórico. Ao longo do século XX, as práticas culturais, religiosas e musicais dos descendentes de africanos mantiveram a região viva como território de memória, ainda que negligenciado pelo poder público. A presença do cais, mesmo invisibilizado, operava como subterrâneo da cidade — uma memória latente, reemergente, que hoje se apresenta como desafio político e pedagógico. Aqui, o material e o imaterial se enredam, como assinalam Fundarò, Rubens Alves da Silva e Vanilza Jacundino (2007): não há patrimônio físico sem as camadas de experiência e subjetividade que o constituem. O Valongo, nesse sentido, é espelho do Atlântico: pedra e rito, morte e sobrevivência, apagamento e resistência.

Quando das escavações na década de 2010, o vulto adquirido pelo Cais do Valongo expôs embates latentes: tratava-se de um passado incômodo, não pactuado pelas elites brasileiras, assentadas no mito da democracia racial. O Dossiê de Tombamento destaca que o sítio, ao emergir, revelou

“um passado que se faz presente até nossos dias, por mais que se tenha procurado distorcer a história, silenciar as referências escritas, destruir documentos ou levantar novas construções sobre suas bases materiais. No Brasil, essa memória está impregnada na Língua Portuguesa falada e escrita, no relato de descendentes dos africanos escravizados, nas práticas religiosas de diversas matrizes, nas celebrações de festividades e eventos marcantes das diferentes expressões de resistência, nas práticas corporais de sentido lúdico ou guerreiro, no cancionário e na lira poética de compositores e escritores que deram novos sentidos às lembranças e narrativas e está sempre presente na luta de grupos populares desfavorecidos” (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016, p. 119).

Essa emergência não foi apenas arqueológica, mas política: recolocou em cena disputas abertas sobre quais histórias podem ou não ser lembradas, explicitando o que Trouillot (2016, p. 34) chamou de “silêncios constitutivos” da produção histórica.

A forma como o sítio se apresenta hoje foi resultado de negociações complexas entre movimento negro, intelectuais, gestores públicos e sociedade civil. O dossiê registra que o reconhecimento do Valongo como patrimônio mundial não se deu sem tensões, pois havia ali uma multiplicidade de camadas políticas e memoriais.

O Sítio Arqueológico Cais do Valongo é não só um lugar de memória do tráfico atlântico de africanos escravizados como se constitui em um espaço de manifestação da cultura afrodescendente que ali vem florescendo ao longo dos últimos dois séculos. As evidências materiais que reforçam o caráter simbólico do Cais são sinais vivos da trágica história do cativo de homens, mulheres e crianças trazidos da África e de seus descendentes. Na sua tessitura histórica, o Cais reúne aspectos que ressaltam ao mesmo tempo uma prática de desumanização e, como contrapartida, a resistência das vítimas como afirmação de sua humanidade, pela força vital da criação e da capacidade resistência da população negra que, no seu entorno, viveu e continua vivendo, e que o assume como espaço simbólico de afirmação cultural. (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016, p. 116).

Assim, a materialidade arqueológica é também território em disputa simbólica. Como lembra Milton Santos (2005, p. 257), o território é espaço de relações sociais; no Valongo, é a memória que reconfigura o lugar e o inscreve como referência incontornável do Atlântico Sul.

A disputa pela memória, portanto, não se limita ao campo acadêmico. Como bem ressalta o dossiê, deste espaço de memória em questão vai além das categorizações evidenciadas no mundo do patrimônio.

“O Sítio Arqueológico Cais do Valongo coloca-se, portanto, como o mais destacado vestígio material do tráfico de africanos escravizados no continente americano. Constitui o principal espaço em que a materialidade se condensa em memória viva, exemplo da chegada e fixação dos africanos neste lado do Atlântico.” (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016, p. 45).

Tal afirmação dialoga pujantemente com Gonçalves (2005), para quem o patrimônio cultural não é objeto estático, mas espaço público de cultura subjetiva, em que sensibilidades e representações se entrelaçam. Portanto, sentido pelos vivos – o que o coloca em um espaço de afetos que vai além da dimensão racionalizante das categorizações. O patrimônio, nesse sentido, é um sopro vital: decidir o que narrar significa decidir quem vive e quem morre na memória coletiva. Aqui, a imagem das encruzilhadas de Exu ganha relevo — a escolha de um caminho implica sempre a exclusão de outros.

