



Fotografía de la conmemoración del Día de
la Conciencia Negra en Pedra do Sal
Luz Stella Rodríguez Cáceres, 20 de
noviembre de 2010

Reconocimiento étnico, derecho a la habitación y los *impasses* de la custodia del patrimonio afrodescendiente en Río de Janeiro

Ethnic recognition, right to housing and the *impasses* in the custody of the Afro patrimony in Rio de Janeiro
Reconhecimento étnico, direito à habitação e *impasses* da custódia do patrimônio afrodescendente no Rio de Janeiro

Luz Stella Rodríguez Cáceres

Universidad Federal de Río de Janeiro
lunsella@gmail.com

Este artículo es un resumen de mi tesis de doctorado «Lugar, Memórias e as Narrativas da Preservação nos Quilombos da Cidade do Rio de Janeiro» defendida en el Programa de Posgrado de Geografía de la Universidad Federal de Río de Janeiro en 2012. La investigación fue posible gracias al apoyo de la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

doi: 10.11144/Javeriana.mys18-37.redh

Resumen

Las demandas de los *quilombos* por demarcación territorial, en contextos urbanos, revelan las paradojas que emanan de una política de reconocimiento que separa a los actores de la diferencia étnica de otros habitantes que no se adhieren a estas identidades para validar sus derechos ciudadanos. El *quilombo* de Pedra do Sal en Río de Janeiro nos permite analizar el marco culturalista asumido por las políticas de reconocimiento que llevaron a que el patrimonio, la memoria y la historia local se convirtieran en los legitimadores de la búsqueda por derechos ciudadanos en un lugar que pasa por grandes transformaciones urbanas. En medio de las intervenciones de renovación que propone el proyecto *Porto Maravilha* también florecen los discursos y las prácticas patrimonialistas. La efectividad de los patrimonios en la producción de símbolos colectivos y la oficialización de estos plantea como inquietud el papel que la salvaguarda de la memoria negra puede jugar como imagen en la promoción y divulgación del proceso de revitalización de la región portuaria.

Palabras clave

etnicidad; quilombos urbanos; políticas multiculturales

Abstract

The demands of the *quilombos* for territorial demarcation in urban contexts, reveal the paradoxes that arise from a recognition policy which separates the ethnic actors from other inhabitants who do not adhere to these identities to validate their civil rights. The *Pedra do Sal* *quilombo* in Rio de Janeiro allows us to analyze the culturalist framework assumed by the recognition policies that led the patrimony, memory and local history to become the legitimizing motives in the search of civil rights in a place that is going through major urban transformations. In the middle of the renovations proposed in the project *Porto Maravilha* the patrimonial discourses and practices also flourish. The effectiveness of the patrimonies in the production of collective symbols and their formalization inquire the role that the black memory safeguard can play as an image in the promotion and dissemination of the revitalization process in the port region.

Keywords

ethnicity; urban quilombos; multicultural policies

Resumo

As demandas dos *quilombos* por demarcação territorial, em contextos urbanos, desvelam os paradoxos decorrentes de uma política de reconhecimento que separa os atores da diferença étnica de outros habitantes que não aderem a essas identidades para validar seus direitos cidadãos. O *quilombo* de Pedra do Sal no Rio de Janeiro permite-nos analisar o quadro culturalista assumido pelas políticas de reconhecimento que levaram a que o patrimônio, memória e história local tornaram-se legitimadores para a procura por direitos cidadãos num lugar que atravessa grandes transformações urbanas. Em meio as intervenções de renovação que propõe o projeto *Porto Maravilha* também florescem os discursos e práticas patrimonialistas. A efetividade dos patrimônios na produção de símbolos coletivos e a oficialização destes levanta como inquietude o papel que a salvaguarda da memória negra pode jogar como imagem na promoção e difusão do processo de revitalização da região portuária.

Palavras-chave

etnicidade; quilombos urbanos; políticas multiculturais



Introducción

Después de dos décadas de dictadura en Brasil, una nueva constitución democrática fue promulgada en 1988, la cual incluyó una medida provisoria para garantizar los derechos territoriales de las comunidades de descendientes de esclavos, conocidas como *quilombos*. Esas formas de organización comunitaria emergieron primero, y de forma numerosa, en el ámbito rural, y posteriormente, y en menor medida, en espacios urbanos. El sustento legal para lo que algunos autores entienden como nuevas formas de etnicidad¹ es el artículo 68 de las DC² de la Constitución de 1988³ y el actual Decreto Federal 4887 de 2003 que rige los procedimientos de reconocimiento y titulación de dichas comunidades.

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 entendimiento de la categoría colonial, dada en términos históricos y arqueológicos; en ese proceso el papel de los antropólogos a través de la Asociación Brasileña de Antropología fue esencial. El resultado fue la creación de un concepto útil para amparar disímiles realidades y tipos variados de movilización social. Desde el punto de vista jurídico, el *quilombo* moderno se flexibilizó para vestir nueva semántica que, aunque 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, se distancia de su definición colonial⁴.

La noción contemporánea de «quilombo» se guía por el autorreconocimiento, un criterio de adscripción identitaria que parte del grupo que quiere reconocerse como tal y que no depende de ningún juicio por fuera del propio grupo. Llegar a esa noción fue el resultado de un largo proceso de construcción social y jurídica. Así, el actual artículo reglamentario 4887 es visto 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 social⁵.

La movilización de esos grupos suscitó la producción de una serie de estudios sobre comunidades *quilombolas* en el campo académico. En su mayoría dichos estudios toman como referencia teórica la noción de *terra de preto* y *terra de uso comum*⁶ y la definición resemantizada del término «quilombo»⁷, basado en la noción de «grupo étnico» y «frontera étnica», conforme a la definición de Frederik Barth⁸. En general, esos trabajos tratan las transformaciones que las comunidades vienen sufriendo y el impacto de estas sobre sus espacios de reproducción física y social. En ese abanico de reflexiones académicas se detecta una diversidad de temas como etnicidad, movilización política, memoria, procesos expropiatorios e historia, entre otros. Sin embargo, la multiplicidad de temas no alcanza a ocultar una cierta homogeneidad que esos estudios parecen suponer sobre la realidad de dichas comunidades negras, particularmente en el ámbito rural. Una característica común a los estudios producidos sobre esa línea teórica sería la desestructuración a

1 Alfredo Wagner B. De Almeida, «Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1997)», *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 45 (1998): 51-70. Eliane Cantarino O'Dwyer (org.), *Terra de Quilombos* (Rio de Janeiro: ABA/UFRJ, 1995). Eliane Cantarino O'Dwyer (org.), *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade* (Rio de Janeiro: ABA/FGV, 2002).

