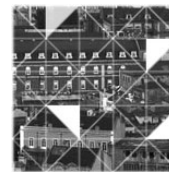


---

# CIDADES, Comunidades e Territórios

---



## Derechos Étnicos y las Contingencias de la Salvaguarda de las Memorias Negras en la Ciudad Espectáculo.

Luz Stella Rodriguez Cáceres<sup>1</sup>, FCSH – Universidade Nova de Lisboa, Portugal

### Abstract

Contemporary *quilombos* in Brazil claim for social, territorial and cultural rights. As social movements they take ethnicity and cultural differentiation as their political agendas leading to several political contradictions. Claims for land demarcation in urban contexts attempt to separate actors marked ethnically from urban dwellers that do not appeal to ethnic labels to validate their rights as citizens. I will analyze the case of the Quilombo da Pedra do Sal in Ríó de Janeiro to discuss the weight this culturalist legal framework has on people's struggles and uses over culture, memory and local history as legitimizing markers of cultural difference, and its effects when used as a promotional image of the gentrification process that is taking place in the port region of the city.

**Keywords:** Ethnicity, Urban *Quilombos*, Multicultural Policies.

### Introducción

Uno de los efectos de las políticas multiculturales en Brasil ha sido la implementación de medidas para atender la emergencia de los nuevos *quilombos*, formas organizativas de comunidades negras que, primero, aparecieron en el ámbito rural y posteriormente y en menor medida, en espacios urbanos con el objetivo de demandar derechos territoriales. Esas nuevas etnicidades son cobijadas, principalmente por el artículo 68 de las DCT<sup>2</sup> de la Constitución de 1988<sup>3</sup> y otros mecanismos legales que desembocaron en la reglamentación del Decreto Federal 4887 de 2003.

En el proceso de construcción de esa normatividad los actores involucrados trabajaron por la ampliación de una definición de quilombo que fuera más allá del común entendimiento de la categoría en términos históricos o arqueológicos. El resultado fue, de cierta forma, la creación de una nueva categoría social que sirvió para amparar disímiles realidades y tipos variados de movilización social. Desde ese punto de vista, el quilombo moderno se ha revestido de una nueva semantización que dista de los *quilombos* de la historia colonial pero que hereda el simbolismo de resistencia que evocan los lugares de refugio de los esclavos africanos y brasileños que huían de minas y haciendas entre los siglos XVI y XIX, llamados *quilombolas*.

Uno de los casos más emblemáticos de estos procesos de cimarronaje fue el conocido Quilombo dos Palmares, localizado en la Serra da Barriga del actual estado de Alagoas, el cual se convirtió en una referencia histórica por

---

<sup>1</sup> lunsella@gmail.com.

<sup>2</sup> Disposiciones Constitucionales Transitorias.

<sup>3</sup> "A los remanentes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras les es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los respectivos títulos", Traducción mía.

su tamaño y tiempo de permanencia desde final del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII cuando Zumbi, su último líder, fue vencido y asesinado después de años de resistencia (Gomes, 2005).

Aunque varias de las comunidades hoy reconocidas<sup>4</sup> pueden tener vínculos con *quilombos* históricos, existen otros procesos socioeconómicos posteriores a la abolición oficial de la esclavitud en 1888, que dieron origen a núcleos rurales de comunidades negras y que permanecieron sin el reconocimiento legal de la propiedad sobre sus tierras, sufriendo a lo largo del tiempo el despojo de las mismas. Así, el universo de las comunidades *quilombolas* parece ir en aumento, pues frente a nuevos conflictos agrarios y urbanos surgen nuevas comunidades, las cuales no están localizadas en una región específica, sino que están dispersas por todo el territorio brasileño y están sujetas a las más variadas condiciones socio-históricas, organizativas, políticas y geográficas (Arruti, 2002).

La noción contemporánea de quilombo se guía por el auto-reconocimiento, un criterio de adscripción identitaria que parte del grupo que quiere reconocerse como tal. Ese principio no depende de definiciones académicas o jurídicas, las cuales al ser externas al grupo condicionan la organización a una definición previa y no al conflicto que aglutina a las personas bajo esa identidad. Llegar a esa noción fue el resultado de un largo proceso de construcción social y jurídica. Así, el artículo reglamentario 4887 es visto por muchos como una conquista, dado que tentativas anteriores de reglamentación habían apuntado al reconocimiento de comunidades históricas que pudieran demostrar sus orígenes ancestrales. Más allá de una continuidad histórica o un marcado contraste cultural, algunos investigadores brasileños proponen considerar como criterio de definición de quilombo el componente político-organizativo presente en el proceso de la movilización social del grupo como aglutinador y articulador de la demanda social (O'Dwer, 2005; Almeida, 2002).

No obstante, el reconocimiento multicultural plasmado en la propia Constitución brasileña de 1988 y desarrollado por otras normatividades federales y estatales, no logra deshacerse de un marco culturalista según el cual la cultura, las prácticas cotidianas, las memorias singulares y los marcadores diacríticos son rasgos distintivos de la diferencia. Como resultado, el papel de la subordinación estructural y la desigualdad social han terminado confinadas a una exaltación de la diversidad cultural y a la proliferación de identidades culturales fragmentadas por disputas internas por el acceso a recursos y espacios de representación, enmarcados en un concepto de cultura simplificado y reificado.

Si bien ha sido el propio auge de las políticas multiculturales y el contenido positivo que se le ha otorgado a la identidad lo que nos permite hablar de comunidades *quilombolas* hoy, no puede desestimarse que dichas emergencias étnicas se han dado en un marco de incorporación corporativa al Estado, la cual privilegia cierta sensibilidad hacia las diferencias culturales sin actuar de fondo contra las exclusiones y jerarquías sociales, ni contra las inequidades económicas del conjunto de la sociedad (Hale, 2010).

El caso que me propongo abordar tiene como trasfondo el derecho a la ciudad, que como analiza Harvey (2008) no es apenas el acceso a lo que ya existe, sino el derecho a cambiarlo y el derecho que los habitantes tienen a rehacerse a sí mismos creando un entorno urbano cualitativamente diferente. La relevancia de la cuestión es indudable frente al panorama del actual Rio de Janeiro, donde la lógica de planeación no es más la ciudad como el escenario de los negocios, sino ésta como el propio negocio. La profundización de esa lógica es Rio de Janeiro como palco de eventos mundiales cuya preparación se da a costas de los ciudadanos y a pesar de ellos, pues los que importan son los inversores en primera instancia y luego los turistas que vienen de paso y que saldrán a tiempo, antes de ver el debacle urbanista y la falta de un planeamiento más allá del mero lucro. El precio político, económico y social es alto pero el gobierno de turno está dispuesto a pagarlo.

Sobre la perspectiva de lo significa la gestión neoliberal del espacio público, la ciudad y la vivienda podemos soñar e interrogarnos acerca de mundos urbanos alternativos propuestos desde las bases sociales e inclusive aspirar a construirlos. Sin embargo, es necesario y saludable entender la naturaleza e ideales de los movimientos

---

<sup>4</sup> De acuerdo al Instituto da Colonização e Reforma Agraria INCRA a la fecha Brasil ha certificado 1.711 comunidades a través de la Fundação Cultural Palmares. Sin embargo, datos no oficiales admiten la probable existencia de cerca de 3.524 comunidades *quilombolas* en todo el país (ALMEIDA, 2005).

sociales en su contexto y las dificultades que tienen para concretarse, y ese es el propósito que sigue el análisis del quilombo de Pedra do Sal.

El camino de este texto es ante todo etnográfico, de ahí su carácter denso y descriptivo, pues antes que generalizaciones sobre la etnicidad en el espacio urbano, privilegio el abordaje de las particularidades de un conflicto situado específicamente en un tiempo y en un espacio, y por lo mismo sujeto a mudanzas que no alcanzamos aquí a detallar. El punto de anclaje principal es la conexión de esa experiencia con la difusión de un cierto modelo de multiculturalismo que apenas se centra en la reproducción de la otrerización culturalista de la diferencia o en el apelo a un pasado ancestral para rescatar las singularidades del lugar; estrategias que entre otras no son ajenas a las luchas que otras poblaciones han emprendido para las conquistas de derechos, bien sea a la tierra, la vivienda o a la ciudad. El caso elegido descubre también que en vez de operar cambios estructurales ese tipo de estrategias permite la proliferación de prácticas “oeneras” no solo a nombre de los ‘otros’ sino institucionalizadas por los propios sujetos que demandan reconocimiento y derechos.