É nesse ponto que Achille Mbembe (2018, p. 16) se torna fundamental. O apagamento do Valongo, suas camadas de soterramento e seus sucessivos embranquecimentos podem ser compreendidos como práticas necropolíticas. O dossiê descreve esse processo com clareza: “o cais foi sendo recoberto ao longo do tempo, como se a cidade quisesse apagar os vestígios do maior porto de chegada de africanos escravizados nas Américas” (IPHAN, Dossiê Valongo, 2016, p. 37). Essa tentativa de

silenciamento ecoa o “deixar morrer” que caracteriza a necropolítica: corpos, memórias e territórios foram condenados à invisibilidade.

Encaminhar as reflexões de Mbembe (2018) para o Valongo permite reconhecer que a disputa contemporânea é também um ato de resistência: o “deixar viver” da memória frente ao “deixar morrer” da necropolítica. Como sugere Araújo (2019, p. 152), transformar o Valongo em fonte obrigatória de conhecimento é recolocá-lo como lugar de dimensão epistemológica, capaz de interpelar tanto o passado quanto os usos políticos do presente. Nos força a pensar outros nomes para determinadas experiências históricas. Os registros negligenciados dos africanos escravizados no Brasil, muitas vezes imateriais, encontram nesse sítio arqueológico uma contraprova de pedra (Araújo, 2009), que se reabre em vida pela luta dos descendentes e pela inscrição institucional da UNESCO.

Assim, o Cais do Valongo não é apenas ruína arqueológica. É território da memória, espaço em que materialidade e imaterialidade se entrecruzam, memória e ressentimento se condensam, e em que a cidade, antes cúmplice do apagamento, é obrigada a confrontar o trauma inscrito em suas fundações.

Uma porta para um único sentido

Do outro lado do Atlântico, em Uidá, no Benim, ergue-se a Porta do Não Retorno, monumento construído para rememorar o processo de embarque de africanos escravizados rumo às Américas. Situada próxima ao litoral, nas adjacências da cidade de Uidá, a estrutura sintetiza o dinamismo atlântico que transformou a região em ponto nodal do tráfico (Verger, 2002). Para aqueles que atravessavam o Atlântico, o pórtico veio a rememorar a travessia que significava ruptura definitiva: não havia retorno.

A Porta é mais do que ruína ou memorial; é um espaço social, investido de territorialidade. Seguindo Milton Santos (2005, p. 257), podemos afirmar que o território é sempre um híbrido entre o material e o imaterial: é instância de poder e, simultaneamente, de práticas e simbolizações. No caso de Uidá, a Porta condensa uma “diferença no território” (Ratts, 2020, p. 6), na medida em que se inscreve como lugar racializado e etnicamente marcado, onde a memória do tráfico opera como fronteira simbólica entre os que partiram e os que permaneceram, entre as elites locais, os “retornados” e os descendentes dos escravizados. Assim, a territorialidade da Porta não

é apenas geográfica, mas política e afetiva, mobilizando narrativas de pertencimento e de exclusão.

A memória de Uidá se construiu sob camadas complexas. Como observa Ciarcia (2013), a narrativa atlântica que atravessa a cidade foi reelaborada pelos retornados vindos do Brasil no século XIX, que procuraram legitimar sua hegemonia política e econômica por meio da cultura “brasileira”. O patrimônio edificado, portanto, ganhou múltiplas roupagens, como já anunciara Beatriz Nascimento (2007) com sua noção de “transatlanticidade”: o espaço atlântico é feito de paradoxos, pois leva e traz, mas nunca devolve o mesmo sujeito ou a mesma cultura. Hartman (2021) reforça esse paradoxo ao lembrar que as águas trazem de volta e não devolvem aqueles que partiram — devolvem, antes, corpos e subjetividades transformadas pelo exílio e pela violência.

Nessa dinâmica, a Porta do Não Retorno torna-se símbolo de um fluxo e refluxo atlântico (Verger, 2002): ela envia e também recebe, inscrevendo-se em redes de circulação de costumes, práticas religiosas e instrumentos políticos, especialmente com as conexões da Bahia oitocentista. Trata-se de uma territorialidade atlântica em movimento, em que a pedra monumental não encerra o fluxo, mas o ressignifica.