2 Disposiciones Constitucionales Transitorias.

3 «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).

4 Aunque varias de las comunidades hoy reconocidas 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. Esas comunidades no están localizadas en una región específica, sino que están dispersas por todo el territorio

brasileño y están sujetas a las más variadas condiciones sociohistóricas, organizativas, políticas y geográficas.

5 Alfredo Wagner B. de Almeida, «Os quilombos e as novas etnias», en *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, coord. Eliane Cantarino O'Dwyer. (Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002).

6 Almeida, «Os quilombos».

7 O'Dwyer, *Terra de Quilombos*.

8 Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

la que esos grupos son sometidos frente al avance de políticas desarrollistas. El foco de los análisis se centra en la transformación de una cultura «tradicional» sometida a las fuerzas externas de la sociedad circundante. En tal sentido, esos abordajes procuran clasificar esos «territorios étnicos» en una o más modalidades de *terra de uso comum*, tal como lo propone Almeida⁹ en 1989, y presentan una detallada descripción del proceso histórico, que va desde la conformación del grupo hasta el periodo de amenaza o efectiva desestructuración. En este sentido, sugieren una cierta homogeneidad de los procesos históricos y sociales que llevaron a la conformación de esos grupos y posteriormente se centran en los conflictos que los llevaron hacia una situación de amenaza existencial y cultural en un modelo dicotómico de grupos étnicos versus la sociedad nacional.

En otras palabras, ese tipo de abordaje hace del postulado inicial de singularidad un dogma, que perjudica cualquier tentativa de renovación y originalidad en los análisis. Entretanto, las pistas no faltan. En primer lugar, los enfrentamientos muchas veces violentos y las amenazas de expulsión contra estos grupos constituyen un objeto de reflexión privilegiada, con la condición de ser puestos en relación con otros elementos (la desigualdad frente a la justicia, la fragilidad social de los más desprovistos, la apropiación de tierras por falsificación de documentos).

Mi experiencia de campo reveló los límites que imponía el uso de los referenciales teóricos convencionalmente utilizados en estudios sobre las *comunidades reminiscentes de quilombos*, donde las nociones de *terra de preto*, identidad étnica y etnicización de la lucha por la tierra no se ajustaban para explicar el caso del *quilombo* de Pedra do Sal. En el contexto urbano los *quilombos* se han construido en diálogo con las agendas económicas, ambientales y culturales de la ciudad.

Pretendo en este artículo ofrecer un contexto general del lugar donde se sitúa el *quilombo*, el cual se encuentra enmarcado dentro de una política de revitalización urbana. Enseguida me concentraré en presentar Pedra do Sal, un lugar monumentalizado por sus memorias asociadas a la presencia

histórica negra en el puerto, a partir de los *ranchos* carnavalescos, la samba y el candomblé. Pedra do Sal es un lugar de significados disputados que entró en los circuitos de la patrimonialización de los bienes materiales asociados a valores inmateriales de la negritud. Ese lugar también es la base de reivindicación del movimiento *quilombola* que surge como respuesta a una disputa con la Iglesia por la ocupación de unos inmuebles en torno a Pedra do Sal. Aunque en un principio me propuse hacer una etnografía del *quilombo*, en mi trabajo terminé por abarcar una visión más sistémica para incluir otros actores que también son importantes en las disputas por la salvaguarda de las memorias negras. Al haber una lucha por la ocupación del mismo espacio urbano era necesario conceder atención a los habitantes que no son portadores de la distinción étnica, pero que sufren los rigores de la gentrificación del lugar. Esto me llevó a realizar una crítica a un cierto tipo de multiculturalismo que opera con binarismos excluyentes en el mismo espacio geográfico. Finalmente, al surgir una política de la memoria por parte de la alcaldía a partir del descubrimiento arqueológico del muelle donde los esclavos desembarcaban en la ciudad, planteo las ambigüedades que surgen de la oficialización de la memoria negra¹⁰.

La revitalización de la región portuaria carioca

El área portuaria de Río de Janeiro 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

9 Almeida, «Os quilombos».

10 Este artículo corresponde a un resumen del segundo capítulo de mi tesis de doctorado en Geografía en la Universidad Federal do Rio de Janeiro. Luz Stella Rodríguez, «Lugar, Memórias e Narrativas da Preservação nos Quilombos do Rio de Janeiro», 2012.

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 está localizada en la zona portuaria carioca, un área de baja densidad habitacional, cuya población tiene ingresos medios y bajos mayoritariamente.

El proyecto prevé 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. También será el espacio de dos museos monumentales: el Museo del Mañana, obra del arquitecto catalán Santiago Calatrava, y el Museo de Arte de Río de Janeiro (MAR), que ya está en funcionamiento. Y aunque se ambiciona un aumento de la actual población de 22 mil a 100 mil habitantes, es necesario resaltar que entre los variados proyectos arquitectónicos de edificios comerciales y hoteleros en gestión apenas uno, el *Porto Vida*, tiene carácter residencial con una oferta de 1300 unidades. 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 glamorosos. Debido a la ausencia de combinación de diferentes usos del suelo urbano que los proyectos urbanos parecen sugerir para la región, es probable que asistamos más que a la gentrificación del espacio, a un vaciamiento de este.

Los efectos de las obras de modernización dejaron sentir su peso prácticamente desde el anuncio de su inicio. Se vive allí, además de los trastornos propios de las labores de ingeniería y demoliciones, la remoción de varias familias residentes de *favelas*, entre ellas La Providencia –la más conocida y antigua de la metrópoli carioca. 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 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 Estado instaló en el conocido *morro* de La

Providencia una Unidad de Policía Pacificadora, conocida como UPP, la cual hace parte de un programa mayor implementado inicialmente en las *favelas* localizadas en las 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 desencadenó el desalojo de los habitantes informales de edificios y estructuras decaden-tes, 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.