### **Un quilombo en el centro de la ciudad**

En el contexto urbano carioca el caso del quilombo de Pedra do Sal se ha construido en diálogo y confronto con las agendas económicas, ambientales y culturales de la ciudad. Situado en el área portuaria de Río de Janeiro, la cual es foco de una de las políticas más decisivas y ambiciosas de restauración y modernización urbana. El *Porto Maravilha* consolida una antigua ambición de transformación y revitalización de una región abandonada a su suerte por el poder público durante décadas, pero no vacía socialmente. Así, mediante un proyecto multimillonario que mezcla cambios legislativos y capital privado, gobierno y empresarios locales y globales tienen la expectativa que la región portuaria sea un nuevo y moderno centro residencial, de turismo y negocios, a la altura de las grandes ciudades. El inicio de las obras fue posible gracias a una rara sinergia política entre las esferas locales, estatales y federales en 2010, en el marco de la preparación de la ciudad para recibir los mega-eventos de la Copa del Mundo 2014 y los Juegos Olímpicos 2016. Una parte de las estructuras físicas destinadas a las Olimpiadas estaría inicialmente localizada en la zona portuaria carioca, un área de baja densidad habitacional, cuya población tiene mayoritariamente ingresos medios y bajos (Rodríguez, 2012). Sin embargo, los más recientes anuncios de Eduardo Paez, alcalde de la ciudad, comunican la posibilidad de que algunas de las proyectadas para la realización de las Olimpiadas en la región portuaria como la Villa de los Medios de Comunicación y la de los árbitros sean trasladadas para la zona oeste. Independientemente de la decisión del Comité Olímpico Internacional, lo que queda en evidencia es la plasticidad de un planeamiento que va y viene de acuerdo a intereses que la población desconoce.

El proyecto preveía la ampliación de la estructura vial creando nuevas vías y túneles de acceso para aumentar en 50% la capacidad del flujo de tránsito y la modernización de la infraestructura de servicios. Como parte del proyecto de movilidad y embellecimiento se derrumbó la avenida aérea de la perimetral con la promesa de devolverle a la región portuaria la vista sobre la bahía de Guanabara. También se contemplan dos museos: el monumental Museo del Mañana autoría de Santiago Calatrava y el MAR – Museo de Arte de Rio de Janeiro, recientemente inaugurado. Y aunque se ambiciona un aumento de la actual población de 22 mil a 100 mil habitantes; es necesario resaltar que entre dentro de los variados proyectos arquitectónicos de edificios comerciales y hoteleros en gestión apenas uno, el Porto Vida tiene carácter residencial y su meta es de apenas 1300 unidades residenciales. De esta forma, más que un cambio en el mercado residencial se presagia un ennoblecimiento del área a partir de la creación de circuitos turísticos y complejos culturales glamurosos (Van Criekingen, 2007). Es probable que asistamos más que a la gentrificación del espacio, a un vaciamiento del mismo, debido a la ausencia de combinación de diferentes usos del suelo urbano en esta zona con habitación y comercio, pues lo que estamos viendo es la priorización para el financiamiento de áreas corporativas.

Los efectos de las obras de modernización han dejado sentir su peso, prácticamente desde el anuncio de las obras. Se vive allí, además de los trastornos propios de las obras de ingeniería y demoliciones, la remoción de varias familias residentes de *favelas*, entre ellas La Providencia – la más conocida y antigua de las *favelas* cariocas. Uno de los propósitos es la construcción de un teleférico para conectar la Providencia con la estación

central de trenes y el metro. Esto facilitará el acceso de turistas a uno de los miradores de la bahía de Guanabara y también a la propia *favela* que hoy en día es objeto de visitas turísticas, una vez se “superaron” las condiciones de inseguridad que impedían su acceso. Para garantizar la seguridad y combatir ilusoriamente el tráfico de drogas y armas el gobierno del estado instaló en el morro de la Providencia una Unidad de Policía Pacificadora, conocida como UPP, la cual hace parte de un programa mayor implementado en las *favelas* localizadas en el centro y sur de la ciudad, zonas que concentran la afluencia de visitantes y turistas.

Durante mi trabajo de campo atestigüé cómo esos cambios produjeron un desmesurado aumento en el valor de los arriendos residenciales y comerciales, síntoma de una especulación inmobiliaria que cabalga rampante por toda la ciudad. De otra parte, la proyección de modernas edificaciones incentiva el desalojo de los habitantes informales de edificios y estructuras decadentes, testigos de los prósperos tiempos de la actividad portuaria carioca. Propiedades del Estado o de dueños privados, muchas de esas edificaciones abandonadas por décadas, se deterioraron y se convirtieron en precarias habitaciones para los conocidos movimientos sin techo.

Paralelamente, algunos puntos de esta estratégica área cercana al centro administrativo y comercial de la ciudad, presencian un *boom* de expresiones musicales y eventos respaldados por los órganos oficiales o promovidos por sectores privados que han abierto bares, restaurantes y casas de shows con presentaciones musicales de *rodas de samba* y *chorinho* en vivo y engrosan así la oferta cultural nocturna urbana.

En esta área también se encuentra Pedra do Sal, un lugar convertido en monumento cultural a la negritud. Ella está en un terreno donde otrora llegaba el mar. La imagen de fondo es una enorme roca enclavada en la base de una pequeña colina, donde fueron labradas las escaleras que configuran uno de los accesos al Morro da Conceição, conocido por ser uno de los núcleos fundacionales del poblamiento carioca y divulgado por la predominancia portuguesa y española de su población. Alrededor de la roca achatada e inclinada fueron construidas casas y edificaciones, que ayudan a crear la sensación acogedora de un lugar abrigado.

Pedra do Sal es un lugar sobre el cual descansan varios significados y memorias ligadas a la historia y presencia negra en la región portuaria. Su nombre se debe a que era allí donde los esclavos descargaban la sal durante la colonia. Con este hecho se inicia una narrativa que recoge una serie de eventos socio-históricos inventariados por académicos y apropiados por los movimientos negros para dar cuenta de la presencia y acciones de hombres y mujeres negras en esa zona: la primera inserción laboral libre en la ciudad como cargadores en el puerto su papel central en la formación de los sindicatos portuarios y movimientos operarios y su preponderante participación en los movimientos culturales que forjaron la cultura afrocarrioca; los primeros ranchos carnavalescos – que darían origen a las escuelas de samba; las composiciones inaugurales de sambas, las *rodas de capoeira* y los *terreiros de candomblé*, entre otras manifestaciones.

Los alrededores de Pedra do Sal también recibieron una densa migración proveniente del estado de Bahía que, después de la abolición de la esclavitud, escogió al pujante Río de Janeiro como nuevo destino debido a las oportunidades ofrecidas por la actividad portuaria y la bonanza cafetera de la época. Desde entonces, la zona ha sido área de vivienda para segmentos populares de población negra, mestiza y de origen portugués y español.

Pedra do Sal se encontraba conectada con la Pequeña África, una porción de la ciudad designada así en las primeras décadas del siglo XX como consecuencia de la expresiva densidad de población negra y de las expresiones culturales que tenían lugar cerca de lo que hoy es el *sambódromo*. Muchas narrativas populares vinculan a Pedra do Sal con las matrices del samba carioca (Centro Cultural Cartola, 2009; Moura, 1995).

En este lugar, los discursos de la memoria sobre la herencia africana y su posterior reconocimiento por parte del Instituto Estatal de Cultura Popular INEPAC como patrimonio inmaterial – el cual prácticamente le otorga el título de “monumento a la negritud” en 1987 (Soares, 1999), han desempeñado un papel importante para la visibilidad que el lugar ha alcanzado recientemente, así como en la movilización de procesos identitarios relativos a la presencia afrodescendiente en la zona portuaria. Recientemente circula entre algunos militantes negros y círculos sociales la idea de reconstruir la Pequeña África a partir de uno de sus vestigios: Pedra do Sal.

La región portuaria pasa por un momento de reactivación de movimientos culturales que reavivaron *rodas de samba* y también shows gratuitos y privados de *forró* y jazz. Sus exponentes son gestores locales y también

estudiantes que han llegado a vivir recientemente en la región y convocan a participantes que provienen de varios lugares de la ciudad y se dan al encuentro en el Largo de São Francisco da Prainha y en Pedra do Sal. Esas expresiones se aprecian en los tradicionales *blocos* de carnaval del barrio, tales como “Afoxé Filhos de Gandhi”<sup>5</sup> y “Escravos de Mauá”<sup>6</sup>, pero se daban de manera más continua a través de las convocatorias de *rodas de samba* promovidas por agrupaciones como “Batuque na Cozinha”, “Samba na Fonte” y “Samba de Lei”. Éstas no tienen programaciones fijas debido a la espontaneidad de los grupos, cuya presencia es dinámica y se sucede una detrás de la otra, debido a la volatilidad de los miembros que las conforman. De otro lado, también existen colectivos que promueven eventos dirigidos a grupos más específicos, como el Centro Cultural Pequena África, que tiene como eje de sus actividades culturales la difusión del patrimonio histórico y cultural negro de la región portuaria y una discusión más académica sobre sus usos y significados. Pedra do Sal está insertada en los complejos fenómenos de fragmentación y universalización de segmentos sociales que son inherentes al espacio urbano, también abraza múltiples usos y sentidos: quienes se titulan como sus herederos disputan sus significados con otros usuarios y frecuentadores del lugar.

