



DE
QUEM
SE ESQUECEU
LISBOA
?

*A luta pela inscrição da memória anticolonial
e antirracista no espaço público*

Leonor Rosas

lúmen

DE
QUEM
SE ESQUECEU
LISBOA
?

*A luta pela inscrição da memória anticolonial
e antirracista no espaço público*

Leonor Rosas

DE QUEM SE ESQUECEU LISBOA?

A LUTA PELA INSCRIÇÃO DA MEMÓRIA ANTICOLONIAL
E ANTIRRACISTA NO ESPAÇO PÚBLICO

Autora: Leonor Rosas

Capa: SAL Studio

© Edições Húmus, 2023 e Autores

End. Postal: Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão

Tel. 926 375 305

E-mail: humus@humus.com.pt

www.edicoeshumus.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão

1.ª edição: Junho de 2023

Depósito legal: 516101/23

ISBN 978-989-755-898-6

Este livro foi financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, FCT/MCTES no âmbito do Projeto de Investigação Científica e Desenvolvimento Tecnológico *Constelações de memória: um estudo multidirecional da migração e memória pós-colonial*, referência n.º PTDC/SOC-ANT/4292/2021.

Índice

11	Introdução – de onde partimos
17	1 – O gesto e a pedra: uma reflexão teórica
49	2 – Deitar abaixo os racistas: uma introdução à iconoclastia antirracista
61	3 – 2017 a 2022: o eclodir do debate (pós) colonial: Lisboa e as narrativas oficiais
93	4 – Onde estamos nós? Formas alternativas de visitar e ler Lisboa
97	4.1 – Visitar Lisboa para lá da “descoberta”: visitas guiadas à Lisboa escravagista e colonial
104	4.2 – Inscrever a história na pedra: toponímia, memoriais e estatuária
108	4.3 – Mapear e contramapear: desafiar a espacialização do poder
115	Conclusão: o caminho a caminhar
123	Bibliografia
147	Fontes orais
147	Visitas guiadas realizadas no âmbito da investigação

*“No hay historia muda. Por mucho que la quemem, por mucho que la rompan,
por mucho que la mientan, la historia humana se niega a callarse la boca.”*

Eduardo Galeano¹

1 Galeano, Eduardo. 1998. *Patas Arriba – La Escuela Del Mundo Al revés*. Madrid: Siglo XXI. (p. 141)

*Para a minha mãe,
nothing else matters*

Introdução – de onde partimos

Em 1914, a Europa dominava 85% do mundo (Said 1993, 8). Até 1914, a longa história do colonialismo europeu nos vários continentes pode contar-se através de alguns números: 12 milhões e meio de pessoas negras escravizadas traficadas das costas africanas para o continente americano (Slave Voyages 2022; Michel 2020, 34) ou 60 milhões de pessoas colonizadas mortas pela ação direta das potências coloniais nos continentes americano, africano e asiático apenas entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX (Traverso 2013, 65). Walter Mignolo, Anibal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Achille Mbembe e Enzo Traverso, de diferentes formas, mostraram nas suas obras que a violência brutal desencadeada pelos impérios europeus sobre os vários continentes não é uma mera nota de rodapé da história da expansão europeia, mas o centro da própria modernidade, que nunca existiria sem a colonialidade (Mignolo 2012, 2). A própria globalização é o culminar de um processo que se iniciou com o advento do capitalismo moderno e a colonização do continente americano: este sistema assenta num interligar de desigualdades de classe e de raça que se perpetuam, sob diferentes configurações, desde o século XV até aos nossos dias (Quijano 2000, 576). Por isso, esta investigação procurou refletir sobre questões de memória e colonialidade, reconhecendo sempre o seu carácter intrínseco de classe e a sua perpetuação no tempo, que chega até aos nossos dias, apesar das descolonizações formais.

A modernidade europeia, o projeto iluminista e o desenvolvimento do capitalismo e dos estados-nação modernos não existiram sob a mesma forma sem a história imperial e racial que explica a subjugação e racialização de povos

de todo o mundo (Traverso 2013, 48). Mesmo a escravatura das pessoas africanas não desapareceu totalmente da face da terra após ter tido o seu fim formal: esta foi sendo substituída pela ideia de raça, que perpetua e legítima, até aos nossos dias, a ordem social supremacista branca (Michel 2020, 25). Ora, se o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas desapareceu, o racismo mantém-se e vai-se reconfigurando, tendo vindo a ganhar força com a ascensão de movimentos e personagens populistas de extrema-direita um pouco por todo o mundo (Michel, 335). A história do colonialismo – ou da colonialidade – não acabou e pode continuar a contar-se por números: de jovens negros assassinados pela polícia, de pessoas negras que vivem na pobreza, da desigualdade no acesso à educação, habitação ou trabalho.

Este livro debruça-se especificamente sobre as representações do colonialismo no espaço público, particularmente na cidade de Lisboa. Olhemos, antes de mais, para o Reino Unido. A *Public Monuments and Statue Association* – hoje *Public Statues and Sculpture Association* –, desde 1991, procurou criar uma base de dados das estátuas do país. A Associação mapeou 968 estátuas, destacando que apenas 610 eram de uma personagem histórica em concreto: destas apenas três representavam pessoas negras (Butcher e Aitken 15 Jun 2020). Não obstante, a BBC sublinhou que, desde 2007, 175 estátuas de figuras históricas foram construídas, sendo que 21 representam pessoas negras (Butcher e Aitken 15 Jun 2020). A mesma notícia sublinha que existirão cerca de 15 estátuas de pessoas negras no Reino Unido. A *English Heritage*, responsável por um projeto de colocação de placas em espaços historicamente relevantes da capital inglesa e que destaquem os seus habitantes mais célebres, dedica menos de 4% destas placas a pessoas racializadas (Butcher e Aitken 15 Jun 2020). O mesmo sucede com as representações de mulheres em estátuas: apenas uma em cada cinco estátuas são femininas e, será importante sublinhar, que uma parte considerável destas não são personagens históricas reais, mas personagens femininas ficcionais ou nus.