Pedra do Sal, monumento a la negritud

En esta región 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 crean 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 sociohistóricos inventariados por académicos y apropiados por los movimientos negros para dar cuenta de la presencia y las 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.

Según Moura¹¹, 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. Así, el área del puerto y del Morro da Conceição terminó por abrigar, además de la población de origen español y portugués, segmentos de población negra y nordestina.

Varias narrativas populares vinculan a Pedra do Sal con las matrices de la samba carioca¹² y ganaron fuerza con el libro *Tia Ciata e a Pequena África*. En él, Roberto Moura argumenta, entre otras cosas, que Pedra do Sal se encontraba conectada con la conocida Pequeña África, una porción de la ciudad en las inmediaciones de la que hoy es Plaza XI, así designada 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*.

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 le otorga el título de «monumento a la negritud»¹³ en 1987–, han desempeñado un papel importante para la visibilidad que Pedra do Sal ha alcanzado recientemente. Además, brinda un soporte simbólico a la movilización de procesos identitarios relativos a la presencia afrodescendiente en la zona portuaria que no se limitan apenas al *quilombo* da Pedra do Sal. La identificación de esos otros actores que mencionaré más adelante permitió entender que aquel lugar/monumento está insertado en los complejos fenómenos de

fragmentación de segmentos sociales y universalización de sentidos y valores que son inherentes al espacio urbano y que abrigaban múltiples usos y sentidos; por esta razón quienes se titulan como sus herederos disputan sus significados con otros usuarios y frecuentadores del lugar.

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

El *quilombo* de Pedra do Sal se origina en un conflicto que involucra inquilinos y ex inquilinos de propiedades de la VOT que fueron desalojados paulatinamente. La Venerable Orden Tercera de San Francisco de la Prinha (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 estos 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 asequibles en pleno centro de la ciudad.

Desde hace unos 14 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 le pidió a sus antiguos inquilinos varios de esos inmuebles. En algunos casos los contratos de arriendo se dieron por terminados y en otros hubo significativos reajustes de los precios de alquiler. En los casos de los inquilinos que se negaban a abandonar las habitaciones fueron efectuadas acciones legales de reintegración de las posesiones para recuperar las propiedades. En la versión de los *quilombolas* es

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

12 Centro Cultural Cartola, *Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: cnfcp/iphan, 2007).

13 Mariza Soares de Carvalho, «Nos Atalhos da Memória. Monumento a Zumbi», en *Cidade Vaidosa. Imagens urbanas do Rio de Janeiro*, coord. Paulo Knauss (Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999).

debido al proyecto de revitalización que los inmuebles en que habitan –no entorno a Pedra do Sal– estaban valorizándose y la VOT no tenía así más interés en mantenerlos allí.

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 e interpuso una acción policial contra la pareja. Estos hechos originaron la idea de organizar un movimiento *quilombola* para enfrentar a la VOT y luchar por la titularidad de varios inmuebles ociosos en el barrio Saúde. En principio se podría afirmar que el origen de la Asociación Remanescente del *quilombo* de 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 a su situación, y con el cual consiguieron visibilidad.

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 m², distribuidos en 24 inmuebles. Como era de esperarse, esa demarcación fue objetada por la VOT y por ahora se encuentra en proceso jurídico; las posibilidades de que la comunidad consiga la titularidad de las casas es alta, una vez que la VOT no tuvo éxito en demostrar la titularidad de estas después de la investigación de catastral de la llamada cadena de dominio hecha por el INCRA. En 2006, como exigencia del proceso judicial que envolvía a los *quilombolas* y la Iglesia, fue elaborado un documento de pericia antropológica sobre el *quilombo* da Pedra do Sal¹⁴. Una de las ideas

centrales del documento es que «más allá del espacio material de Pedra do Sal, ese local de celebración representa simbólicamente la presencia cultural de los afrodescendientes en la ciudad de Río de Janeiro: un lugar de memoria de la samba, el candomblé y el trabajo negro en el puerto» que se opone al patrimonio católico, militar y portugués con el que se ha identificado tradicionalmente al Morro da Conceição.

El documento de la pericia técnica hace un balance histórico sobre la presencia del negro en la región portuaria, pero se queda corto sobre el presente etnográfico de grupo, el cual queda referenciado en las nociones de «derecho de reparación», «deber de memoria». Para las autoras, el grupo de moradores en cuestión «defiende la manutención y reaviviza una memoria afrobrasileña en el área [...] y tiene por objetivo visibilizar un patrimonio cultural inmaterial heredado de sus antepasados esclavos y africanos»¹⁵. Los *quilombolas* reivindican ser los legítimos herederos de las tradiciones negro-africanas vinculadas a Pedra do Sal del siglo XIX al XX, encarnando, en el presente, el modo de vida de los negros que allí se reunían en el pasado.

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»¹⁶. Presumo que el interés por la salvaguarda de la memoria y patrimonio afrodescendientes no era compartido por todos los desalojados.

En ese sentido, Paul Gilroy¹⁷ aporta un elemento al entendimiento de las pocas adhesiones a la propuesta elaborada por ARQUIPEDRA, al enunciar la

14 Marta Abreu y Hebe Mattos, *Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal. Em torno do samba, do santo e da porto* (Río de Janeiro: INCRA, Fundação Euclides da Cunha Universidade Federal Fluminense, 2007), 25.

15 Abreu y Mattos, *Relatório Histórico-Antropológico*, 25.

16 Abreu y Mattos, *Relatório Histórico-Antropológico*, 48.

17 Paul Gilroy, *O Atlântico Negro* (Río de Janeiro: UCAAM Centro de Estudos Afro-Asiáticos Editora 34, 2001).

dificultad de construir un futuro cuando se parte de referentes estrictamente étnicos y raciales. En el caso expuesto no todas las familias desalojadas eran negras. Por su parte David Harvey¹⁸ argumenta que las memorias fuertemente ancladas a lugares no son fácilmente compartidas, ya que en un contexto en que lo global y local se articulan de tal modo el retorno a los orígenes resulta inaccesible y el espacio urbano es esencialmente un espacio donde esas articulaciones ocurren de forma más fluida.