Ao mesmo tempo, o monumento funciona como dispositivo estatal. Como aponta Zohoun (2023, p. 264), as narrativas sobre a Porta foram apropriadas na construção da identidade nacional beninense após a independência de 1960. Nesse processo, a memória do tráfico se tornou ao mesmo tempo denúncia de uma violência histórica e recurso para a afirmação política do novo Estado. A monumentalização, nesse sentido, não é neutra: “les monuments matérialisent la conscience commune et sociétale d’une histoire de souffrances” (Zohoun, 2023, p. 262). A Porta é lugar de memória política e de disputas — entre o esquecimento colonial, as exigências do turismo, os usos governamentais e as reivindicações comunitárias.

Não é fortuito que, a partir dos anos 1980, o monumento tenha sido cada vez mais inserido em discursos internacionais de direitos humanos, como observa Ciarcia (2013). A memória local se conecta, assim, a agendas globais, convertendo a Porta em ponto de convergência entre história, turismo e ativismo. Nessa medida, ela dialoga com o Cais do Valongo: ambos se tornaram patrimônios que, ao invés de apenas comemorar, denunciam e são ativados com propriedades turísticas e econômicas.

Assim, a Porta do Não Retorno é passagem e território de memória — espaço em que materialidade monumental e imaterialidade do trauma se encontram; onde o passado é disputado e reinscrito nas tramas da nacionalidade e nas práticas globais de lembrança.

Se o Cais do Valongo se impõe como território escavado no coração do Rio de Janeiro, a Porta do Não Retorno em Uidá constitui-se como monumentalidade erguida para reconciliar o passado no espaço atlântico. Zohoun é incisivo ao afirmar que “la Porte du non-retour en est l’expression physique; elle s’offre en autel de réconciliation. Cette dimension de la mémoire collective n’avait pas de présence physique jusqu’à sa conception plastique en 1995” (Zohoun, 2023, p. 267)³. A materialização da memória, até então sustentada sobretudo por narrativas orais e práticas culturais, ganha corpo em pedra e bronze, projetando-se no território como um marco visível de dor e de resistência.

A leitura territorial, aqui, é incontornável. Milton Santos (2005, p. 260) nos lembra que o território é “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações”. Nesse sentido, a Porta condensa o objeto físico – monumental, edificado – e as ações sociais, políticas e culturais que a produzem e ressignificam. Para Alex Ratts (2020, p. 7), é no território que a diferença se inscreve: a marca racial e étnica do tráfico, as hierarquias entre descendentes de escravizados, elites locais e retornados, e as narrativas estatais de nacionalidade fazem da Porta um espaço de territorialidade ambígua e provocativa.

A monumentalização da escravização, como enfatiza Zohoun, é mais do que memória “Ces monuments matérialisent la conscience commune et sociétale d’une histoire de souffrances. Ils sont le symbole public et politique du partage de cet héritage douloureux entre descendants des victimes et profiteurs de l’esclavage” (Zohoun, 2023, p. 262)⁴. O monumento é, portanto, símbolo público e político, transformando o trauma em patrimônio, sem neutralizar suas contradições. Ele revela uma territorialidade da memória em que o espaço urbano se torna palco de confrontos entre lembrar e esquecer, entre reconciliar e denunciar.

Nesse processo, a noção de “transatlanticidade” de Beatriz Nascimento (2007) se adensa: a Porta é passagem sem volta, ponto de refluxo, onde retornados brasileiros e elites locais redefiniram hegemonias. É território marcado pela diferença (Ratts, 2020), onde a monumentalidade dialoga com as práticas sociais que fazem da memória um

3 Tradução: “A Porta do Não Retorno é sua expressão física; ela está ausente no momento da reconciliação. Essa dimensão da memória coletiva não precede a presença física do projeto artístico em 1995” (tradução nossa).

4 “Esses monumentos representam a consciência coletiva de uma história de sofrimento. São o símbolo público e político da partilha desse legado doloroso entre os descendentes das vítimas e aqueles que lucraram com a escravidão” (Tradução nossa).

campo de poder. A imaterialidade do trauma ganha forma concreta, ao mesmo tempo em que permanece atravessada por disputas políticas e afetivas.