Em Lisboa, a situação não difere muito. Se olharmos para as representações monumentais e estatuária que pululam pelas nossas ruas, deparamo-nos com dezenas de homens brancos: aqueles que, ao longo dos séculos, foram considerados dignos de serem imortalizados em pedra. Entre esta maioria de homens brancos – com destaque para santos (Santo António, São Jorge, São Vicente), reis (D. José I, D. Pedro IV ou D. João I) ou intelectuais (Fernando Pessoa, Almeida Garrett, Alexandre Herculano ou Luís de Camões) – surgem algumas, embora muito poucas, figuras que destoam, como a escritora Sophia de Mello Breyner, a política Maria de Lurdes Pintassilgo ou o futebolista Eusébio. Na

estátua do Marquês Sá da Bandeira, na Praça D. Luís, referente à abolição da escravatura, encontramos igualmente uma figura africana – apesar de ter os seus traços africanos apagados –: Fernanda do Vale, conhecida como “Preta Fernanda” (Cardoso 25 Mar 2017). Ao mesmo tempo que vemos uma cidade esmagadoramente branca nas suas representações no bronze e na pedra, contemplamos igualmente uma paisagem memorial que glorifica as “descobertas”, os navegadores, os feitos civilizadores heróicos dos colonizadores portugueses e pautada por um lusotropicalismo imbuído na materialidade na maioria das representações nacionais no espaço público.

É este o panorama no qual a investigação que deu origem a este livro se move. Face à perpetuação das narrativas lusotropicalistas e brancas no espaço público, de que forma podemos ler relações de poder – de raça, classe e género – na paisagem memorial de Lisboa? Quais têm sido os debates que agitaram a opinião pública sobre este tema e que chamaram a atenção para o mesmo? Quais foram os projetos de memorialização alternativa que têm sido ensaiados na cidade de Lisboa por ativistas e investigadores nos últimos anos de modo a contrariar a realidade desta paisagem memorial? Serão estas as três perguntas orientadoras deste livro.

O primeiro capítulo procura dar um breve enquadramento teórico ao tema em discussão, debruçando-se sobre cinco conceitos fundamentais – memória, poder, espaço, cidade e colonialidade – que nortearam a investigação realizada. Neste, pretende-se mostrar que existem relações de poder passíveis de se ler no espaço – nas paisagens memoriais – das cidades que revelam sistemas de subalternidade e dominação de classe, raça e género. Começando por aprofundar cada conceito e a sua interligação com os restantes, este capítulo pretende mostrar que os cinco se combinam no palco que é a cidade de Lisboa, criando o pano de fundo no qual se desenrolou esta investigação.

No segundo capítulo, procurou-se traçar uma breve história da iconoclastia antirracista, que tem como momentos charneira o eclodir do movimento *RhodesMustFall* – relativo à remoção das estátuas de Cecil Rhodes de *campus* universitários na África do Sul, Reino Unido e Estados Unidos – e a multiplicação das ações iconoclastas na sequência do assassinato de George Floyd e das manifestações antirracistas que irromperam por todo o mundo. Estátuas de homens como Edward Colston, Leopoldo II ou Robert E. Lee foram derrubadas, estabelecendo os manifestantes uma ligação performativa direta entre a memória da escravatura e do colonialismo, viva na materialidade das estátuas destes homens, e o presente do racismo e da brutalidade policial. Este capítulo pretende mostrar que a iconoclastia e a luta contra o racismo

contemporâneo não estão desligadas e que este movimento contra as estátuas e monumentos a racistas e colonialistas não representa um mero capricho ou extremismo político mas que, muito pelo contrário, põe em evidência a natureza histórica e prolongada no tempo das violências e opressões de cariz racial que ainda hoje se fazem sentir. Simultaneamente, procura evidenciar a ligação intrínseca entre a deterioração de condições materiais ou o agravamento de situações de exclusão social e a explosão de movimentos iconoclastas. Estas revoltas não são apenas contra os símbolos *per se*, mas contra o sistema de poder que lhes confere significado.

De seguida, o terceiro capítulo, componente fundamental do argumento que se procura traçar ao longo deste livro, tem como objetivo construir uma cronologia aprofundada dos debates e das narrativas oficiais que agitaram a opinião pública e a sociedade portuguesa sobre a memória do colonialismo, com destaque para os que tiveram como palco a cidade de Lisboa. Foi escolhido o intervalo de tempo de 2017 a 2022 devido ao facto de que o primeiro ano em questão ficou marcado pelo eclodir de vários controversos debates sobre o “Museu da Descoberta”, a estátua de Padre António Vieira e o Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas.

Finalmente, o quarto capítulo, construído com recurso a entrevistas e trabalho de campo junto de associações, ativistas e investigadores, debruça-se sobre as formas alternativas de ler e visitar Lisboa, particularmente as inscrições – quer permanentes, quer efémeras – desta memória subalterna, concretizada em visitas guiadas alternativas, antimonumentos, placas toponímicas alternativas e mapeamentos críticos. Nesse capítulo, procurar-se-á pôr em evidência os projetos alternativos para a memorialização da cidade, realçando que, mesmo na face do poder quase totalizante das narrativas lusotropicalais que ainda dominam o espaço e o discurso público, se organizam formas contrahegemónicas de memorialização e de inscrição de uma memória subalterna, silenciosa e silenciada, tão valiosa para o combate antirracista.