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 movilizado para visibilizar los aportes de los pioneros negros en la construcción del lugar, la organización *quilombola* sí sería el portavoz visible de aquellas familias expulsadas por la VOT. Ante el carácter restrictivo del movimiento—dedicado a la preservación de la memoria negra del lugar— las familias desalojadas 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 vivienda y su alto costo, 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 estrictamente étnico apartó a los habitantes afectados por los

desalojos y no interesados en adherirse a una reivindicación planteada en esos términos.

Memoria y prácticas divergentes

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 resignifica 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 para las *rodas de samba* que se realizan a lo largo de la semana, otros usos del lugar son menos insignes, 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 en otros 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.

Durante el momento de mi trabajo de campo la región portuaria pasaba por un momento de reactivación de movimientos culturales que incentivaron las tradicionales *rodas de samba* y

18 David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).

pagode, tanto populares como respaldadas por los órganos oficiales. Fue un momento en que los tradicionales *blocos* de carnaval del barrio, como «Afoxé Filhos de Gandhi»¹⁹ y «Escravos de Mauá»²⁰, retomaron espacios en Pedra do Sal y São Francisco da Prainha.

Los miembros del *quilombo* Pedra do Sal también hicieron sus aportes para esa virada cultural promoviendo eventos para honrar a los principales sambistas negros, mediante un proyecto de difusión conocido como *Sal no Samba*. Simultáneamente, en los alrededores de Pedra do Sal y en la calle Sacadura Cabral, se abrieron bares, restaurantes y casas de shows con presentaciones musicales de *samba* y *chorinho* en vivo, que engrosaban la oferta cultural nocturna.

Otros colectivos culturales y promotores privados también empezaron a originar eventos musicales y rápidamente el número de visitantes y turistas en Pedra do Sal creció; el repertorio musical también fue ampliándose para incluir shows de *forro*, jazz y en algunas ocasiones salsa, pero la samba continuaba siendo la atracción principal y acontecía de forma más continua a partir de las participaciones de agrupaciones como «Batuque na Cozinha», «Samba de Lei» y «Samba na Fonte». Esta última agrupación, compuesta es su mayoría por músicos negros, se disolvió, pero tenía como particularidad abrir un espacio para las composiciones nuevas de sambistas populares y de este modo se proponía homenajear a los pioneros sambistas Donga, Pixinguinha, João da Baiana y Sinhô. Así, para los realizadores de la agrupación «Samba na Fonte», Pedra do Sal era antes que nada inspiración y el lugar debería ser exaltado por su espíritu de ser una de las cunas de los movimientos culturales de samba. Cuando le pregunté a Harold, entonces director del grupo, por su relación con la gente del *quilombo*, él me respondió: «jahh si! hay un joven que hace una trabajo “afro”, pero yo no lo conozco muy bien».

19 El *bloco* fue fundado en 1951, por iniciativa de trabajadores y habitantes de la zona del puerto de Río de Janeiro, influenciados por integrantes del *bloco* Tjexá Filhos de Gandhi, originado en Salvador, en febrero de 1949.

20 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.

Las agrupaciones que establecen nexos identitarios con el lugar no se limitaban a las expresiones musicales. El centro cultural Pequeña África, por ejemplo, es un colectivo que a la época se propuso como eje de acción la difusión del patrimonio histórico y cultural negro de la región portuaria y una discusión más académica sobre sus usos y significados. Sus fundadores, Rubem Confete y Mãe Celina, promovían en sus instalaciones sesiones de cine documental, debates, oficinas y exposiciones fotográficas. Para los fundadores del centro cultural Pequeña África 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, en una crítica en la que el CCPA se posicionó frente al *quilombo*, al cual reprobaron así: «todo bien con *quilombo*, pero ¿dónde está la tribu de ese líder?».

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 que la historia negra tenga un lugar en Pedra do Sal, sabemos que Pedra do Sal tiene su lugar en muchas historias.

Aparte de algunos eventos puntuales, no conseguí indagar, más allá de la retórica, la relación de ARQUIPEDRA con dicho espacio. Debo decir que el trabajo de campo fue difícil y mis preguntas eran evadidas por los miembros de ese grupo la mayoría de veces, de ahí los vacíos por los que mi campo no responde. Cuando pude 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 solo 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 Río de Janeiro.

Durante la entrevista²¹ aproveché para preguntarle a mi interlocutor, profesor de historia en una es-

21 Entrevista realizada por la autora el 18 de mayo de 2010.

cuela municipal, cuál 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 dicha cuestión al haber tenido que argumentarla ante el Estado y por la asesoría que ARQUIPEDRA presta a otros *quilombos* 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 Gandhi. Planeamos desarrollar alianzas con los poderes públicos para el funcionamiento de una escuela secundaria y para la creación de una universidad *quilombola* en asociación con la Universidad Federal de Río de Janeiro (traducción mía).

En la conversación yo 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 estas 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.

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 forjaría una cohesión identitaria.

Una vez reconocida como *quilombo*, la asociación se legitima ante el Estado y presenta sus demandas. Así, el principio clasificatorio que fundamenta la existencia del grupo étnico emana de la construcción de un repertorio de acciones colectivas

y de representaciones frente al Estado, antes que frente a otros grupos sociales locales. Tal vez eso explique el clima de tensión que ha mediado la relación con los otros colectivos sociales y culturales de la región con los cuales hay divergencias de opinión en cuanto acciones y prácticas alrededor de la salvaguarda de la memoria negra y sus proyectos y los usos posibles del patrimonio.

En aquella ocasión le manifesté a mi interlocutor cuánto 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”»²².

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 Río (MAR) y la Pinacoteca Escola do Olhar, puede ser leída como la pugna para posicionar en el área otra visión de mundo. Sin embargo, es necesario reflexionar hasta qué punto el recurso político que lleva a los grupos neo-étnicos a defender su inserción en la modernidad urbana, a partir de una definición prácticamente museográfica de la cultura material²³, puede terminar por ser apropiado por el propio Estado e incluso puesto a favor de los proyectos de restructuración urbana.

En ese mismo sentido otra pregunta es cómo comprender el circuito turístico que viene delineándose en la región y que incluyó Pedra do Sal como parada obligatoria²⁴. Las visitas guiadas

22 «Povo do Santo» se refiere a los practicantes del candomblé, un «museu do santo» se dedicaría a salvaguardar objetos y memorias correspondientes al candomblé.