Así, para algunos la memoria del lugar debería celebrar que la región portuaria fue uno de los lugares donde los negros tuvieron los primeros empleos como personas libres y no solamente como un lugar asociado a la esclavitud; para otros, el lugar debería ser exaltado por ser una de las cunas de los movimientos culturales del samba y en ese sentido, le rinden homenajes a los pioneros sambistas Donga, Pixinguinha, João da *Baiana* y Sinhô. Es claro que no existe un pasado único que pueda hacer justicia a todas las luchas de los ciudadanos por el reconocimiento de sus derechos y a las diferentes versiones de memorias personales y sociales. Más allá de que la historia negra tenga un lugar en Pedra do Sal, sabemos que Pedra do Sal tiene su lugar en muchas historias.

### **El conflicto entre ARQUIPEDRA y la VOT, orígenes de un quilombo**

La Venerable Orden Tercera de San Francisco de la Prainha, -VOT, es una orden religiosa de más de 300 años, ligada a la iglesia católica y ubicada desde tiempos coloniales en el Morro da Conceição. Desde sus inicios la orden religiosa fue poseedora de varios terrenos mediante compras y donaciones. Hoy es propietaria de cerca de 170 inmuebles en el barrio. Una parte de éstos la componen casas modestas sin mayores inversiones ni mejoras, e inquilinatos que, en conjunto con otras construcciones del área llevan marcas de degradación y abandono. Esas habitaciones fueron mayoritariamente alquiladas por familias de ingresos bajos y trabajadores del puerto, quienes se beneficiaron de los precios bajos en pleno centro de la ciudad.

Desde hace unos 12 años otra parte de las propiedades de la VOT fue destinada para una obra social que comprende educación escolar formal dirigida a los niños de la región, capacitación técnica, servicios de salud y actividades culturales. Antes del anuncio del actual proyecto de revitalización, la orden religiosa creó el Proyecto Humanización del Barrio que contó con donaciones de instituciones filantrópicas alemanas. Aunque hoy en día esos proyectos están suspendidos debido a la crisis europea, en la época de su implementación, la VOT les pidió a sus antiguos inquilinos varios de esos inmuebles.

El Quilombo de Pedra do Sal se origina en un conflicto que involucra inquilinos y ex-inquilinos de propiedades de la VOT que fueron expulsados paulatinamente. A lo largo de una década, los contratos de arriendo se dieron por terminados y hubo significativos reajustes de los precios de alquiler. La VOT también llevó a cabo acciones legales para recuperar las propiedades que algunos inquilinos se negaban a abandonar.

Después de esa serie de desalojos y renovación de contratos, un líder del movimiento negro—antiguo presidente de la asociación de habitantes del barrio—y su esposa, decidieron ocupar una casa clausurada, en la que todavía viven en precarias condiciones. Para evitar nuevas ocupaciones, la VOT quitó los tejados de otras casas cerradas

<sup>5</sup> El bloco fue fundado en 1951, por iniciativa de trabajadores y habitantes de la zona del puerto de Rio de Janeiro, influenciados por integrantes del bloco Ijexá Filhos de Gandhi, originado en Salvador, en febrero de 1949.

<sup>6</sup> El bloco “Escravos da Mauá” fue creado en el Carnaval de 1993 por funcionarios del Instituto Nacional de Tecnología en la Praça Mauá, a escasos metros de Pedra do Sal.

e interpuso una acción policial contra la pareja. Estos hechos originaron la idea de organizar un movimiento quilombola para enfrentar a VOT y luchar por la titularidad de varios inmuebles ociosos en el barrio Saúde. El origen de la Asociación Remanescente del Quilombo de la Pedra do Sal – ARQUIPEDRA habría sido una ocupación, como otras tantas que caracterizan los barrios portuarios de Río de Janeiro. La diferencia ha radicado en el tinte étnico que sus líderes le han querido dar, intentando alcanzar así cierta visibilidad frente a las ocupaciones de los movimientos sin techo.

En diciembre de 2005 la Fundação Cultural Palmares (FCP) otorgó a Pedra do Sal el reconocimiento como quilombo. Cinco personas eran signatarias de tal demanda, todos militantes negros y participantes de movimientos comunitarios en el área. Después de la certificación se inició un proceso administrativo ante el Instituto de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) con miras a la demarcación de un territorio urbano de 3.534,1 m<sup>2</sup>, distribuidos en 24 inmuebles. Como era de esperarse, esa demarcación fue objetada por la VOT y por ahora se encuentra en proceso jurídico.

Después de su fundación, ARQUIPEDRA convocó a los demás habitantes que habían sido desalojados y amenazados de despojo para diseñar un proyecto de propiedad colectiva y vida comunitaria, fundado en el compromiso de la preservación de la memoria negra de la región portuaria. Según el resultado de la pericia técnico-antropológica previa a la demarcación territorial, varias familias acudieron a la convocatoria por sus necesidades de vivienda y la falta de recursos para poder acceder a ella, pero “la obligatoriedad de la propiedad colectiva y el deber con la memoria negra como finalidad fundamental restringieron considerablemente la amplitud de las posibles adhesiones” (Mattos y Abreu, 2007: 48). Presumimos que el interés por la salvaguarda de la memoria y patrimonio afrodescendientes no era compartido por todos los desalojados. Como lo admiten Gilroy (2007) y Harvey (1996), existe siempre la dificultad de construir futuro cuando se parte de mitos identitarios referidos a pertenencias estrictamente étnicas y raciales, pues las memorias fuertemente ancladas a lugares no son fácilmente compartidas, pues en un contexto en que lo global y local se articulan de tal modo el retorno a los orígenes resulta inaccesible.

Y aunque el llamado a la memoria de la resistencia negra en la región no es exclusiva de ARQUIPEDRA, pues otros colectivos sociales y culturales también se han movilizadado para visibilizar los aportes de los pioneros negros en la construcción del lugar, la organización quilombola sería el portavoz visible de aquellas familias expulsadas por la VOT. En consecuencia no se sabe cuántas fueron las familias afectadas, pues ante el carácter restrictivo del movimiento - dedicado a la preservación de la memoria negra del lugar – éstas se dispersaron. Esa condición ejemplifica las trampas contenidas en una política de la memoria monumentalizada y reverenciada que se permite dejar de lado la memoria personal, familiar y de lo vivido, pues las causas que originaron la organización, como las condiciones de precariedad, la falta de alojamiento y el alto costo de la misma, por ejemplo, no han sido enfatizadas dentro de las demandas de los *quilombolas* con la misma fuerza con la que se pide el reconocimiento de la memoria negra.

Este hecho resalta las contradicciones emanadas de la promesa de dotación de derechos y territorios (que en este caso significan el derecho a tener una vivienda en una ciudad como Río de Janeiro) en un Brasil que se pretende multicultural en medio de grandes desequilibrios económicos y sociales. En ese contexto los nuevos derechos tienden a volverse contra sí mismos, restringiendo la capacidad de un cambio estructural ya que se construyen a partir de criterios condicionados a un cierto tipo de territorialidad e identidad. En Pedra do Sal, la historia del lugar y la ancestralidad se transformaron en fuente de legitimidad organizativa. Sin embargo, su sesgo esencialista apartó a los pobladores no interesados en adherirse a una reivindicación planteada en términos étnicos, pues esencializaciones siempre conducen a exclusiones.

Como consecuencia, asistimos a la paradoja de los reconocimientos desiguales generados por las políticas multiculturales, producto de una inestable combinación de lógicas de inclusión y exclusión: en este caso, mientras algunas personas pudieron sentirse parcialmente respaldados por la legislación, otra gran proporción de familias igualmente afectadas por el contexto de expulsiones, no se sintió representada, o tal vez ni siquiera entendió la propuesta del movimiento quilombola.

## Ritual, mimesis y musealización

Pedra do Sal es un lugar cuyas dinámicas diarias son diversas y cambiantes. Dependiendo de la hora del día o de la noche y de los días de la semana, el lugar se transforma y re-significa desafiando las nociones de permanencia asociadas a la idea de monumento. Así, alberga múltiples usos y eventos que convocan la presencia de participantes locales y de otros barrios; sus significados históricos, políticos y culturales también son diversos y sobre ellos se ciernen disputas relativas al manejo de la herencia y la memoria afrodescendiente.

Durante mi trabajo de campo encontré que el día a día convertía a Pedra do Sal en garaje para los carros de moradores del morro y empleados del comercio y oficinas próximas, así como en el lugar de juegos para los niños al salir de las escuelas. En los fines de semana puede ser punto de encuentro para preparar asados, escuchar funk y acoger celebraciones particulares de cumpleaños y matrimonios. Además de ser escenario a *rodas de samba* que se distribuyen a lo largo de la semana, otros usos del lugar son menos insígnies, pero igualmente visibles; por ejemplo, los muros del entorno reciben modernas y coloridas manifestaciones de arte urbano y grafitis, mientras el piso suele ser un botadero de basura que convierte a los recicladores de latas de cerveza también en usuarios del lugar.