Existe uma considerável panóplia de trabalhos académicos anteriores a este que procuraram refletir sobre temas semelhantes, construindo as fundações para a investigação que se consubstancia agora neste livro e aos quais é fundamental fazer referência. São de destacar, no caso específico da cidade de Lisboa e da memória do colonialismo português, autores como Elsa Peralta, Miguel Cardina, Ellen Sapega, Margarida Calafate Ribeiro ou Manuel Loff. A obra *Lisboa e a Memória do Império*, de Elsa Peralta, representa um ponto de partida fundamental para esta investigação, constituindo um texto seminal para pensar as configurações contemporâneas da narrativa imperial e lusotropical no

espaço público e a sua relação com a identidade nacional portuguesa. Miguel Cardina, no capítulo que assina no livro *O Século XX Português*, traçando uma cronologia breve na qual indica alguns dos momentos mais relevantes deste debate sobre a memória e a herança colonial que se tem vindo a intensificar desde 2017, abre a porta para o trabalho aqui feito. No entanto, e apesar dos contributos fundamentais de tantas e tantos autores, esta investigação surge precisamente para aprofundar os debates e iniciativas pós-coloniais no período de 2017 a 2022 que se encontravam, até agora, relativamente pouco estudados. Procura-se, assim, sistematizar os contornos do debate sobre a memória do colonialismo no espaço público, ligá-lo ao movimento *Black Lives Matter* e aos protestos iconoclastas e apresentar os caminhos alternativos e contrahegemónicos que têm sido traçados por associações, instituições, ativistas e investigadores nos últimos anos. Ao mesmo tempo, procurar-se-á, ao longo dos vários capítulos, através de uma perspetiva principalmente gramsciana, mostrar de que forma todos estes debates e iniciativas alternativas integram uma dinâmica de disputa de poder entre narrativas dominantes e narrativas subalternas e contrahegemónicas, com um potencial transformador.

Antes de avançarmos, importa traçar algumas considerações de cariz metodológico. Esta investigação passou por três fases fundamentais. Em primeiro lugar, por uma extensa revisão bibliográfica que procurou articular e desenvolver aprofundadamente os conceitos fundamentais que estruturam a investigação e responder à primeira pergunta de partida colocada. Numa segunda fase, realizou-se uma recolha de fontes jornalísticas centrada no período de janeiro de 2017 até abril de 2022 e nos grandes debates sobre a memória do colonialismo português – as narrativas oficiais e as contestações às mesmas – e particularmente nas que tiveram como palco o espaço público da cidade de Lisboa. Numa terceira fase, encetou-se o trabalho de campo. Assim, entre dezembro de 2021 e abril de 2022, realizaram-se entrevistas semi estruturadas e de guião pouco rígido com diferentes ativistas e intelectuais, visitas livres a monumentos – em que se observou e estudou o ambiente e os visitantes – e visitas guiadas organizadas por associações previamente estudadas e manteve-se um diário de campo detalhado de cada uma destas situações. Entraremos a fundo na reflexão sobre estas visitas no último capítulo.

1 – O gesto e a pedra: uma reflexão teórica

*“there is a crack, a crack in everything; that’s how the light gets in”*²

Neste primeiro capítulo, recorrendo a um vasto leque de autoras e autores que apresentaremos nas páginas que se seguem, procurou-se construir um argumento central: a cidade de Lisboa – à semelhança de todas as outras – é um palimpsesto, um texto urbano com várias camadas que contam histórias temporalmente distintas e no qual convivem – e se degladiam – memórias fortes e memórias fracas. À semelhança de um texto literário, a cidade apresenta-se como um corpo textual no qual podemos ler relações de poder e de subalternidade, encenadas perpetuamente no espaço público através de camadas de pedra – aparentemente imutáveis – e camadas de gesto – aparentemente efémeras. Esta reflexão teórica sustenta-se, então, em cinco conceitos fundamentais que estabelecem elos e dialogam entre si, enriquecendo-se através de contributos de diversas disciplinas. Esses são: memória, espaço, cidade, poder e colonialidade.

Nenhuma investigação sobre memória se pode furtrar à análise da obra seminal de Maurice Halbwachs, *Memória Coletiva*. O conceito de “memória coletiva” (Halbwachs 1990 [1950], 53) surge como orientador da sua investigação. Assim, Halbwachs explica que a memória dos outros reforça e complementa a nossa, que é, no fundo, um eco da memória dos grupos sociais em que

2 Leonard Cohen. 1992. “Anthem”. Faixa 5 em *The Future*.

nos inserimos, que moldam a nossa memória individual, num constante processo dialético (Halbwachs 1990 [1950], 78). Barbara Misztal desenvolve esta ideia, explicando que a memória coletiva representa a integração de diferentes passados pessoais num só passado comum, que, por sua vez, molda as memórias individuais (Misztal 2003, 11). Não obstante, sublinhe-se que a memória coletiva não representa apenas a soma das memórias individuais. Pelo contrário, é um corpo de memórias partilhadas sobre o passado que reflete e molda a própria percepção que o grupo tem sobre si mesmo (Misztal 2003, 52). Sendo a memória coletiva um produto e uma expressão de um grupo social, nunca dele podendo ser dissociada, será necessariamente um fenómeno social, pautado por relações de poder e de subalternidade, com contornos de classe, género e raça. Assim, a nossa memória colectiva é socialmente enquadrada pelo grupo ou grupos em que nos inserimos, sendo que a capacidade dos mesmos de fazer valer a sua memória está profundamente ligada com o poder que o próprio detém (Halbwachs APUD Misztal 2003, 51).