23 Michel Agier, *Antropologia da Cidade. Lugares, situações, movimentos* (São Paulo: Coleção Antropologia Hoje São Paulo Editora Terceiro Nome, 2011), 147.

24 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

tanto por empresas dedicadas al turismo cultural como por profesores y curiosos 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, los polos gastronómicos y las casas de shows.

Estas actividades vinculadas al comercio y al turismo se aproximan a lo que Zukin denominó una estrategia de apropiación de las marcas culturales e históricas para transformarlas en marcas para el consumo²⁵. 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, incluso a costa de los que reivindican su memoria o, mejor, a pesar de ellos. En ese sentido, David Harvey argumenta que el riesgo en la reelaboración de las tradiciones sea el de responder 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 romantizada²⁶.

Rituales: convergencia de sentidos y disputas de significado

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 afrocarrioca, como la Fiesta de San Jorge, celebrada el 23 abril, y el Día Nacional de la Samba, conmemorado el 2 de

diciembre²⁷. 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 divulgado²⁸. En 2004 ARQUIPEDRA propuso el *Projeto Sal no Samba* cuyo objetivo era divulgar la cultura de la samba como un componente principal en la lucha para la preservación de las herencias y referencias culturales negras y homenajear sus más populares compositores mediante la promoción de *rodas de samba*.

El Día Nacional de la Samba es otro de los eventos que se despliega en este espacio. El evento inicia con el lavado ritual de la piedra, el cual se propone como un acto de purificación. El performance²⁹ del ritual es llevado a cabo por el *bloco* «Afoxé Filhos de Gandhi». El día de la celebración comienza con la llegada de los miembros del *bloco* que vienen desde lugares distantes como Ilha do Governador y locales del otro lado de la bahía de Guanabara. A veces una camioneta los recoge a todos y en otros momentos las personas llegan por su cuenta. Una vez han llegado comienzan los preparativos, los hombres afinan sus instrumentos musicales y las mujeres se arreglan y visten de blanco para así interpretar un repertorio de *afoxé*, una danza-cortejo ligada al candomblé, recreada durante el carnaval. Su percusión está compuesta por *atabaques*, *shequeres*, *reco-recos* y *agogós*³⁰. En los desfiles, sus integrantes usan una túnica blanca con aplicaciones azules, cruzada al

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.

25 Sharon Zukin, «Paisagens Urbanas Pós-Modernas: Mapeando Cultura e Poder», en *O Espaço da Diferença*, coord. Antônio Arantes. São Paulo: Papirus Editora, 2000.

26 Harvey, *Justice*.

27 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.

28 Olivia Maria Gomes da Cunha, «Depois da Festa», en *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos Novas Leituras* (Belo Horizonte: Editora ufm, 2000).

29 Se entiende por performance una exhibición preparada para un determinado público y que al ser presentado hacía fuera prioriza valores estéticos.

30 Instrumentos musicales típicos del afoxé de Bahía.

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.

Durante esas conmemoraciones, ARQUIPEDRA colocaba una carpa para vender refrigerios, cervezas y comidas, como caldo de frijol y pollo con *quiabo*³¹. 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 están presentes para documentar el festejo. Una vez concluida la parte ritual 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. El Día Nacional de la Samba es una celebración muy querida por los cariocas y hay programaciones en varios locales de la ciudad; Pedra do Sal recibe una buena porción de los amantes de la samba.

Rogério Proença Leite³² lee estos códigos discursivos, corporales, indumentarios y festivos como símbolos que se reafirman ritualmente y ocurren cuando convergen los sentidos atribuidos a los lugares. Sin embargo, la convergencia simbólica y social que impregna los lugares no necesariamente remite a su cristalización y revela los patrimonios como fuentes de disputa.

En el caso abordado 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 trabajan con danza, música y teatro afrobrasileños. Para presentar propuestas en torno a 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 de la 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*³³ 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 saliera del club nocturno hacia la memorable Pedra do Sal, otra gran matriz de la 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 Pedra do Sal sin que se conviniera directamente con el *quilombo*. Por su parte, 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

31 Tipo de verdura muy usada en las comidas *baianas*.

32 Rogério Proença Leite, *Contra-usos da cidade. Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea* (Aracajú: Unicamp, Universidade Estadual de Sergipe, 2004).

33 El *jongo* es 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 de la samba de Río de Janeiro.

algunos participantes de la procesión se dispersaron al percibir el veto que los líderes del *quilombo* habían impuesto, muchos otros se quedaron y en Pedra do Sal reinaba una auténtica 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. En ese capítulo en particular se percibe cómo la densidad simbólica y social que impregna los lugares no necesariamente remite a su cristalización o fijación espacial. La matriz de los cultos afro-brasileños está marcada por una cierta plasticidad que permite que la «energía vital» pueda fijarse sobre nuevos territorios mediante procedimientos rituales³⁴. Si bien es cierto que fuera de sus contextos originales o tradicionales esos rituales se tornan *performances* desprovistos de su sentido inicial, estos son fuente de politización cuando son reapropiados y sus nuevos significados conquistan el disfrute compartido de un momento común que tiene un sentido más colectivo; así parece que la convergencia de sentidos requiere un cierto distanciamiento de la identidad que cada uno carga consigo mismo para posibilitar la aproximación al otro.

Memorias de las resistencias y el derecho a habitar

Más allá de los rituales y las mimesis culturales, las narrativas de una ciudad negra alcanzaron otras interpretaciones y lecturas de la memoria de una resistencia vinculada a la afrodescendencia. Así lo evidencia el simbolismo usado por los movimientos sin techo que ocupaban edificios abandonados durante mi trabajo de campo. Según la antropóloga Anelisse Guterres³⁵, en el momento de mayor auge, entre 2008 y 2011, 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 y a las campañas abolicionistas de la esclavitud

en Brasil, en un marco de reivindicación por una política habitacional popular, que no signifique ser desplazados a conjuntos habitacionales en la periferia; por ejemplo, *Chiquinha Gonzaga* (70 familias), *Machado de Assis* (200 familias), *Zumbi dos Palmares* (130 familias). Una de las que todavía se mantiene en pie 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 a nivel mundial.