Mi interés de investigación inicial fue la organización del quilombo, pero durante el trabajo de campo me percaté de la presencia de otros colectivos e individuos que, a través de prácticas cotidianas y de la creación de vínculos de pertenencia e identidad cultural, algunos efímeros, otros menos arraigados o no necesariamente territorializados, también eran hacedores del lugar. En el espacio urbano y entre tantos actores y actividades, Pedra do Sal se iba delineando mejor como un espacio poroso, difuso y atravesado por distintas lógicas, cuya fluidez parecía imposible de demarcar geográfica y culturalmente.

Aparte de algunos eventos puntuales, yo no conseguía indagar más allá de la retórica sobre la relación de ARQUIPEDRA con dicho espacio. Cuando conseguí entrevistar a uno de los creadores de la asociación quilombola le pregunté por el sentido que Pedra do Sal tenía para él. En sus palabras el lugar representa la lucha por el reconocimiento del negro en la región portuaria. Para mi interlocutor era erróneo pensar en Pedra do Sal sólo como el lugar concreto donde está la piedra, pues la historia del negro iría desde la Praça Mauá hasta la *favela* de La Providencia. En otras palabras, Pedra do Sal sería apenas el centro simbólico de un área mayor en la región portuaria de Rio de Janeiro.

Durante la entrevista<sup>7</sup> aproveché para preguntarle a mi interlocutor, profesor de historia en una escuela municipal, cual era la apropiación que los miembros del quilombo hacían del lugar, la cual yo pensaba en términos de territorialidad. Esta pregunta no era ajena para este líder, acostumbrado a lidiar con esa cuestión al haber tenido que argumentarla ante el Estado y por la asesoría que ARQUIPEDRA presta a otros *quilombos* del estado de Río de Janeiro. Sin embargo, no dejó de sorprenderme que él formulara toda su respuesta en tiempo futuro, mientras que el presente era de negación. De acuerdo con él,

“No hay ninguna apropiación porque que esto todavía no es oficialmente nuestro, porque no nos han dejado, pero estamos esperando el título para poder tener la propiedad de este espacio que nos pertenece. Cuando nos titulen la tierra pretendemos recaudar fondos para el desarrollo de talleres de capoeira, artes y danzas afro. Nuestro objetivo es crear y mantener en funcionamiento un centro cultural y aún recuperar una sede para el bloco Afoxé hijos de Gandhy. Planeamos desarrollar alianzas con los poderes públicos para el funcionamiento de una escuela secundaria y hasta para la creación de una universidad quilombola en asociación con la Universidad Federal de Río de Janeiro” (traducción mía).

Durante la entrevista también insistí sobre mi interés en la organización del quilombo. Quería detalles de la expulsión provocada por la VOT, así como el número de familias afectadas y las condiciones materiales específicas en las que se encontraban. Él me respondió que no sabía sobre ese particular, pues vivía en un apartamento que no era de la VOT y su problema individual no era de vivienda.

---

<sup>7</sup>Entrevista realizada el 18 de mayo de 2010.

Al principio de la investigación yo imaginaba que cada uno de los que componían ARQUIPEDRA tendrían alguna relación contractual de vivienda con la VOT. Cuando le pregunté por qué no sabía de dicho proceso me respondió: “se equivoca quien piensa que Pedra do Sal es apenas una cuestión de habitación, yo no estoy luchando por un lugar para vivir y sí por el rescate de la memoria de mis ancestros”. Su argumento enfatizaba la recuperación de la memoria afrodescendiente como uno de los criterios político-organizativos que guiaban su movilización y con los que pretendía forjar una cohesión identitaria.

Ese criterio puede haber desestimulado la articulación de ARQUIPEDRA con otros actores de la región portuaria, en el marco de una postura política que privilegia la interlocución directa con el Estado. Una vez reconocida como quilombo, es ante el Estado que la asociación se legitima y presenta sus demandas. Así, el principio clasificatorio que fundamenta la existencia del grupo emana de la construcción de un repertorio de acciones colectivas y de representaciones frente al Estado, más que frente a otros grupos sociales locales.

En consecuencia, no es extraño el clima de tensión que medió la relación con los otros colectivos sociales y culturales y con los propios habitantes de la región con los cuales había divergencias de opinión, acciones y prácticas alrededor de la salvaguarda de la memoria negra y sus proyectos y usos posibles del patrimonio. Durante esa conversación le recalqué a mi interlocutor que me impresionaba el movimiento cultural de la calle y la cantidad de colectivos de permanencia variada, transeúntes y frequentadores que se apropiaban del lugar en el momento de la etnografía. Este hecho fue examinado por el líder entrevistado como “diversión para blancos, sin contenido, sin propuesta política claramente definida”. De inmediato, quise saber cuál sería la propuesta diferenciada de ARQUIPEDRA y su respuesta apeló de nuevo al rescate de la memoria: “nuestra memoria tiene que ser rescatada, exaltada y propagada. Para eso proponemos la construcción de un «*Museu do Santo*»”<sup>8</sup>.

La idea de crear un museo dedicado al candomblé en la región donde se ha planeado el Museo del Mañana, y en la que recientemente se inauguró el Museo de Arte de Rio M.A.R. y la Pinacoteca Escola do Olhar puede ser leída como la pugna para posicionar en el área otra visión de mundo. Sin embargo, la musealización también es una práctica que emerge para compensar la pérdida de las tradiciones (Lubbe en Huyssen, 2000:29) o por lo menos su paulatina modificación. De cualquier forma, tornar objetos y prácticas en piezas de museo siempre será la evocación de un mundo mítico perdido, no porque esas tradiciones no existan más, sino porque no están presentes de la misma forma como llegaron a ser conocidas. Es el marco de la cultura convertida en objeto de identidad y en recurso político dentro de la búsqueda de derechos ciudadanos lo que lleva a “los grupos neo-étnicos a defender, a partir de una problemática, su inserción en la modernidad urbana, a partir de una definición prácticamente museográfica de la cultura material” (Agier, 2011:147).

Y aunque es generalizada la creencia de que el resarcimiento y la justicia son posibles a partir de un museo en el marco de una política de la memoria (Huyssen, 2000), también parece oportuna la reflexión de David Harvey, quien advierte que la reelaboración de las tradiciones responde a una tendencia que apunta a la construcción de un pasado ilusorio, transformable en mercadería, pues:

“(…) La tradición histórica es reorganizada como cultura de museo, no necesariamente de arte modernista, mas de historia local, de producción local, del modo como las cosas un día fueron hechas, vendidas, consumidas e integradas en una vida cotidiana perdida hace mucho tiempo y con frecuencia romantizada” (Harvey, 1992: 21), traducción mía.

Desde esa perspectiva, se comprende como el circuito turístico que viene delineándose en la región incluyó Pedra do Sal como parada obligatoria<sup>9</sup>. En este caso, las visitas guiadas son motivadas por la fascinación que promete la experiencia de visitar un monumento vivo y ser transportado a un pasado que se materializa a través del recorrido por una “perla de la ciudad”, increíblemente desconocida por los cariocas y extranjeros y que ahora hace su aporte a la plusvalía cultural en medio del turismo histórico, polos gastronómicos y casas de shows.

<sup>8</sup> “Povo do Santo” se refiere a los practicantes del candomblé, un “museu do santo” se dedicaría a salvaguardar objetos y memorias correspondientes al candomblé.

<sup>9</sup> No son ajenos a este proceso de musealización otros bienes de la región como las iglesias coloniales, el jardín del Valongo o la fortaleza militar del morro, encuadrados dentro de lo que tradicionalmente han sido lugares de visita turística que, por estar en una región abandonada por el poder público, no habían entrado en los circuitos turísticos más vendidos y conocidos. Es claro que el llamado patrimonio de cal e pedra también ha atraído también nuevos flujos de visitantes, así como el interés y presupuestos oficiales para su restauración; pero ese interés no se compara con la seducción que despierta el patrimonio inmaterial.



Este recuento de las actividades vinculadas al comercio y al turismo se enmarca en una estrategia de apropiación de las marcas culturales e históricas para transformarlas en marcas para el consumo (Zukin, 2000). Con la abstracción del valor cultural, el mercado realiza un cambio en el significado social de los lugares, produciendo espacios que pueden ser comprados visualmente, inclusive a costa de los que reivindican su memoria o mejor, a pesar de ellos.