Refletir sobre situações de poder ou de subalternidade de uma memória, leva-nos imediatamente a pensar em memórias oficiais, narrativas dominantes sobre o passado que exercem uma função de controlo social. Deste modo, surge a incontornável obra de Hobsbawm e Ranger, *The invention of tradition*, na qual explicam que as “tradições inventadas” – frequentemente parte integrante dos processos de construção nacional – representam um conjunto de práticas cujo objetivo é inculcar certos valores morais e políticos da classe dominante, procurando uma justificação para os mesmos numa suposta continuidade com o passado (Hobsbawm e Ranger 1983, 1). Como explica Misztal, os autores deram um contributo fundamental para compreender o passado como ferramenta política do presente e do poder através da produção de memórias e narrativas oficiais (Hobsbawm e Ranger APUD Misztal 2003, 56). Ranger defende o pertinente exemplo de como os colonizadores brancos foram ávidos a inventar tradições para se justificarem como donos dos territórios que ocupavam (Ranger APUD Misztal 2003, 58). Benedict Anderson reforçou igualmente a centralidade do uso do passado, dando o exemplo dos túmulos dos soldados desconhecidos, no projeto de criação de uma comunidade nacional imaginada, soberana e especialmente limitada (Anderson 2003, 9). Paul Connerton, na sua obra seminal *How Societies Remember*, adiciona também complexidade a este debate, argumentando que, dependendo das nossas experiências do presente, em grande medida, do nosso conhecimento do passado, as imagens do passado têm o poder de legitimar a ordem social do presente. Ou seja, o controlo social da memória condiciona largamente a hierarquia social de poder no seio

de uma sociedade (Connerton 1989, 3). O autor refere-se igualmente à preservação da memória de um grupo social como um fenômeno político, traçando uma ligação entre o hábito, expresso através da performance e dos automatismos corporais, e a memória (Connerton 1989, 6).

Antonio Gramsci, teórico primordial do poder, das ideias e da hegemonia, nos seus *Cadernos do Cárcere*, sustenta que o ponto de partida para qualquer reflexão crítica é a consciência de si mesmo como produto de um processo histórico, que deposita em cada pessoa uma herança sem inventário (Gramsci 1971, 334). À consciência desta herança poderemos chamar memória. Desta forma, poderemos compreender que a memória da capacidade transformadora de um grupo subalterno e a compreensão das raízes históricas da sua dominação podem catalisar a transformação revolucionária da sociedade (Popular Memory Group 1982, 11). A memória das origens e as dinâmicas de classe contribuem, assim, para a formação de uma consciência de classe, a transformação de uma *classe em-si* numa *classe para-si* (Marx 1987, 120). Por seu turno, o historiador Reinhart Koselleck concorre para esta reflexão através de dois conceitos estruturais: “espaço de experiência” (composto, em grande parte, pela memória e pela prática) e “horizonte de expectativa” (constituído pela esperança e pelo que se espera do futuro) (Koselleck 2004, 14). Como explica o autor, são as tensões entre a experiência e a expectativa que permitem as grandes transformações sociais e que geram o próprio tempo histórico (Koselleck 2004, 262). Seguindo um ponto de vista gramsciano, é-nos possível pensar estes conceitos da seguinte forma: são as experiências do passado, concretizadas na memória, que formam as esperanças, crenças e desejos acerca do futuro, podendo materializar-se em continuidades ou quebras históricas. Assim, a forma como as pessoas vêem o seu mundo, define a sua capacidade para imaginar a sua transformação (Crehan 2002, 71).

Regressemos, então, a Gramsci. Debrucemo-nos sobre o conceito de hegemonia. Na obra *Contribuição para a crítica da economia política*, Karl Marx explica que “o modo de produção da vida material condiciona (...) o processo da vida social, política e intelectual” (Marx APUD Lenine 1975, 24). Ademais, em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels declaram que “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” (Marx e Engels 2007, 72). Estas têm uma força material, que deriva de uma dominação económica e do poder de alocar trabalho social – o poder estrutural de que fala Eric Wolf (Wolf 1999, 5). Não obstante, a dominação não se esgota na estrutura económica, desenhando igualmente uma superestrutura política, religiosa, cultural e de costumes, que podemos estudar através do conceito de hegemonia. Gramsci

pensou a hegemonia como a soma do *consenso* – aceitação “espontânea” do rumo imposto a uma sociedade pela classe dominante através de um aparelho ideológico – e da *coerção* – a força bruta utilizada pelo Estado para impor uma dada ordem social. Neste sentido, Gramsci preocupou-se com a desigualdade estrutural que impedia os subalternos – aqueles que estão nas “margens da história” (Gramsci APUD Ciotta Neves 2012, 29) – de produzir relatos e descrições do mundo que tivessem capacidade de desafiar as narrativas hegemónicas (Crehan 2002, 102-104).

Por isso, uma das suas grandes preocupações foi a cultura dos subalternos. Para o autor, a cultura não é sinónimo de conhecimento intelectual ou enciclopédico, mas, ao invés, é a forma como a classe é vivida e como se organizam e pensam sobre si próprios os que a integram (Crehan 2002, 74). É-nos útil, deste modo, pensar a cultura como uma “capacidade que permite aos seres humanos resistirem” (Godinho 2017, 21). Um dos grandes interesses de Gramsci era – um pouco à semelhança do que esta investigação procurou fazer – não só perceber as estruturas de poder que mantinham firme a dominação de uma classe sobre a outra, mas também procurar as fissuras nessa dominação que poderiam permitir uma transformação social (Crehan 2002, 98). Deste modo, podemos falar de uma hegemonia incompleta gramsciana, na qual o poder nunca é absoluto e a reprodução social não é perfeita (Ortner 2006, 26).