Al confrontar el complejo y denso panorama que exhiben las organizaciones sin techo con la demanda territorial de ARQUIPEDRA y el bajo número de personas que se adhirieron al movimiento *quilombola*, aparecieron para mí algunas inquietudes respecto a las soluciones que el modelo étnico puede traer en casos urbanos donde la complejidad social es tan densa. Parafraseando a David Harvey³⁶, 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, ancestralidad y comunidad asociadas a la identidad étnica en la que se basa la política *quilombola* brasileña. El caso exagera las contradicciones de un proyecto de multiculturalismo que necesita ser repensando y también 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 los espacios rurales.

No margino aquí la perspectiva política contenida en la demanda presentada, pero tampoco puedo dejar de obviar sus contradicciones, teniendo

34 Agier, *Antropología da Cidade*.

35 Comunicación personal.

36 Harvey, *Justice*.

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»³⁷.

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 este 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 inminentes, 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. Para Huyssen las denominadas «culturas de la memoria»³⁸, caracterizadas por un historicismo expansivo y obsesionadas con el pasado, llevan dentro de sí un poco de la atrofia de las tradiciones y la entropía de las experiencias de vida, tan propias de la modernidad³⁹.

En el caso estudiado, ancestralidad y pasado cuentan demasiado. ¿Porqué? Para Andreas Huyssen el pasado y la tradición son lugares de refugio frente a las inestabilidades reinantes del presente. Por otro lado, sabemos que 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 tiempo⁴⁰. Sin embargo, autores como Amselle⁴¹, Harvey⁴², Hall⁴³ y Gilroy concuerdan en que el énfasis en

el exclusivismo étnico-racial suele ser una táctica insuficiente si es 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.

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 representa 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 que al momento de la investigación se conjugaban en el futuro, la Copa del Mundo 2014 y los Juegos Olímpicos 2016, los cuales prometían cambios para la modernización de la ciudad y así 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 el futuro

Cuando me aproximé al caso de Pedra do Sal, el proyecto *Porto Maravilha* era señalado como el villano de la historia; para muchos de los actores las promesas que encarna dicha estructuración tenían costos sociales altos: la gentrificación del espacio, la exclusión de los moradores tradicionales y la pérdida de la memoria. 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 del siglo XVIII llegaban a la Praça XV. El auge del muelle negrero coincide con el momento en que

37 Almeida, «Os quilombos», 74.

38 Huyssen Andreas, *Seduzidos pela Memória. Arquitetura, Monumentos, Mídia* (Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000), 27.

39 Walter Benjamin y Charles Baudelaire, *Obras Escalhdas V3. Um lírico no auge do capitalismo* (São Paulo: Brasiliense, 1989).

40 Gilroy, *O Atlântico Negro*.

41 Jean Loup Amselle Branchements, *Anthropologie de l'universalité des cultures* (París: Flammarion, 2001).

42 Harvey, *Justice*.

43 Stuart Hall, «New Ethnicities», en *Rattansi Ali e James Donald Race, culture and Difference* (Londres: Sage Publications, 1993).

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 Tefé⁴⁴. Para borrar la marca del tráfico de esclavos, ese muelle fue reinaugurado con el nombre de *Cais da Imperatriz* en 1843⁴⁵. Ambos muelles, a su vez, quedaron bajo los rellenos realizados durante las obras de modernización de Pereira Passos a comienzos del siglo xx.

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 la relación entre los salvaguardas de la memoria negra y la revitalización portuaria en otros términos. Si en un comienzo se manifestaba hostilidad y oposición al proyecto *Porto Maravilha*, fueron sus obras las que viabilizaron la celebración oficial de la memoria negra, aunque de forma inesperada. Para Claudio Honorato, historiador del equipo científico, los muelles representan una síntesis de la formación del pueblo brasileño y la gran peripeia es que el proyecto *Porto Maravilha* tiene un papel fundamental en el rescate de esa memoria. El descubrimiento del sitio arqueológico inyectó ánimo en los militantes de los movimientos negros que en un primer momento pidieron la construcción de un *Memorial da Diáspora Africana*. El alcalde de la ciudad, Eduardo Paes, asumió esa reivindicación como oportunidad para transformar el Valongo en un monumento a cielo abierto y manifestó su interés para que fuera registrado como patrimonio de la humanidad ante la instancias internacionales, como ocurrió con los puntos de embarque en África occidental. Hoy en día es grande la expectativa de que el *Cais do Valongo* se torne un Patrimonio Histórico de la Humanidad reconocido por la Unesco.

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

45 El nombre del cai es un homenaje a Doña Teresa Cristina María, esposa de Don Pedro II.

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, era grande la posibilidad de que la historia deshumanizada y deshumanizante de la esclavitud fuera minimizada por los poderes públicos en favor de una conmemoración trivial, «explorando y pasteurizando turísticamente la imagen de la negritud»⁴⁶ y convirtiéndola en una atracción festiva para el espectáculo urbano que se pretende construir.

Fue para no correr ese riesgo, y evitar que el Estado produjera él solo sus representaciones de ancestralidad y memoria, que los movimientos negros se opusieron al primer proyecto arquitectónico propuesto por el subsecretario municipal del patrimonio cultural y decidieron conformar un grupo de trabajo y curaduría compuesto por actores institucionales, académicos y líderes de los movimientos sociales negros interesados y reunirse periódicamente para deliberar y negociar sobre el formato arquitectónico que tendría el sitio arqueológico de los muelles. Las expectativas de estos actores sobre este fueron escritas en la Carta de Recomendaciones del Valongo.

Una de las propuestas del grupo curatorial fue la creación del *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*⁴⁷, el Largo do Depósito y el Centro Cultural José Bonifácio⁴⁸. La idea del circuito es destacar los marcos históricos de la memoria de la Pequeña África y transformarlos en puntos turísticos con informaciones

46 Leite, *Contra-usos*, 264.

47 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*.

48 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.

para visitantes, mediante la colocación de tótems y adecuaciones urbanísticas y paisajísticas, a la altura estética de los grandes monumentos mundiales. Las complejas negociaciones entre movimientos negros y el 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.