Unos pocos años antes de que el mercado turístico colocara sus ojos en Pedra do Sal y la región portuaria, ARQUIPEDRA comenzó a organizar celebraciones periódicas para conmemorar fechas significativas de la cultura afrocarioca, como la Fiesta de San Jorge, celebrada el 23 abril y el Día Nacional del Samba, conmemorado el 2 de diciembre<sup>10</sup>. Estos eventos que por sí solos tienen mucha acogida en la ciudad, sirvieron para resaltar a Pedra do Sal como espacio de celebración, convivencia afrobrasileña y sociabilidad pública. La programación de tales encuentros también puede verse como una herencia de las acciones políticas de los movimientos negros para la movilización y concientización de la población que emplean la “cultura negra” como estrategia política y que se alimentan de las “resistencias contra la opresión” y del posicionamiento de la “cultura negra” como algo que debe ser rescatado, valorizado y divulgado (Cunha, 1998). En 2004 ARQUIPEDRA propone el Projeto Sal no Samba cuyo objetivo era divulgar la cultura del samba como un componente principal en la lucha para la preservación de las herencias y referencias culturales negras y para el homenaje a sus más populares compositores. Esta iniciativa convida a artistas representativos del momento para promover las *rodas de samba*. Sin embargo, esa ritualización del espacio que se enmarca dentro de un proceso de auto-afirmación del grupo se daba, paradójicamente, en medio de un contexto local que literalmente respira samba por todos los poros.

El día nacional del samba, es otro de los eventos que se despliega este espacio. El evento inicia con el lavado ritual de la piedra, el cual se propone como un acto de purificación. El performance<sup>11</sup> del ritual es llevado a cabo por el bloco “Afoxé Filhos de Gandhi” que toca un repertorio de afoxé, una danza-cortejo ligada al candomblé, recreada durante el carnaval. Su percusión está compuesta por *atabaques*, *shequeres*, *reco-recos* y *agogôs*<sup>12</sup>. En los desfiles, sus integrantes usan una túnica blanca con aplicaciones azules, cruzada al frente y amarrada al cuello dejando los hombros destapados y un turbante en la cabeza con collares de cuentas. Mientras suena la música, cantan en portugués y a veces en ijexá, una lengua yoruba. Durante el lavado un *Pai de Santo* rosea agua de perfume de lavanda con hojas de plantas y barre simbólicamente el lugar, mientras un séquito de mujeres vestidas de *baianas* danza y canta detrás de él, llevando vasijas de barro.

En esas conmemoraciones, ARQUIPEDRA colocaba una carpa para vender refrigerios, cervezas y comidas, como caldo de fríjol y pollo con quiabo<sup>13</sup>. Sus ventas eran promocionadas en una cartelera titulada Sabor Quilombola que además de dar los precios exhibía, en una tentativa pedagógica, posters con resúmenes históricos y fuentes documentales sobre la gastronomía de la región y las organizaciones sociales, laborales y recreativas negras en tiempos de la migración *baiana*.

En ocasiones, los medios de comunicación y programas de televisión vinculados a la Red Globo son convocados para documentar el festejo. La llegada de los periodistas es esperada para dar inicio al lavado de la piedra. Una vez concluido se da inicio a la roda de samba y habilidosos bailarines del ritmo, aparecen ese día, vestidos de *malandros* en medio del público asistente que también baila, canta, come y bebe.

Para Rogério Proença Leite (2007) estos códigos discursivos, corporales, indumentarios y festivos son símbolos que se reafirman ritualmente y ocurren cuando convergen los sentidos atribuidos a los lugares. Esta condición señalada por Proença se cumple al pie de la letra en Pedra do Sal. Sin embargo, también habría que anotar que esas prácticas se llevan a cabo como un discurso de representación que va más allá de las declaraciones con las que el grupo se coloca frente al propio proceso de globalización cultural de la ciudad, pues esta representación icónica de la cultura no es independiente de procesos más generales de espectacularización que definen la actual

<sup>10</sup> La programación de esos eventos alcanzó cierta regularidad sujeta a contingencias; exigía de ARQUIPEDRA gestión de recursos para asumir los costos de alquiler de equipos de sonido, carpas, sillas, así como el transporte y alimentación de los participantes.

<sup>11</sup> Se entiende por performance una exhibición preparada para un determinado público y que al ser presentado hacía fuera prioriza valores estéticos.

<sup>12</sup> Instrumentos musicales típicos del afoxé de Bahía.

<sup>13</sup> Tipo de verdura muy usada en las comidas baianas.

condición urbana de Río de Janeiro. Asociado a tal entendimiento, el análisis de estas prácticas descubre una red de negociaciones entre variadas instancias y la conformación de un circuito de desplazamientos y recontextualizaciones simbólicas.

Así, la manipulación de estos símbolos se traduce, si no en un proceso consciente de “invención de la tradición” (Hobsbawm, 1984), en la recreación de un imaginario mediante prácticas culturales tejidas sobre la retórica y sobre la necesidad de recrear identidades colectivas a partir de casi ninguna diferencia (Agier, 2011). Son mimesis culturales que revelan el deseo de ser un “otro” reformado, reconocible como “sujeto de una diferencia que es casi la misma, pero no totalmente. El discurso de la mímica se construye alrededor de una ambivalencia que, para ser efectiva, debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia” (Bhabha, 2003:130) en un lugar que, como fue descrito, es totalmente heterotópico (Foucault, 1986). La mimesis se produce cuando prácticas culturales se retiran de su contexto habitual para ser recontextualizadas y exhibidas como piezas de museo. El efecto esperado es establecer una relación metonímica en el que esas prácticas pasan a encarnar totalidades de la cultura del grupo étnico al que pertenecen.

Pese al ensanchamiento político que el quilombo como categoría social ganó, el modelamiento y objetivación de la cultura y las historias locales son fuente de legitimación de la diferencia cultural para estos actores. Esto, a su vez, es fruto de una juiciosa observación de las intervenciones del Estado y también de la academia, como fuentes autorizadas para producir interpretaciones de lo que puede ser un sujeto con identidad étnica y reproducir así una “presencia cultural” ante el Estado (Bhabha 2003, Kuper 2002). En consecuencia, se buscan sobrevivencias, persistencias y reinterpretaciones étnicas en la modernidad, considerando unas y otras productoras de diferencias e “identidades culturales” (Agier, 2011:146).

Las disputas por los significados de Pedra do Sal se manifiestan en el plano espacial y simbólico. Allí, cada colectivo busca defender su dominio y sus logros desde sus capacidades y el tipo de apropiación propuesta para el lugar. Esta es la interpretación que se desprende del análisis de la conmemoración de los 22 años de la Fundação Cultural Palmares, el 22 de agosto de 2010. Con este fin, la FCP abrió una licitación dirigida a individuos, grupos y organizaciones que trabajaran con danza, música y teatro afrobrasileños. Para recibir propuestas en torno de esta celebración, los interesados debían registrarse en un plazo determinado.

*Do jongo ao samba – encontro de baianas, do santo, do jongo e do samba* fue el proyecto ganador, presentado por el Centro Cultural Cartola, CCC del barrio Mangueira. El espectáculo montado pretendía destacar las matrices culturales del samba y fue realizado en un club nocturno muy cerca de Pedra do Sal. En el lugar se reunió la vieja guardia de la escuela de samba Mangueira e Imperio Serrano y el tradicional grupo de jongo<sup>14</sup> de Pinheiral. En medio de la fiesta, también hubo una roda de samba, una de las *baianas* y otra de jongo. Para el cierre de la ceremonia se previó que un cortejo que saliera del club nocturno hacia la memorable Pedra do Sal, otra gran matriz del samba y por esto también homenajeada.

Una discusión entre el presidente de ARQUIPEDRA y los promotores de la conmemoración detuvo el avance de la procesión que se dirigía a Pedra do Sal. Según el primero, nada debería acontecer en la Pedra do Sal sin que se conviniera directamente con el quilombo. El director de la FCP explicó que el espectáculo era producto de una convocatoria pública abierta, para la cual el grupo quilombola no se postuló. A juicio de los participantes, Pedra do Sal es un patrimonio de todos los negros y cariocas y no exclusivamente del quilombo, por lo que no tenía justificación pedir permiso para usar el espacio.

Para desfigurar la programación, los dirigentes del quilombo convocaron una roda de capoeira a la misma hora del cortejo en Pedra do Sal. La gente del desfile, desinformada del embate, comenzó a llegar y se fue acomodando en el espacio libre que quedaba en torno a la roda. Para muchos la disputa pasó desapercibida y el hecho parecía una fusión “natural” entre el cortejo programado por el CCC y la exhibición de capoeira organizada por ARQUIPEDRA. Aunque algunos participantes de la procesión se dispersaron al percibir el veto los líderes del quilombo habían impuesto, muchos otros se quedaron y en Pedra do Sal reinaba una auténtica

---

<sup>14</sup> El jongo un tipo de música tradicional afrobrasileña era el “invitado” de honor a la celebración, pues según las palabras de los organizadores, este ritmo es una poderosa matriz del samba de Río de Janeiro.

fiesta improvisada, hecha por el público desinformado y aquellos que pasan por encima de ese tipo de riñas. Más allá de la política, el ambiente de fiesta y creación cultural disipó la tensión.