No âmbito deste trabalho, pensar a questão da cultura dos subalternos encontra-se na linha das reflexões de Foucault, Scott e Traverso que, embora através de obras muito distintas, contribuíram para pensar a memória dos grupos subalternizados e a sua preservação face ao domínio das narrativas hegemónicas.

Michel Foucault deu um contributo relevante para este debate, cunhando os termos “memória popular” e “contra memória”. Não obstante, será importante sublinhar que nenhum dos dois ocupou um papel verdadeiramente central na sua obra. Para o filósofo, a memória popular representa uma forma de conhecimento daqueles que são sistematicamente impedidos de produzir os seus próprios relatos históricos e que são marginalizados pelos discursos dominantes (Misztal 2003, 62). Na sua aceção, o controlo sobre a memória determina o controlo sobre a dinâmica do grupo social à qual ela pertence. Assim, a disputa pela memória e história da classe operária seria central na construção da resistência popular. Prova disso, explica Foucault, é o ataque do aparato da classe dominante à memória popular – particularmente desde os levantamentos do Maio de 1968 –, procurando fazê-la desaparecer e substituí-la por uma memória reprogramada, que devolvesse a ideia da luta popular ao campo do folclore (Foucault 1974, 26-28). No entanto, seguindo um raciocínio

tão característico seu de que pouco ou nada escapa à penetração do poder (Ortner 2006, 25), Foucault desvalorizou a potencialidade transformadora e de resistência da memória popular (Misztal 2003, 63).

O *Popular Memory Group*, criado no início da década de 1980 na Universidade Birmingham, com o objetivo de estudar a memória popular como prática política (Popular Memory Group 1982, 1), critica a posição de Hobsbawm e Ranger, por desvalorizar as memórias não dominantes (Misztal 2003, 63) e distancia-se de Foucault, considerando que a memória popular pode servir as políticas do presente e do futuro (Popular Memory Group 1982, 8). Concordando com algumas ideias supracitadas – de que as construções sobre o passado estão ligadas aos processos de construção nacional e de que a dominação política implica uma definição histórica –, estes autores pretendem dotar a historiografia e as ciências sociais dos mecanismos que lhes permitam envolver as classes subalternas na construção e escrita da sua própria história. Face ao assalto sofrido pelas classes trabalhadoras ao direito de contar a sua própria história, o grupo defende a criação de uma “memória popular socialista e democrática” (Popular Memory Group 1982, 7). No entanto, destacam que uma história que verse apenas a resistência de homens, brancos e europeus não é suficiente e que é central integrar os relatos de mulheres e pessoas racializadas e colonizadas. Numa descrição através da qual facilmente traçamos paralelismos com o caso português, o grupo de historiadores explica como a memória dominante sobre o colonialismo britânico, persistentemente racista e imperialista e celebratória da dominação de povos não europeus, ainda alimenta o racismo contemporâneo. Por isso, à semelhança do que esta investigação procurará igualmente fazer, definem a história e a memória como campos de batalha da luta política (Popular Memory Group 1982, 10).

Não se tendo debruçado de forma sistemática sobre o estudo concreto da memória, o antropólogo James C. Scott e as suas reflexões sobre dominação e resistência quotidiana, que se podem estender ao campo da memória popular e subalterna, representam uma tomada de posição política semelhante àquela das hegemonias incompletas, que recusa aceitar que a penetração do poder é absoluta. No entanto, Scott não concorda totalmente com a visão gramsciana, considerando que esta sustenta que o proletariado estava escravizado ao nível das ideias, menosprezando a resistência dos valores dos subalternos (Scott 1985, 40). Parece interessante, deste modo, transpor as suas propostas sobre “armas dos fracos” (Scott 1985, 16) e “discurso oculto” (Scott 2013, 31) para o campo das reflexões acerca da memória subalterna. Arrastar os pés, revirar os olhos ou fingir ignorância são algumas destas formas quotidianas

de resistência que acontecem continuamente, preenchendo o espaço entre as grandes revoltas sociais (Scott 1985, 29). O autor sublinha que, face a um poder quase absoluto e à aparente aceitação do mesmo por parte dos grupos subalternos, existe sempre um corpo de ações, valores e linguagem dos subalternos que são mantidas em privado e que representam esse caráter subversivo. Neste corpo de comportamentos subversivos o autor refere “provérbios, canções de folclore e história, lendas”.

Esta atenção ao discurso das classes subalternas estará particularmente presente, mais tarde, na sua obra *A dominação e a arte da resistência*, onde cunha e desenvolve os termos “discurso público” (Scott 2013, 28) e “discurso oculto” (Scott 2013, 31). O primeiro designa as relações explícitas e públicas que ocorrem entre dominantes e dominados e é necessariamente incompleto, pautado pelo uso de uma “máscara” que dissimula e esconde as verdadeiras opiniões e sentimentos. O “discurso oculto” é aquele que ocorre nos bastidores, escondido do poder e que representa o lugar privilegiado para o desenvolvimento de uma linguagem contra hegemónica. Ao pensarmos este termo, não poderemos incluir a preservação de certas memórias no mesmo? Ou seja, a memória e a preservação da lembrança e das histórias daqueles que resistiram ou que morreram às mãos dos poderosos podem fazer parte deste “discurso oculto” através do qual se criam espaços de liberdade discursiva, de subversão e dissidência. Poderemos igualmente pensar esta memória que os subalternos não permitem que se esqueça como uma “arma dos fracos” através da qual, face a um poder hegemónico, os subalternos mantêm a sua força viva passando entre si recordações dos que resistiram. James C. Scott, apesar de poder ser interpretado como demasiado crente na força da agencialidade, ajuda-nos a compreender que os poderosos nunca são onnipotentes e que existe sempre um espaço de resistência e dissidência, do qual a memória pode fazer parte.