Dentro de esas negociaciones entre la alcaldía y el grupo curatorial, documentadas por Vasallo⁴⁹, un punto a destacar es el cuidado otorgado a la dimensión sagrada de los puntos constituyentes del circuito. En razón a ello, las *ialorixás* Mãe Beata, Mãe Edelzuita y Mãe Celina fueron convidadas para hacer lo que ellas llamaron una «lectura energética» de los lugares marcados por la ancestralidad⁵⁰. La inclusión de un «trabajo sagrado» en el lugar fue justificada por el líder del centro cultural Pequeña África, Rubém Confete, 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, ni los «puntos energéticos» y sagrados⁵¹. Ante la demanda, sorprende la garantía que el subsecretario municipal del patrimonio cultural ofreció para que todas las sugerencias de las líderes *candomblecistas* fueran consideradas en el proyecto urbanístico⁵² y aseguró que «la preocupación de la alcaldía no se restringirá a los aspectos arqueológicos o históricos y también tendrá en cuenta lo sagrado»⁵³.

49 Simone Pondé Vasallo, «Desenterrando memórias: Patrimônios afrodescendentes em disputa na Zona Portuária do Rio de Janeiro», en *Sociedade em Perspectiva: cultura, conflito, identidade*, coord. Rogério Souza (Rio de Janeiro: Gramma, 2012).

50 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.

51 Declaración ofrecida con motivo de la creación del Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana en noviembre 16 de 2011. http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca_sagrado.aspx (consultado el 13 de marzo de 2012).

52 Una recomendación de las Mães 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 *Preto 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

53 Ver http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca_sagrado.aspx

En síntesis, el descubrimiento del muelle del Valongo condujo a una serie de negociaciones que colocaron aquellos marcos de la memoria dentro de una política oficial que, además de ordenar y disciplinar esos espacios, pretende determinar los usos y las formas de recordar. Esta constatación abre un interrogante: con estas disposiciones, ¿los sujetos de las demandas étnicas están finalmente ganando el reconocimiento o, por el contrario, sus resistencias fueron neutralizadas? Por ahora apenas sabemos que los *quilombolas* no participaron del grupo de trabajo curatorial, pero ciertamente serían necesarias otras jornadas de campo para comprender cómo la idea del *Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana* fue recibida y qué tanto se sienten recogidos en las políticas patrimoniales propuestas por la alcaldía.

A modo de conclusión

Dentro de la complejidad y las posibilidades de análisis que ofrece el caso expuesto, hay dos ejes en los que podría extender esta reflexión. De un lado está el campo de la memoria y el patrimonio en un contexto urbano globalizado, y de otro la política pública destinada a garantizar los derechos de las comunidades *quilombolas*. Cada uno de esos campos son bien densos y por sí mismos constituyen un desafío, y al convergir en el campo y componer la problemática del *quilombo* Pedra do Sal no podrían ser desestimadas.

Una idea que recorre la descripción hecha es que el campo del patrimonio es conflictivo y no necesariamente es la cuna de los consensos; cuando las personas se aproximan de patrimonios culturales consolidados, si es que ellos existen, no siempre sospechan los embates y enfrentamientos que se pautan en los bastidores. En ese sentido, memoria y patrimonio son arenas donde los grupos sociales negocian los significados y donde se forman las disputas simbólicas por distinción, por legitimidad cultural y por los usos posibles y permitidos. Conocimos al *quilombo* de Pedra do Sal cuya principal lucha se ancló en el rescate de las memorias afrodescendientes de la región portuaria, basados en las memorias de los hombres y mujeres que hicieron sus aportes al mundo de la samba, el trabajo en el puerto y el candomblé, buscando visibilidad para el patrimonio cultural

de sus antepasados africanos y esclavizados. Sin embargo, vimos que el *quilombo* es un agente local dentro de una red de actores sociales interesados en discutir y debatir las formas de recordar el pasado de los afrodescendientes en el área del puerto. No obstante, el *quilombo* no es apenas un actor a más, sino uno muy especial debido a la legislación federal que le da soporte jurídico.

El *quilombo* de Pedra do Sal es entonces un agente que, además de reivindicar un lugar para la memoria negra en la región portuaria, también encarnaría una lucha por el territorio urbano, una lucha de la que también otros agentes y movimientos participan activamente; se asocian en organizaciones sin techo, resistiendo a las remociones, peleando contra el municipio una vez removidos de sus lugares y protestando en las calles.

Con respecto a las luchas por el territorio, el caso nos coloca frente a una inestable combinación de lógicas de inclusión y exclusión cuyo marco son las políticas multiculturales. El efecto perverso y no estimado es la separación del grupo étnico de los habitantes urbanos que no apelaron a las etiquetas étnicas para validar sus derechos ciudadanos. Mientras algunas personas pudieron sentirse parcialmente respaldados por la legislación para la protección de los descendientes de *quilombos*, otras familias, igualmente afectadas por el contexto de expulsiones, no se sintieron atraídas por la propuesta del movimiento *quilombola*; tal vez haya familias que no hayan entendido y otras tantas para las que la posibilidad étnica no les llegó y que tampoco hallaron o desconocieron respaldo jurídico contra los despejos. Es importante aclarar que en los términos de la legislación, los *quilombolas* establecen un diálogo en el ámbito federal (nacional), mientras que para los casos de desalojo y remoción, las instancias son locales, estrictamente municipales.

En otras palabras, hay una legítima lucha por el territorio urbano, en contra de la exclusión y el racismo, a favor de una memoria que valore la historia negra; parte de esta lucha es reclamar por un reconocimiento oficial que por años le fue negado a los afrodescendientes. Todo parece indicar que los *quilombolas* en este caso conquistaron sus demandas. La paradoja es que esa lucha se muestre incapaz de abrigar a otros que luchan por territorios urbanos que pueden tener orígenes semejantes,

patrones culturales parecidos y que en algunos casos llegaron a reivindicar memorias negras.

De ninguna forma mi crítica se dirige a cuestionar el valor de la legislación, quizás la única herramienta –no muy eficiente si nos detuviéramos a analizar los resultados de la política quilombola a nivel nacional– con la que las comunidades negras de Brasil cuentan para defender el derecho a conservar y habitar un territorio. No obstante, considero que hay un debate sobre las contradicciones de las políticas basadas en la etnicidad que espera por ser profundizado.