Por fim, é preciso observar como a Porta foi integrada a projetos culturais e turísticos. Como observa Zohoun,

“autour de l’emblématique monument de la Porte du non-retour va se tisser un complexe comprenant un espace vodun pour pratiquer les religions endogènes et diverses manifestations culturelles; des ‘jardins du souvenir’ [...] et la reconstitution historique d’un bateau négrier” (Zohoun, 2023, p. 270)⁵.

O espaço torna-se assim um território multifuncional: local de memória, centro religioso, parque cultural e atrativo turístico. Essa multiplicidade de usos recoloca a Porta em um circuito global de turismo da memória, ao mesmo tempo em que mantém vínculos com territorialidades locais, sobretudo religiosas.

Nesse emaranhado, o monumento não se limita a ser ruína petrificada; é território vivo, onde o material e o imaterial, o local e o global, o político e o turístico se entrecruzam. Tal como o Valongo, a Porta não apenas recorda — ela interroga, tensiona e reinscreve o Atlântico Sul no coração das disputas contemporâneas pela memória e pelo território.

Reflexões acerca das evocações e limites dos lugares de memória do tráfico de escravizados

Lugares conectados pelo Atlântico: assim podemos compreender tanto o Cais do Valongo quanto a Porta do Não Retorno, pontos nodais de uma rede em que o oceano funciona como território líquido de violência e de criação. As correntes marítimas que transportaram corpos escravizados também transportaram memórias, e no presente, como evidenciado na Conferência de Durban (2001), tornaram-se linhas de força para a construção de agendas pedagógicas, políticas e culturais da diáspora africana. Ao se tornarem patrimônios, Valongo e Porta erguem-se como territórios de

5 “Em torno do icônico monumento Portão do Não Retorno, será desenvolvido um complexo, incluindo um espaço Vodun para a prática de religiões indígenas e vários eventos culturais; ‘jardins da memória’ [...] e a reconstrução histórica de um navio negreiro” (Tradução nossa).

memória rizomática e plural, onde o material e o imaterial se entrelaçam em uma dialética constante (Zohoun, 2023).

É nesse contexto que se forja um “vocabulário atlântico”, conjunto de categorias, metáforas e práticas que emergem tanto da violência quanto da sobrevivência. Como sugere Milton Santos (2005), o território não é apenas suporte físico. Trata-se da combinação de objetos e ações que se inscrevem nele; e como propõe Ratts (2020, p. 8), é no território que a diferença se produz e se explicita, tornando-se espaço de tensão racializada. Esse vocabulário não é neutro: ele nasce da tentativa de nomear, classificar e domesticar o africano escravizado e o esforço dos próprios africanos e de suas comunidades em reinscrever seus saberes e modos de existir de maneira complexificada.

As narrativas atlânticas, assim, não se reduzem à dor. Como lembra Lima (2018), os embarques e desembarques foram também espaços de criação, de resistência e de reinvenção. Gilroy (2001) denominou esse processo de “Atlântico Negro”: uma formação cultural que se recusa a ser fixada nas fronteiras nacionais, mas que opera como ponto nevrálgico, articulando corpos, músicas, religiões e práticas políticas. Beatriz Nascimento (2007), ao falar em “transatlanticidade”, reforça que esse movimento é paradoxal: leva e traz, mas nunca retorna ao mesmo ponto. A Porta do Não Retorno, nesse sentido, é o paradoxo petrificado — passagem sem volta, que simboliza também refluxos e ressignificações.

O “vocabulário atlântico” não foi apenas imposto; ele foi também inventado pelos africanos. Paulin Hountondji (2008) nos adverte que pensar os conhecimentos africanos requer fazê-lo “com” os africanos, reconhecendo que eles participaram ativamente da construção de epistemologias, linguagens e instituições que marcaram tanto a África quanto as Américas. Seus corpos, seus trabalhos, suas cosmologias são eles mesmos palavras que atravessaram o oceano, constituindo aquilo que podemos chamar de “comunidades atlânticas”. Nesse sentido, a memória e o patrimônio são registros do passado e suportes de epistemologias que desafiam leituras coloniais e eurocêntricas.