Finalmente, afigura-se indispensável trazer para esta reflexão inicial sobre memória e poder o contributo do historiador Enzo Traverso, figura maior dos estudos da memória e referência central para esta investigação. Na sua obra *Passado, modos de usar*, Traverso explica que o reconhecimento e visibilidade dependem da força e da posição social de quem a possui, recorrendo aos conceitos seminais de “memórias fortes” e “memórias fracas” (Traverso 2020, 85-86). As primeiras representam as memórias oficiais e protegidas pelas narrativas dos Estados. Por sua vez, as segundas são as “escondidas, subterrâneas ou interditas”. Criando paralelismos com os autores anteriormente mencionados, é possível olhar as memórias fortes como memórias da classe dominante, aquelas que têm a força material para se transformarem em narrativas oficiais, para se tornarem

parte do aparelho ideológico de dominação e contribuir para a hegemonia de uma classe sobre a outra. Simultaneamente, ao pensarmos as memórias fracas, preservadas pelos grupos sociais subalternos como uma “contra-memória” (Traverso 2020, 146) subversiva, podemos entrever uma espécie de “discurso oculto”, que passa de geração em geração, à espera de ganhar força suficiente.

Se só o autoconhecimento permite despoletar o processo que levará à mudança de um paradigma de dominação (Gramsci APUD Crehan 2002, 74), a manutenção da “memória fraca” de uma classe subalternizada e a sua transmissão têm um papel absolutamente central.

No entanto, como o autor coloca, a força de uma memória não é imutável, varia em permanência de acordo com as correlações de forças políticas. A memória fraca de uma época pode transformar-se na memória forte da seguinte, mediante a luta pelo “direito à memória” dos silenciados (Traverso 2020 [2012], 72). Não obstante, como menciona Traverso, reconhecendo o argumento de Rousso (Rousso APUD Traverso 2020 [2012], 57), existem momentos de *anamnese* – quando volta à tona o que está submerso pelo esquecimento. As memórias subalternizadas não cabem mais no papel sufocante em que foram colocadas e explodem, exigem ser reconhecidas. Foi talvez isso que sucedeu nos últimos anos com a memória das pessoas colonizadas, escravizadas e racializadas que pretendemos analisar neste livro: uma explosão que exige reconhecimento e o seu lugar no espaço público.

*

Tendo procurado interligar os conceitos de memória e poder, afigura-se agora relevante introduzir um terceiro: espaço. Filomena Silvano, na obra *Antropologia do Espaço*, traça uma breve mas muito relevante cronologia da relação da disciplina com este conceito, perpassando alguns autores que se afiguram como fundamentais para esta reflexão. Deste modo, Durkheim, Mauss e Halbwachs surgem como figuras charneiras da abertura do campo académico dedicado ao espaço, tendo sido os primeiros a afirmar o “laço indissociável entre o espaço e o social que o habita” (Silvano 2010, 12). Para Durkheim, a importância do espaço prender-se-ia com a sua capacidade de refletir formas de organização de uma sociedade, mas igualmente com o plano da “simbólica social”, o plano cultural de uma sociedade que é concretizado no espaço (Silvano 2010, 18). À semelhança de Durkheim, Mauss dá relevo ao espaço como forma de decifrar a organização de uma sociedade. Debrucemo-nos, então, sobre o terceiro.

Maurice Halbwachs, no capítulo final da obra *A Memória Coletiva*, explica que o espaço e os grupos sociais estão em constantes trocas, contribuindo o espaço de forma fundamental para a ideia que o grupo forma de si próprio (Halbwachs 1990 [1950], 132). A memória coletiva de um grupo está, assim, firmemente ancorada em imagens espaciais que se fundem com os próprios espaços. Os grupos sociais imprimem a sua memória no espaço e, simultaneamente, são definidos por este. Sublinhe-se que, de acordo com Halbwachs, toda a memória coletiva se desenrola sempre num espaço, não podendo ser nunca dissociada desta dimensão (Halbwachs 1990 [1950], 136). Aliás, o historiador acrescenta que é o próprio espaço que confere estabilidade às memórias e às identidades sociais, dando-lhes a ilusão de imutabilidade (Halbwachs 1990 [1950], 160).

Ao longo das décadas, muitos foram os autores que aprofundaram o estudo do espaço e contribuíram para este debate. Na impossibilidade de os citar a todos, destacarei os que configuram as reflexões mais pertinentes para esta investigação, que se centra particularmente na relação do espaço com a memória.

Através dos seus imprescindíveis conceitos de *lieux de mémoire* e de *milieux de mémoire*, Pierre Nora torna-se também numa referência incontornável para pensar o espaço e a memória. O autor refere-se aos *lieux de mémoire* (como monumentos ou museus) como meros lugares que deixaram de ser verdadeiros meios ou veículos da memória (Nora 1989, 7). Estes *lieux* representam uma memória que, já não sendo natural, foi transformada pela história, sendo uma expressão do capital exausto da nossa memória coletiva (Nora 1989, 24). Para o historiador, a moderna aceleração da história acabou com a repetição do ancestral e com a transmissão natural de valores de geração em geração. Existem *lieux de mémoire* porque já não existem *milieux de mémoire* (Nora 1989, 19), os verdadeiros espaços de transmissão de uma memória. Deste modo, os lugares de memória – tão característicos dos nossos espaços urbanos – vivem da obsessão de guardar e conservar tudo, face ao avanço do presentismo – recuperando a expressão do historiador François Hartog (Hartog 1996, 104) –, servindo como uma espécie de “memória-prótese” (Nora, 1989, 28).