En la medida en que el territorio es una de las formas más clásicas de definir el enraizamiento, la ontologización del lugar y la espacialización de la identidad terminan por impedir la construcción de una política más incluyente. El sujeto de la política se forma en la relación con los otros, descentrándose de la propia identidad para poder comulgar y forjar con ellos un sentido comunitario. Una solidaridad arraigada en la ancestralidad y una territorialidad imaginada, empeñada a su vez en la petrificación identitaria y en la objetivación de la historia local, tendrá como resultado una restricción de las posibilidades contenidas en la definición del *quilombo* que priorice el componente político-organizativo, como lo han pretendido autores como Almeida y O'Dwyer⁵⁴.

Por otro lado, 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, el cual privilegia una sensibilidad hacia un cierto culturalismo sin actuar de fondo contra las exclusiones y jerarquías sociales, ni contra las inequidades económicas del conjunto de la sociedad⁵⁵.

Como vimos, algunos antropólogos brasileños se han esforzado por acentuar una nueva semántica para el *quilombo*, despojándolo de cualquier contenido colonial y arqueológico para tomar en cuenta el

54 Almeida. «Quilombos». O'Dwyer, *Quilombos*.

55 Charles Hale, «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).

repertorio de acciones colectivas que organiza a los grupos frente al conflicto. No obstante, dicho reconocimiento no logra deshacerse de un marco culturalista en el que las prácticas cotidianas, las memorias singulares y los marcadores diacríticos siguen siendo valorizados y enmarcados en un concepto de cultura simplificado y reificado.

De este modo, la «amplia» dotación de derechos y territorios que el *quilombo* basado en el autorreconocimiento convive todavía con criterios taxativos, atados a identidad cultural, territorialidad y reinventiones de prácticas y tradiciones en un enmarañado diálogo con los discursos oficiales.

En el caso que nos ocupa hay una tremenda trampa, un impacto no medido que podemos evaluar como efecto de un tipo de multiculturalismo en el que no podemos profundizar, aquel que atrae un turismo alternativo volcado hacia lo «cultural» mientras oculta la ausencia de acciones para la población objeto de la política de remociones y carece de atención a las demandas de las organizaciones sin techo. El multiculturalismo que debemos cuestionar es aquel que en nombre de una relación histórica con los espacios se permite excluir en el mismo barrio a los sujetos no adscritos a una etiqueta étnica, aunque social y «étnicamente» no haya manera de distinguir los unos de los otros. El multiculturalismo que hay que cuestionar es ese que funda diferencias y las traslada a formas institucionalizadas de identidad, refundando fronteras físicas y simbólicas entre grupos del mismo lugar geográfico.

Bibliografía

Amselle Branchements, Jean Loup. *Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.

Abreu Marta y Hebe Mattos. *Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal. Em torno do samba, do santo e do porto*. Río de Janeiro: INCRA, Fundação Euclides da Cunha Universidade Federal Fluminense, 2007.

Agier, Michel. *Antropologia da Cidade. Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Coleção Antropologia Hoje São Paulo Editora Terceiro Nome, 2011.

Almeida de, Alfredo Wagner B. «Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1997)». *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 45 (1988): 51-70.

Almeida de, Alfredo Wagner B. «Os quilombos e as novas etnias». En *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, coordinado por Eliane Cantarino O'Dwyer, 40-80. Río de Janeiro: Editora FGV, 2002.

Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

Benjamin, Walter y Charles Baudelaire. *Obras Escolhidas V3. Um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Cais do Valongo: Porto Maravilha traz a história do Rio de volta à superfície. www.riocidadeolimpica.com

Centro cultural Cartola. *Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: CNFCP/IPHAN, 2007.

Creación del Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana em novembro 16 de 2011. http://portomaravilha.com.br/conteudo/busca_sagrado.aspx

Cunha, Olivia Maria Gomes da. «Depois da Festa». En *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos Novas Leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro*. Río de Janeiro: UCAM Centro de Estudos Afro-Asiáticos Editora 34, 2001.

Hale, Charles. «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, Stuart. «New Ethnicities». En *Rattansi Ali e James Donald Race, culture and Difference*, 252-259. Londres: Sage Publications, 1993.

Harvey, David. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

Huysen, Andreas. *Seduzidos pela Memória. Arquitetura, Monumentos, Mídia*. Río de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000.

Leite, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade. Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Aracajú: Unicamp, Universidade Estadual de Sergipe, 2004.

Moura, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca, 1995.

O'Dwyer, Eliane Cantarino (coord.). *Terra de Quilombos*. Río de Janeiro: ABA/UFRJ, 1995.

- O'Dwyer, Eliane Cantarino (coord.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Río de Janeiro: ABA/FGV, 2002.
- Rodríguez, Luz Stella. «Lugar, Memórias e Narrativas de preservação nos quilombos da cidade do Río de Janeiro». Tesis doctoral, Universidade Federal do Río de Janeiro, 2012.
- Soares, Mariza de Carvalho. «Nos Atalhos da Memória. Monumento a Zumbi». En *Cidade Vaidosa. Imagens urbanas do Río de Janeiro*, coordinado por Paulo Knauss, 117-135. Río de Janeiro: Sete Letras, 1999.
- Vassallo, Simone Pondé. «Desenterrando memórias: Patrimônios afrodescendentes em disputa na Zona Portuária do Río de Janeiro». En *Sociedade em Perspectiva: cultura, conflito, identidade*, coordinado por Rogério Souza, 157-187. Río de Janeiro: Gramma, 2012.
- Zukin, Sharon. «Paisagens Urbanas Pós-Modernas: Mapeando Cultura e Poder». En *O Espaço da Diferença*, coordinado por Antônio Arantes, 80-104. São Paulo: Papirus Editora, 2000.

■ Recepción: 27 noviembre 2013

■ Aprobación: 18 febrero 2014

Cómo citar este artículo

Rodríguez Cáceres, Luz Stella. «Reconocimiento étnico, derecho a la habitación y los impasses de la custodia del patrimonio afrodescendiente en Río de Janeiro». *Memoria y Sociedad* 18, no. 37 (2014): 94-111. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys18-37.redh>