É por isso que, como aponta Zohoun (2023), a monumentalização do tráfico em lugares como a Porta materializa “une conscience commune et sociétale d’une histoire de souffrances”. Esses monumentos operam como símbolos públicos e políticos de partilha de um legado doloroso, e agem como dispositivos de poder, seja para a afirmação do Estado nacional (no caso do Benim pós-independência), seja para a legitimação de políticas de patrimônio e turismo. Ao mesmo tempo, são territórios de resistência, onde memórias subalternizadas se inscrevem e se projetam no presente.

Assim, falar em “vocabulário atlântico” é reconhecer que os lugares de herança, como Valongo e a Porta do Não Retorno, carregam os corpos, as culturas e as palavras dos africanos escravizados, além dos projetos antagônicos que os tentaram silenciar. O desafio é epistemológico: como lembra Hartman (2021), a memória africana pode ser pensada a partir de questionamentos aos seus próprios arquivos, de suas próprias práticas, e não apenas dos dispositivos coloniais que a quiseram domesticar. A forja desse vocabulário, portanto, é tensionada entre a violência e a criação, entre a domesticação e a resistência.

O conceito de “vocabulário atlântico”, proposto neste artigo, busca evidenciar que as experiências produzidas em torno da escravização são mais do que categorias para pensarmos as dinâmicas econômicas ou os deslocamentos populacionais que marcaram a formação do mundo atlântico. Trata-se de reconhecer a constituição de linguagens, práticas, memórias e formas de conhecimento elaboradas por sujeitos e sujeitas africanos e afrodescendentes que, apesar da violência do tráfico, produziram sentidos duradouros para a experiência histórica. Nesse contexto, o Cais do Valongo e a Porta do Não Retorno podem ser compreendidos como expressões materiais desse vocabulário, na medida em que condensam disputas de memória, experiências de resistência e processos contínuos de ressignificação do passado. Mais do que testemunhos da violência, esses patrimônios revelam a permanência de formas africanas e afrodiaspóricas de interpretar, narrar e disputar os sentidos da história.

Entre as memórias e os futuros: desafios dos dispositivos patrimoniais africanos e afrodiaspóricos

Considerar o Cais do Valongo e a Porta do Não Retorno como patrimônios da escravização atlântica implica ultrapassar a compreensão desses espaços como simples marcos comemorativos de um passado que se encontra estanque nos imaginários sociais, nas políticas institucionais e nas memórias acerca do processo histórico em questão. Ambos revelam que a memória da escravização permanece atravessando o presente. Ela mobiliza disputas sobre pertencimento, reconhecimento e legitimidade histórica. Não se trata apenas de lembrar aqueles que foram submetidos à violência do tráfico. Estamos diante da possibilidade de compreender como os sentidos produzidos em torno dessa experiência continuam estruturando relações sociais,

políticas públicas e formas de representação das populações africanas e dos afrodescendentes.

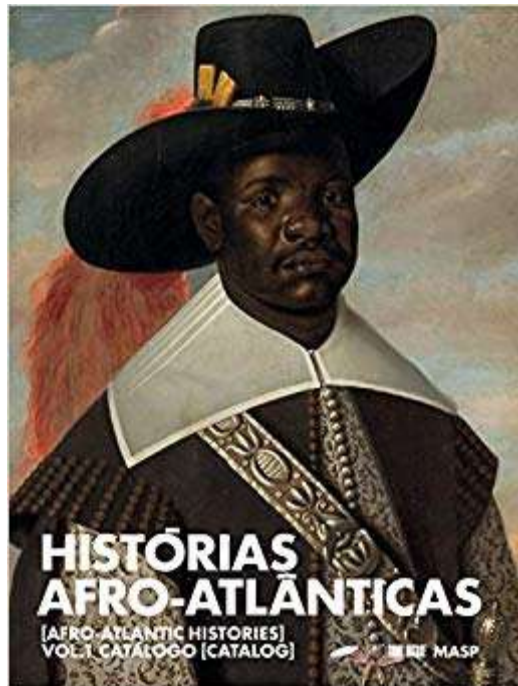
Os lugares de memória analisados evidenciam que a preservação patrimonial não pode ser reduzida à conservação material dos vestígios históricos. Sua potência reside justamente na capacidade de provocar questionamentos sobre os processos que produziram silenciamentos, apagamentos e desigualdades que ainda persistem – e que isto se imbrica em um ponto nevrálgico acerca deste debate que construímos aqui. Nesse sentido, patrimônio e memória assumem uma dimensão ética e política, tornando-se instrumentos de enfrentamento das heranças da escravização e do racismo, em uma dimensão relacional entre passado e futuro.