Enzo Traverso, numa linha semelhante a Nora, recupera reflexões de Koselleck e Benjamin sobre o declínio da “experiência transmitida” nas sociedades modernas (Benjamin APUD Traverso 2020, 22) e o fosso criado entre “expectativa” e “experiência” no *Neuzeit* da contemporaneidade (Koselleck 2004, 263), explicando através destas a “obsessão memorial” em que o Ocidente mergulhou, tão bem expressa na monumentalização do espaço das cidades (Traverso 2020, 71). Assim, pegando no exemplo da *Shoah*, explica que depois

de um longo período como memória fraca, esta transforma-se numa verdadeira “religião civil” do Ocidente (Traverso 2020, 91). As cidades alemãs, a partir da década de 1980, encheram-se de monumentos, museus e placas. Berlim é o expoente máximo desta interligação entre o espaço e a memória e da possibilidade de ler uma narrativa oficial sobre a história de uma nação a partir da representação da memória no espaço público. Não obstante, como explica Traverso, esta obsessão memorial não é positiva. Pelo contrário, corre-se o risco de embalsamar a memória da *Shoah*, de a trancar em museus, memoriais e monumentos, neutralizando-a e tirando-lhe o potencial crítico, transformando-a em legitimadora da ordem mundial capitalista (Traverso 2020, 128). A *Shoah*, em tempos uma memória fraca, transformou-se numa memória forte, perdendo o seu cariz crítico e antissistémico. Ao olharmos para este exemplo paradigmático, levanta-se a questão: é possível retirar uma memória da sua condição de subalternidade, conferindo-lhe um lugar no espaço público e nas narrativas oficiais, sem que esta seja apropriada por dinâmicas capitalistas e de mercado? Aprofundaremos este assunto mais à frente.

David Harvey, geógrafo, marxista e representante paradigmático da corrente materialista na análise do espaço, traz-nos reflexões sobre o espaço, o capital e a memória que devem ser aqui enquadradas. Este sustenta que o controlo do espaço é um mecanismo central da reprodução capitalista e que, no processo de dominação global, o capitalismo recorreu à navegação e à cartografia para mapear e homogeneizar o espaço (Harvey 1989, 176). Regressaremos a estas reflexões de Harvey mais à frente neste capítulo. Nesta interseção entre memória, poder e espaço no contexto urbano em que nos encontramos, é central convocar o seu texto *Monument and Myth*. A Basílica do *Sacré-Cœur* é um dos monumentos mais marcantes de Paris. Firmemente visível no topo do monte de Montmartre, a Basílica – e o projeto ideológico por detrás da mesma – representa várias gerações de mártires do conservadorismo francês e a aliança entre a monarquia e o catolicismo, face ao movimento republicano, laico e socialista. Com uma função memorial profundamente reacionária, o *Sacré-Cœur* simboliza uma tentativa de redenção pelos crimes da nação e um agradecimento pela derrota dos *communards* – especialmente se tivermos em consideração que foi em Montmartre que começaram as movimentações populares da Comuna de Paris (Harvey 1979, 374-376). Assim, a construção deste célebre monumento parisiense é tudo menos inócua: é a garantia de uma “dominação simbólica” de Paris pelo conservadorismo e catolicismo e um lembrete para a posterioridade da derrota do movimento socialista (Harvey 1979, 376). Partindo deste exemplo,

Harvey insta-nos a pensar os monumentos e memoriais que pululam nos espaços das cidades como representações simbólicas nos quais transparecem relações de poder, dominação e subalternidade.

A arquiteta e historiadora Zeynep Çelik traz uma reflexão igualmente relevante para a interligação entre memória e poder em espaço urbano, através da sua análise de monumentos e toponímia na cidade de Argel. A autora procura mostrar que espaços como a Place D'Armes, a estátua do Duque de Orleães em frente à mesquita de al-Djadid ou a estátua do Marechal Bugueaud à frente do Casbah eram representações simbólicas da dominação francesa – que se impunha nas ruas e que servia de constante lembrete ao povo colonizado da sua condição de subalternidade (Çelik 2008, 65). Não obstante, estes espaços, numa época pós colonial, foram ressignificados e renomeados, adicionando camadas de significado a Argel que correspondem ao desenrolar de disputas ideológicas e de poder entre colonizadores e colonizados (Çelik 2008, 63). O que antes havia simbolizado a identidade ativa e opressora do colonizador francês, foi transformado para representar a vitória dos movimentos de libertação nacional e a nova nação argelina.

A memória e o espaço juntam-se, assim, com força renovada para a criação de identidades. As cidades, com as suas estátuas, monumentos, memoriais, museus, surgem como um texto urbano, que veicula narrativas de poder sempre em disputa e dinâmicas sobre um passado oficializado na pedra. Já Nora havia chamado a atenção para o facto de que a definição de uma Nação implicava a sua justificação “mediante a ilustração do passado” (Nora 1989, 23), tantas vezes embalsamado em monumentos e memoriais, verdadeiros *lieux de mémoire*. É possível olharmos para estes lugares de memória que pululam nas urbes contemporâneas de forma semelhante à que Hobsbawm e Ranger olharam para as “tradições inventadas”. Estes lugares, símbolos de identidade nacional, são também uma forma de firmar espacialmente um conjunto de regras e valores sociais e de estabelecer uma narrativa dominante, tal como o *Sacré-Cœur*, eclipsando todas as outras que não tiveram força para serem solidificadas em pedra. Assim, tal como já havia explicado Hobsbawm, a natureza social da produção do espaço une-se com a força de memória como marcador identitário (Hoelscher e Alderman 2004, 348), transformando os espaços que habitamos e as cidades em representações, sempre contestadas, de uma narrativa sobre uma comunidade.