Ese evento en particular demuestra que la densidad simbólica y social que impregna los lugares, no necesariamente remite a su cristalización o fijación espacial. La matriz de los cultos afrobrasileños está marcada por una cierta plasticidad que permite que la “energía vital” pueda fijarse sobre nuevos territorios mediante procedimientos rituales (Agier, 2011). Si bien es cierto que fuera de sus contextos originales o tradicionales esos rituales se tornan performances desprovistos de su sentido inicial, los mismos son fuente de politización cuando son reapropiadas y sus nuevos significados conquistan el disfrute compartido de un momento común que tiene un sentido más colectivo; sin embargo, aproximarse al otro requiere desmarcarse de la identidad que cada uno carga consigo mismo.

Más allá de los rituales y las mimesis culturales, la memoria de una resistencia vinculada a la afrodescendencia también se deposita en el simbolismo usado por los movimientos sin techo que ocupan edificios abandonados. Según la antropóloga Anelisse Guterres<sup>15</sup>, en el momento de mayor auge hubo en la región portuaria cerca de 12 ocupaciones, casi todas desalojadas, hoy en día restan tres. Estos movimientos no eran necesariamente negros pero se dieron a sí mismos los nombres de héroes y artistas alusivos a las resistencias negras del país. Por ejemplo, *Chiquinha Gonzaga* (70 familias), *Machado de Assis* (200 familias), *Zumbi dos Palmares* (130 familias). Una de las que todavía se mantiene en pies es la *Ocupação Quilombo das Guerreiras* (100 familias) localizada en la calle Francisco Bicalho en la sede antigua de la Compañía Docas, donde hoy se proyectan las Trump Towers de Río de Janeiro, un proyecto urbanístico que trae la marca de la empresa de Donald Trump, una de las mayores organizaciones de explotación inmobiliaria en el mundo.

Al analizar la demanda un tanto anquilosada de ARQUIPEDRA frente al bajo número de personas que se adhirieron al movimiento quilombola y al complejo y denso panorama que exhiben las organizaciones sin techo, parafraseando a David Harvey (1996), podría afirmarse que la comunidad imaginada de la cual Pedra do Sal es soporte y *locus* de poder político no fue acertadamente moldeada y por lo mismo la narrativa de su etnicidad no fue plausible. Mediante la aplicación de sus propias reglas y la elaboración de sus interpretaciones, los actores pueden terminar socavando los objetivos de las políticas identitarias, dando así, giros imprevisibles.

Teniendo en cuenta este contexto, la situación que protagoniza ARQUIPEDRA representa un desafío para las nociones de territorio asociada a la identidad étnica en las que se basa la política quilombola brasileña. El caso exacerba las contradicciones del multiculturalismo y evidencia los límites teóricos y operativos de la política, especialmente frente a la apreciada territorialidad y el poder aglutinador de la tierra compartida comunitariamente en el ámbito rural.

No margino aquí la perspectiva política contenida en la demanda presentada, pero tampoco puedo obviar sus contradicciones, teniendo en cuenta que para los investigadores del tema, el análisis de la problemática quilombola tendría que pasar por el repertorio de acciones colectivas y por “un elenco de prácticas que aseguren vínculos solidarios más fuertes y duraderos que la alusión a una determinada ancestralidad” (Almeida, 2002:74).

Durante mi trabajo de campo, mientras indagaba por el conflicto del presente, fueron repetidas las referencias orales sobre los hechos históricos que le dieron forma al lugar. Era como si éste ganara relevancia simbólica y representación política al ser narrada su historia y pasado obsesivamente. Cada vez que intentaba saber sobre las lógicas actuales de apropiación, la territorialización, la elección del lugar de lucha, el proceso de formación como grupo demandante y sus relaciones internas y locales, además de los conflictos inmanentes, escuchaba como respuestas los relatos de los personajes históricos que construyeron el lugar. En otras palabras, la “escasez” de presencia (y presente) lleva a los actores hacia un exceso de memoria y pasado. Como asevera Huysen (2000:27) las denominadas “culturas de la memoria”, caracterizadas por un historicismo expansivo y obsesionadas con el pasado, coleccionándolo y almacenándolo, llevan dentro de sí un poco de la atrofia de las tradiciones y la entropía de las experiencias de vida, tan propias de la modernidad (Benjamin, 1989).

---

<sup>15</sup> Comunicación personal.

En el caso estudiado, ancestralidad y pasado cuentan demasiado, ¿Porqué? Huysen y Harvey creen que puede ser porque pasado y tradición son lugares de refugio frente a las inestabilidades reinantes del presente. Y si bien la opción por un repertorio tradicional funciona para movilizar sujetos sometidos a la discriminación racial y denunciar los silenciamientos a los que las culturas negras fueron reducidas por mucho tiempo (Gilroy, 2001), el énfasis en el exclusivismo étnico-racial suele ser una táctica insuficiente si tomada como la base para la formulación de estrategias políticas, pues no consiguen dar cuenta de la tensión interna que les es constitutiva y que surgen de la relación entre los planos subjetivos y colectivos que envuelven tales proyectos y formas de participación (Hall, 1993).

Los elementos que configuran el conflicto en Pedra do Sal, sitúan a sus demandantes *quilombolas* entre la confianza que genera el pasado y las incertidumbres que representan un futuro que promete muchos cambios. De hecho, dos son los marcos temporales que encuadran el caso: de un lado, el rescate del pasado y la memoria afrobrasileira y de otra parte, la preparación del área para los eventos del futuro, Copa del Mundo 2014 y Juegos Olímpicos 2016 los cuales prometen la modernización de la ciudad y asegurarle un puesto entre las grandes ciudades globales del mundo.

Estas dos temporalidades se entrecruzan porque la memoria del pasado es, a su manera, una esperanza para el futuro. La memoria vive de creer en los futuros posibles y los aguarda vigilante.

### **El muelle esclavista del Valongo, un eslabón entre el pasado y futuro**

Cuando me aproximé al caso de Pedra do Sal, el proyecto *Porto Maravilha* era señalado como el villano de la historia. Paradójicamente, el enlace entre pasado y futuro pareciera estar pautado por las obras llevadas a cabo por dicho proyecto. A una cuadra exacta de Pedra do Sal, un eslabón con el pasado esclavista del área ha salido a relucir con la reciente excavación de los muelles del Valongo y de la Emperatriz, en la actual calle del Camerino. Ambos sitios fueron encontrados cuando se instalaban elementos de infraestructura para las obras de revitalización.

El muelle del Valongo fue el punto de desembarque de los esclavos africanos que hasta el final de siglo XVIII llegaban a la Praça XV. El auge del muelle negrero coincide con el momento en que el descubrimiento de oro y diamantes en Minas Gerais demandaba de mano de obra esclava. Uno de los principales mercados negreros estaba localizado muy cerca de allí en la actual calle Barão de Tefé<sup>16</sup>. Para borrar la marca del tráfico de esclavos, ese muelle fue reinaugurado con el nombre de *Cais da Imperatriz* en 1843, homenajeando a Doña Teresa Cristina María, esposa de Don Pedro II. Ambos muelles, a su vez, quedaron bajo los rellenos realizados sobre el mar para la ampliación de calles y las obras de modernización a comienzos del siglo XX, emprendidas por el entonces alcalde Pereira Passos.

Así, las obras de drenaje del *Porto Maravilha* integraron en el mismo punto un símbolo de la diáspora africana y de la globalización económica de la ciudad. El debate suscitado por el descubrimiento de ambos muelles colocó en evidencia la relación ambigua entre los salvaguardas de la memoria negra y la revitalización portuaria. Si en un comienzo se manifestaba hostilidad y oposición al proyecto *Porto Maravilha* fueron sus obras, las que viabilizaron la celebración de la memoria negra, aunque de forma inesperada. Para Claudio Honorato, historiador del equipo científico, los muelles descubiertos representan una síntesis de la formación del pueblo brasileño y para él la gran peripecia es que el proyecto *Porto Maravilha* tiene un papel fundamental en el rescate de esa memoria. Desde esa mirada, se le adjudica al proyecto la salvaguarda de un lugar que también representaría una síntesis de lo nacional<sup>17</sup>.

El descubrimiento del sitio arqueológico inyectó ánimo en los militantes de los movimientos negros locales que, en su momento, se organizaron para dialogar con las autoridades locales pidiendo inicialmente la construcción

<sup>16</sup> Se estima que el muelle recibía un promedio 35.000 esclavos anuales. En 1831 con la represión del tráfico se da una parcial desactivación del mismo, aunque la práctica continuó clandestina por algún periodo más. Declaración en el vídeo Cais do Valongo: Porto Maravilha traz a história do Rio de volta à superfície. [www.riocidadeolimpica.com](http://www.riocidadeolimpica.com) consultado en 18 de septiembre de 2011.