Ao mesmo tempo, esses espaços demonstram que a experiência atlântica não cabe exclusivamente a partir da violência que a constituiu. Se o tráfico produziu deslocamentos forçados e rupturas profundas, também deu origem a formas complexas de criação cultural, elaboração de pertencimentos e construção de conhecimentos que continuam moldando sociedades em diferentes margens do Atlântico. Reconhecer essa dimensão não vai na direção de atenuar a brutalidade da escravidão. Intentamos, com isso, compreender que os sujeitos e sujeitas africanos e afrodiaspóricos foram agentes ativos na produção de mundos, memórias e linguagens que sobreviveram às tentativas de apagamento.

Talvez o maior desafio colocado por esses patrimônios seja justamente o de deslocar o olhar, tensionar o vocabulário, construir éticas relacionais que conjuguem patrimônio, memória e projetos de reparação/rompimentos. Em vez de concebê-los apenas como testemunhos de uma tragédia histórica, é necessário reconhecê-los como territórios vivos de produção de conhecimento, capazes de reposicionar experiências africanas e afrodiaspóricas. Fortalecer esses lugares significa fortalecer o direito à memória, à história e à presença de sociedades na definição dos sentidos atribuídos ao passado. É nesse movimento que os caminhos atlânticos deixam de ser apenas rotas da escravização para se afirmarem como caminhos de reivindicação, permanência e construção de futuros.

*

Figura 1 – Capa do Primeiro Volume do Catálogo da Exposição Histórias Afro-Atlânticas



Fonte: Catálogo Histórias Afro-Atlânticas – Volume I (MASP e Instituto Tomie Ohtake).

Em 2018, a exposição “Histórias Afro-Atlânticas”, sediada no Museu de Arte de São Paulo (MASP) e no Instituto Tomie Ohtake (São Paulo-SP), apresentou ao público brasileiro uma ampla seleção de obras que se estruturavam a partir do eixo do “fluxo e refluxo”, conforme formulado por Pierre Verger (2002). Reunindo trabalhos provenientes de instituições da Europa, das Américas e da África, a mostra organizava sua narrativa curatorial — conduzida por Adriano Pedrosa, Ayrson Heráclito, Hélio Menezes, Tomás Toledo e Lilia Schwarcz (2018) — em torno da conexão atlântica como fio condutor da experiência estética e histórica.

Entre as obras expostas, uma imagem foi escolhida para figurar na capa do primeiro volume do catálogo da mostra. É nela que podemos perceber detalhes que dialogam intensamente com os temas tratados ao longo deste debate sobre os caminhos atlânticos.

Na pintura, a descentralização do personagem conduz a reflexão em direção ao “vocabulário atlântico”. A figura, trajada com indumentária que remete aos mosqueteiros

do romance de Alexandre Dumas, revela, no entanto, como elemento central, a presença do sujeito africano, negro — deslocamento que ressoa com a lente crítica de Mbembe (2018). Ali, a obra encena o diálogo, a conexão, o movimento incessante do “fluxo e refluxo”. Independentemente da autoria, torna-se visível a inscrição dos lugares atlânticos quando os observamos à luz das categorias de memória e patrimônio.

É nesse gesto de descentralização — e de reposicionamento do africano, como aponta Mudimbe (2013) em sua crítica às categorias coloniais — que se ancora a noção de “vocabulário atlântico”. Assim como na obra, também no Cais do Valongo e na Porta do Não Retorno, o africano se inscreve como elemento-alicerce, capaz de sustentar a memória e o patrimônio em sua dimensão de anti-esquecimento. A imagem escolhida para a capa da exposição opera, portanto, como metáfora visual dessa memória que insiste em emergir. Hoje, entre as disputas que atravessam o campo acadêmico e as lutas por legitimidade na sociedade civil, as relações atlânticas se tornam fundamentais para descentralizar narrativas e abrir espaço para leituras complexas e plurais do passado.

Ainda assim, sob o peso da eurocentricidade, persiste o projeto de invisibilização dos africanos, alinhado ao que Trouillot (2016) denominou de “silenciamentos”: mecanismos que asseguram às relações de poder do conhecimento a continuidade de hierarquias e apagamentos. Contra esse movimento, o mar atlântico insiste em devolver suas memórias. Que nos movimentos das águas possamos encontrar mais “Cais do Valongo” e mais “Portas do Não Retorno”, descortinando o “vocabulário atlântico” — não como ruína estática, e sim, como força que nos impele a rememorar e questionar. Lembrar é transformar assombrações em presenças e elaborar, nas fissuras da História, as realizações que ainda nos cabem.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Ana Lucia. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 25, n. 41, p. 129-148, jan./jun. 2009.

ARAÚJO, Luis Gustavo Costa. Complexo comercial do Valongo e necroarquitetura: alguns assombros perante a morte. **Arquitextos**, São Paulo, ano 20, n. 235.04, dez. 2019.

ARAÚJO, Luis Gustavo Costa. **A morte feita de pedra**: o mercado de escravizados do Valongo e a necroarquitetura. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. **Exilium**: Revista de Estudos da Contemporaneidade, v. 3, n. 5, p. 209-232, 2022.

BENTO, Cida. **Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CIARCIA, Gaetano. L'oubli et le retour. Figures d'une épopée mémorielle sur la Route de l'Esclave au Bénin. **L'Homme**, n. 206, p. 89-120, 2013.

DEBRAY, Régis. **Transmitir**: o segredo e a força das ideias. Petrópolis: Vozes, 2000.

FUNDARÒ, Mario; SILVA, Rubens Alves; RODRIGUES, Vanilza Jacundino. Patrimônio Cultural e a Imaterialidade do Material. 2007. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GURAN, Milton. Agudás: de africanos no Brasil a "brasileiros" na África. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 353-368, jul./out. 2000.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe**: uma jornada pela Rota Atlântica da Escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HONORATO, Claudio de Paula. **Valongo**: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 149-160, mar. 2008.

IPHAN. **Sítio Arqueológico Cais do Valongo**: proposta de inscrição na Lista do Patrimônio Mundial. Dossiê de candidatura. Brasília: IPHAN, 2016.

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

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

LAW, Robin. A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-1866. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 27, p. 41-77, 2002.

LAW, Robin. **Ouidah**: the social history of a West African slaving port, 1727-1892. Athens: Ohio University Press, 2004.

LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. **William and Mary Quarterly**, Williamsburg, v. 56, n. 2, p. 307-334, 1999.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa/Luanda: Edições Mulemba; Pedagogo, 2013.

NASCIMENTO, Beatriz. Mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PEDROSA, Adriano; HERÁCLITO, Ayrson; MENEZES, Hélio; SCHWARCZ, Lilia Moritz; TOLEDO, Tomás. **Histórias afro-atlânticas**. v. 1. São Paulo: MASP; Instituto Tomie Ohtake, 2018.

RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007.

RATTTS, Alex. A questão étnica e/ou racial no espaço: a diferença no território e a geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 104, p. 1-19, jul./dez. 2020.

SANTOS, Milton. O retorno do território. **OSAL: Observatório Social de América Latina**, Buenos Aires, ano 6, n. 16, p. 255-261, jun. 2005.

SOUZA, Monica Lima e. História da África: temas e questões para a sala de aula. **Cadernos PENESB**, Niterói, n. 7, p. 7-26, 2006.

SOUZA, Monica Lima e. História, patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco – História**, v. 15, n. 26, p. 98-111, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos (séculos XVII a XIX)**. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

ZOHOUN, Gbègnidaho Achille. O material e o imaterial no encontro individual no monumento: a Porta do Não Retorno na dimensão memorial do tráfico de escravos em Uidá (Benim). **Africanidades**, Edição Especial, n. 2, p. 262-274, mar. 2023.

Notas

¹ Diversos historiadores trabalharam com o tráfico de escravizados para a construção de uma visão global deste processo histórico, além de se ocuparem com a questão atlântica e a sua formação enquanto espaço econômico e político.

² Representações de divindades que possuem arquétipos anafêmeos nos cultos aos orixás. Referência retirada a partir das discussões realizadas em: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

³ Histórias, maneiras de consolidar uma narrativa por via oral em tradução do iorubá.