<sup>17</sup> Ibidem.

de un *Memorial da Diáspora Africana*. El alcalde de la ciudad, Eduardo Paes, asumió esa reivindicación como oportunidad para transformar los muelles en un monumento a cielo abierto y manifestó su interés para que el lugar, calificado por él como “nuestras ruinas romanas” fuera registrado como patrimonio de la humanidad ante las instancias internacionales, así como ocurrió con los puntos de embarque en África occidental. En anuncio público el alcalde presentaba el proyecto arquitectónico propuesto por el subsecretario municipal del Washington Fajardo para visibilizar los muelles y al mismo tiempo invitaba al empresario Eike Batista, que en la época invertía en la adaptación de hoteles para los mega-eventos, para invertir también en la recuperación del viejo Hotel Barão de Tefê localizado en frente de los muelles pues el lugar se convertiría en la nueva postal de Río de Janeiro.

No obstante, la emoción que embriagó a militantes negros, al alcalde y a los representantes de las instituciones suscita una necesaria reflexión sobre el rumbo que toman los procesos de memorialización y patrimonialización. Con los antecedentes descritos, cabe preguntarse si los sujetos de las demandas étnicas están finalmente ganando reconocimiento, o si más bien, sus resistencias fueron neutralizadas. Hoy asistimos a complejas alianzas entre otras organizaciones culturales negras e empresas como la CDURP<sup>18</sup>, empresa creada para implementar y administrar las obras y servicios públicos en la región. En el actual momento político de internacionalización y gerencia de la ciudad como un espacio de negocios en que el Estado no oculta sus propios intereses económicos, cobra fuerza la inquietud de Rogério Proença Leite, manifestada frente al turismo cultural del Proyecto Monumenta en el contexto de revitalización del área portuaria de Recife y que podría ser extendido al caso estudiado.

“Para esas minorías, parece un triste destino salir del patronato del Estado para el mecenazgo del mercado: el primero, las dejó al margen de las políticas de patrimonio, porque se interesó predominantemente por las edificaciones que representaban los símbolos e ideas de la nación blanca y católica; el segundo, ávido por el retorno de cada dólar que invierte, que no se interesa ni por esos símbolos dominantes, acaso no presenten un retorno para esas inversiones.” (Proença Leite, 2007: 77), traducción mía

Sin duda, el descubrimiento de los muelles del Valongo y de la Emperatriz guarda su importancia, pero el estilo de rememoración siempre es una cuestión crítica y sensible. En un contexto de inversiones y retorno, es alto el riesgo de que la historia deshumanizada y deshumanizante de la esclavitud sea minimizada por los poderes públicos en favor de una conmemoración trivial, “explorando y pasteurizando turísticamente la imagen de la negritud” (Proença Leite 2007:264) y convirtiéndola en una atracción festiva para el espectáculo urbano que se pretende construir. Al respecto Huyssen (2000) se pregunta si las culturas de la memoria pueden ser más reactivas a la globalización de la economía; David Harvey, por su parte, no tiene dudas al respecto.

Los movimientos negros se opusieron al proyecto arquitectónico propuesto por el subsecretario de municipal del patrimonio cultural pues no querían que el Estado produjera él solo sus representaciones de ancestralidad y memoria. En su lugar, se creó el *Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana*, conformado por un conjunto de locales marcadores de la memoria de la cultura afrobrasileña entre los que se incluyen el muelle del Valongo y la Emperatriz, los jardines del Valongo, la Pedra do Sal, el Instituto y cementerio *Pretos Novos*<sup>19</sup>, el Largo do Deposito y el Centro Cultural José Bonifacio<sup>20</sup>. La idea del circuito es destacar los marcos históricos de la memoria de África y transformarlos en puntos turísticos con informaciones para visitantes y estudiantes en edad escolar. La instauración del circuito recoge el sentimiento de varios sectores del movimiento negro que, en ocasiones pasadas clamaron por la creación de un corredor cultural. Las complejas negociaciones entre movimientos negros y Estado consiguen así una refundación oficial de los caminos de una antigua geografía no enunciada, que había sido perseguida y ocultada y que ahora puede ser recorrida.

<sup>18</sup> Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro.

<sup>19</sup> En una casa construida a principios del siglo XVIII, en la Rua Pedro Ernesto, sus dueños, Merced y Petruccio, decidieron llevar a cabo una reforma. Durante las excavaciones, en 1996, encontraron un verdadero sitio arqueológico, enterrado a sus pies. Había bajo la estructura de la casa un cementerio secular de negros traídos de África, eran aquellos que no sobrevivían las penurias del viaje trasatlántico y morían antes de ser comercializados. El cementerio era conocido en la época como Pretos Novos.

<sup>20</sup> Institución dedicada a la difusión de la cultura negra y aunque estuvo abandonada de cualquier tipo de inversiones por parte del poder público por muchos años, consiguió, en el marco de estos proyectos, la asignación de un presupuesto para la restauración del edificio donde se localiza.

El diseño del Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana, estuvo a cargo de un grupo de trabajo y curaduría compuesto por actores institucionales, académicos y algunos líderes de los movimientos negros también interesados en participar sobre el formato que tendría el sitio arqueológico de los muelles. Las expectativas de estos actores sobre el mismo fueron escritas en la Carta de Recomendaciones del Valongo.

Para entender que existía una dimensión sagrada vinculada al cementerio *Pretos Novos*, uno de los puntos constituyentes del circuito, el grupo de curaduría invitó a las *ialorixás* Mãe Beata, Mãe Edelzuita e Mãe Celina para hacer lo que ellas llamaron una “lectura energética” de los lugares marcados por la ancestralidad. La inclusión de un “trabajo sagrado” en el lugar se justificó como una forma de evitar los “problemas de violencia” generados por experiencias de renovación urbana recientes en Recife y Salvador, donde no se tuvieron en cuenta la ancestralidad<sup>21</sup>, ni los “puntos energéticos” y sagrados. El trabajo sagrado se propuso para traer paz y tranquilidad a los que esclavizados que murieron en la travesía y nunca recibieron justicia. Por esta razón, ellas sugirieron la realización de un lavado ritual cada año en el sitio arqueológico. Para Rubén Confete<sup>22</sup>, “la ayuda de las Mães de santo pretende proteger esas áreas y evitar que se repita lo que aconteció en Praça XI o en Pelourinho, áreas públicas que no recibieron la debida atención desde un punto de vista energético”<sup>23</sup>. En otras palabras, para este militante las experiencias de revitalización de las ciudades del nordeste habrían fracasado en su promesa de inclusión social y mejorías para todos los habitantes por la falta de un trabajo religioso y no por el direccionamiento intencionado de la política urbana para excluir a los más pobres de su blanco de acción. Haciendo eco a la inquietud de ese sector del movimiento negro, el subsecretario municipal del patrimonio cultural garantizó que todas las sugerencias de las líderes religiosas serían consideradas en el proyecto urbanístico<sup>24</sup> y aseguró que “la preocupación de la alcaldía no se restringirá a los aspectos arqueológicos o históricos y también tendrá en cuenta lo sagrado”<sup>25</sup>.

La primera fase de las obras de revitalización del área portuaria fue inaugurada el 1 de julio de 2012, poco antes del inicio oficial de la campaña para las elecciones municipales, en la cual ese alcalde se candidateaba para la reelección. Para la inauguración se hizo una ceremonia que comenzó con un lavado ritual del muelle arqueológico del Valongo por parte de las *ialorixás*, seguida de las intervenciones del gobernador Sergio Cabral y el alcalde Eduardo Paes cuyos discursos giraron en torno a la importancia de la memoria negra de la región. Paralelamente se exhibieron los planos y proyectos de revitalización en una plataforma interactiva y se homenajeó al equipo arqueológico que participó de las excavaciones. Después hubo danzas afro, presentaciones de teatro, *samba*, *capoeira* y *maculelê*. Todo transcurrió tal y como fue programado, pero la carta de recomendaciones escrita por los movimientos negros no pudo ser leída ni entregada al alcalde porque no se abrió un espacio adecuado y publico durante la ceremonia para tal fin. Muchos consideraron que el desplante de no abrir espacio para la lectura de la misma era un gesto que excluía políticamente a los negros relegándolos a un lugar exótico dentro del evento (Vassallo, 2012).

## A modo de conclusión

A lo largo del artículo pretendí demostrar como la aparente “amplia” dotación de derechos y territorios contenida en la política quilombola convive con criterios taxativos, atados a identidad cultural, territorialidad y reinventiones de prácticas y tradiciones en un enmarañado diálogo con los discursos oficiales. Mientras los investigadores brasileños intentan liberar de cualquier definición arqueológica o monumentalizada la noción de *quilombo* (Almeida, 2002), el caso analizado se sintoniza todavía con aquella persistente construcción de la

<sup>21</sup> Pese a la amplitud de actores convocados, algunos líderes de movimientos negros y habitantes no se sintieron incluidos en las decisiones tomadas, entre ellos ARQUIPEDRA, la invitación de las *ialorixás* no estuvo desprovista de tensión.

<sup>22</sup> Importante figura de la cultura negra carioca presidente del Centro Cultural Carioca y participante de ese grupo de trabajo.

<sup>23</sup> Declaración ofrecida con motivo de la creación del Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana en noviembre 16 de 2011, disponible en [http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca\\_sagrado.aspx](http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca_sagrado.aspx)

<sup>24</sup> Una recomendación las Mãe de Santo, por ejemplo, resolvió el debate técnico arrastrado durante meses por arquitectos, arqueólogos e historiadores del equipo. La pregunta era: ¿cómo cubrir las ventanas que exponen los osarios del Cementerio Pretos Novos Segundo. Para ellas una forma sería a partir de una pirámide de vidrio, un prisma regular que permitirá que los huesos sean vistos, asociando la visita al cementerio a la “buena energía” contenida en el simbolismo de la pirámide. Ver [http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca\\_sagrado.aspx](http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca_sagrado.aspx)

<sup>25</sup> Ibidem.

memoria inmovilizadora de historias étnicas, que las localiza a los sujetos en espacios discretos, inmutables y prístinos tan característicos del modo de producción hegemónica de la diferencia (Gupta y Ferguson, 1997).

La gran paradoja es que la pretensión de la delimitación de un espacio marcado por la diferencia cultural en la ciudad, terminó irremediablemente al servicio de un multiculturalismo *light* y comercial en la medida en que en Pedra do Sal las demandas por reconocimiento fueron perdiendo protagonismo cediendo espacio a la celebración de fiestas y rodas concurridas a lo largo de la semana convocadas por la más variada gama de artistas, jóvenes emprendedores y empresarios dueños de los locales alrededor. En un momento de reformas estructurales y económicas neoliberales profundamente radicales y de drásticos cambios sociales para la región portuaria carioca, la construcción de un lugar que representa memoria y pasado también es una oportunidad para el consumo de lugares con historia, apelando a la permanencia del algo inalterable. En un espacio donde todo está destinado a cambiar de manera repentina, la apropiación oficial de la memoria negra ofrece una posibilidad de conexión con el pasado. Así Pedra do Sal reclamado inicialmente como territorio étnico se suma a la lista de lugares con historias recién desempolvadas, útiles para atraer inversiones de la industria del turismo étnico-cultural (Harvey, 1996; Comaroff y Comaroff, 2009; Zukin, 2000), como ya lo anuncia el *Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana* y las caravanas de turistas que visitan intensamente el área y sus alrededores.

El multiculturalismo empresarial más preocupado por la identidad que por la concesión de derechos étnicos o ciudadanos atrae un turismo alternativo volcado hacia lo “cultural” mientras oculta la ausencia de acciones de inclusión para la población objeto de la política de remociones y carece de atención a las demandas de las organizaciones sin techo entre las tantas demandas por vivienda. En ese sentido, en nombre de una relación histórica con los espacios se llega a excluir en el mismo barrio a los sujetos no adscritos a una diferencia étnica, aunque socialmente no haya como distinguir los unos de los otros. Des este modo, las políticas multiculturales aplican un tipo de binarismo excluyente, que trasladado a las formas de una identidad institucionalizada, refunda las fronteras físicas y simbólicas entre grupos del mismo lugar geográfico.

El caso de la región portuaria carioca revela que, al tiempo que se planea cómo rescatar la memoria, los habitantes de la región portuaria, pobres en su mayoría y sin ninguna etiqueta étnica, continúan siendo tratados como “bienes muebles” que bajo la política de remociones pueden ser reubicados o desplazados del lugar. Coincido en este punto con Huysen (2000) para quien la memoria no será jamás sustituto de la justicia. Es preciso, entonces, resaltar que con las obras del *Porto Maravilha* no es la memoria de los afrodescendientes la que se está destruyendo, sino el presente de varias familias, muchas de ellas negras, que al ser removidas sufren sin amparo los rigores de la mercantilización de la ciudad.

No se trata de que las luchas abduquen de sus dimensiones culturales, sino de descentrar la cultura de las estrategias explicativas y de movilización política. Es imprescindible deshacerse de una noción reificada y totalitaria de cultura (Gupta y Ferguson, 1997) que poco contribuye a la desinstitucionalización de las disputas en nombre de la diferencia cultural. El problema es que al culturalizarse las desigualdades, se pasan por alto las relaciones de explotación, los procesos de sujeción, discriminación y marginalización y se ignoran situaciones parecidas por las que pasan los otros actores que no actúan bajo un paradigma étnico-colectivo. La culturalización de las contradicciones y conflictos que atraviesan las disímiles poblaciones y los entornos, termina por diluirse de acuerdo con Restrepo (2012) en acusaciones a ‘la modernidad’ cuestiones de clase social, así como los heterogéneos dispositivos de dominación y hegemonía que producen sujetos subalternizados y los sujetos dominantes.

## BIBLIOGRAFIA

- Abreu, M., Mattos, H. (2007), *Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal. Em torno do samba, do santo e do porto*, Rio de Janeiro: INCRA, Fundação Euclides da Cunha Universidade Federal Fluminense.
- Agier, M. (2011), *Antropologia da Cidade. Lugares, situações, movimentos*, Coleção Antropologia Hoje, São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Almeida, A.W.B. (2002), “Os quilombos e as novas etnias”, in E.C. O’Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro: Editora FGV, pp.40-80.
- Almeida, A.W.B. (2005), “Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais”, *Territórios Quilombolas. Boletim Informativo do NUER*, II (2), pp.15-44.
- Arruti, J.M. (2000), “Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros”, *Horizontes Antropológicos*, VI (14), pp.93-123.
- Benjamin, W. (1989), *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, tradução de J.M. Barbosa e H.A. Baptista, São Paulo: Brasiliense.
- Bhabha, H. (2003), *O local da cultura*, Belo Horizonte: UFMG.
- Centro Cultural Cartola (2007), *Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN.
- Comaroff, J.L., Comaroff, J. (2009), *Ethnicity, Inc.*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cunha, O.M.G. (2000), “*Depois da Festa*” em *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Criekingen, M.V. (2007), “A cidade renasce! Formas, políticas e impactos da revitalização residencial em Bruxelas”, in Bidu-Zachariasen, C., *De volta à cidade: dos processos de gentrificação e enobrecimento às políticas de “revitalização” dos centros urbanos*, São Paulo: Annablume.
- Gilroy, P. (2001), *O Atlântico Negro*, Rio de Janeiro: UCAM Centro de Estudos Afro-Asiáticos Editora 34.
- Gomes, F. (2005), *Palmares Escravidão e Liberdade no Atlântico Sul*, São Paulo: Editora Contexto.
- Foucault, M. (1986), “Of other spaces”, *Diacritics* n.º 16, pp.22-27.
- Halbwachs, M. (2006), *A Memória Coletiva*, São Paulo, Centauro.
- Hale, C. (2010), “Luchas territoriales, apropiaciones neoliberales y la pasión por lo posible”, Conferencia de Apertura do Seminário Cartografias Sociais e Território na América Latina, IPPUR, 21-23 Julho de 2010.
- Hall, S. (1993), “New Ethnicities”, in R. Ali, J.D. Race, *Culture and Difference*, London: Sage Publications, pp.252 -259.
- Harvey, D. (2008), “El derecho a la ciudad”, disponible en <http://sinpermiso.info/textos/index.php?id=2092>
- Harvey, D. (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Hobsbawn, E., Ranger, T. (1984), *A invenção das tradições*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.



Huysen, A. (2000), *Seduzidos pela Memória. Arquitetura, Monumentos, Mídia*, Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes.

Kuper, A. (2002), *Cultura, a visão dos antropólogos*, São Paulo: EDUSC.

Leite, R.P. (2004), *Contra-usos da cidade. Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*, Editorial: Unicamp, Universidade Estadual de Sergipe.

Moura, R. (1995), *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Coleção Biblioteca Carioca.

Restrepo, E. (2013), “¿El Multiculturalismo amerita ser defendido?”, in E. Osorio (org.), *Autonomías Territoriales: Experiencias y Desafíos*, Bogotá: Universidad Javeriana, pp.18-40.

Rodríguez, Luz Stella (2012), *Lugar, Memórias e Narrativas de preservação nos quilombos da cidade do Rio de Janeiro*, Tese de Doutorado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Soares, M.C., “Nos Atalhos da Memória. Monumento a Zumbi”, in P. Knauss (org.), *Cidade Vaidosa. Imagens urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Sette Letras 1999 pp. 117-135

Vassallo, S.P. (2012), “Desenterrando memórias: Patrimônios afrodescendentes em disputa na Zona Portuária do Rio de Janeiro”, in R. Souza (org.), *Sociedade em Perspectiva: cultura, conflito, identidade*, Rio de Janeiro, Ed. Gramma, pp.157-187.

Zukin, S. (2000), “Paisagens Urbanas Pós-Modernas: Mapeando Cultura e Poder”, in A. Arantes (org.), *O Espaço da Diferença*, São Paulo: Papirus Editora.