O espaço é eminentemente social e, por isso, é sempre político. As cidades são espelhos de narrativas dominantes de Estado mas, igualmente, espaços de enunciação nos quais à materialidade da pedra dos monumentos e

edifícios, se junta a performatividade do gesto de que reivindica a sua ocupação (Feenstra e Vezero 2021, 14). “*The spatial is political*”, alerta-nos também Doreen Massey, que sublinha ainda que o espaço, entidade constituída por interações do local ao global, pela multiplicidade de trajetórias e pelo seu carácter sempre incompleto, está intrinsecamente ligado à capacidade de imaginação política. Ou seja, a imaginação política está sempre firmada numa imaginação espacial (Massey 2005, 9-10). Hoelscher e Alderman alertam igualmente que, tanto os grupos dominantes que controlam a colocação de monumentos, memoriais e estátuas, como os subalternos que as contestam, procuram ancorar as suas memórias no espaço, como ponto primordial da ação política (Hoelscher e Alderman 2004, 349).

Pensar a cidade como espaço de enunciação política e de disputa de narrativas e identidades, requer que pensemos em “cidades performativas” (Feenstra e Verzero 2021, 14), termo que se transforma numa ferramenta teórica de imensa utilidade para pensar as interseções entre o *gesto* e a *pedra*, nos quais esta investigação se pretende focar. Antes de avançar, faz sentido convocar brevemente Michel de Certeau. O historiador, recuperando a perspectiva do *flâneur* benjaminiano, declara que “andar [na cidade] é um espaço de enunciação”. Considerando que o ato de andar é para a cidade o mesmo que o ato de falar é para a linguagem, pensa o *flâneur* como alguém que performa a topografia (De Certeau 1984, 97). Daqui, podemos fazer uma ligação direta à supracitada ideia da “cidade performativa”. Feenstra e Verzero procuram, assim, analisar as tensões na construção do passado e da sua representação no espaço urbano através dos monumentos mas também das práticas artísticas e performativas que completam e dialogam com estes. Deste modo, os lugares de memórias institucionalizados são performados através das práticas artísticas e políticas, que lhes adicionam novas camadas de significado. De acordo com as autoras, a performatividade das cidades advém da possibilidade da “construção do passado e do presente através do gesto”, numa dinâmica de luta constante face à hegemonia e à institucionalização das memórias (Feenstra e Verzero 2021, 15-16). Por outro lado, esta performatividade urbana surge também do facto de os próprios memoriais e monumentos que nela existem – e que são sempre resultado de um conflito e de uma disputa pela memória – terem a primordial função de performar um passado ausente (Feenstra e Verzero 2021, 19). Finalmente, as autoras sustentam que as cidades podem ser definidas como “arquivos” ou “atlas” que, através da materialidade, revelam narrativas sobre o passado e o presente. Deste modo, a cidade opera como mecanismo de cartografar memórias (Feenstra e Verzero 2021, 27).

Construindo memórias e, ao mesmo tempo, sendo construídas por elas, as cidades podem ser pensadas como textos, constituídos por camadas espaciais e simbólicas de história e memória.

Ao longo das últimas décadas, têm sido muitos as e os autores a apelidar as cidades de palimpsestos (Huyssen 2003; Mitchell 2003; Crinson 2005; Sapega 2008; Alderman 2015; etc). O dicionário *online* da Porto Editora, define palimpsesto como “um pergaminho cujo manuscrito original foi apagado para se escrever de novo, sendo possível, contudo, decifrar o texto rasurado sob o novo texto” (Porto Editora 2022). Andreas Huyssen, na sua obra “*Present Pasts – Urban Palimpsests and the Politics of Memory*”, dá um impulso definidor a este termo, explicando as cidades como palimpsestos espaciais, compostos por monumentos e edifícios “transformáveis e transitórios”. Este palimpsesto combina, assim, memórias do passado com futuros alternativos (Huyssen 2003, 7). Debruçando-se sobre o caso particular de Berlim, o autor nota que esta cidade forma um texto que é simultaneamente escrito, documentado e preservado, formando uma complexa rede memorial, que representa paradigmaticamente o palimpsesto urbano (Huyssen 2003, 81). “*Cities, after all, are palimpsests of history, incarnations of time in stone, sites of memory extending both in time and space*”, escreve o autor (Huyssen 2003, 101).

Numa aplicação prática do termo, Ellen Sapega (e Elsa Peralta, como verificaremos mais à frente) estuda a freguesia lisboeta de Belém através da lente do palimpsesto de Huyssen, descobrindo neste espaço várias camadas de memórias oficiais sobre a história do império português (Sapega 2008, 19). Derek Alderman, procurará, em diversas obras, seguir uma abordagem textual acerca das paisagens memoriais urbanas. Como explica o geógrafo, a abordagem do palimpsesto permite-nos compreender a natureza dinâmica deste processo de “escrita”, através do qual são simultaneamente visíveis elementos do passado e do presente (Alderman 2015, 53). Recorrendo à expressão *symbolic accretion*, o autor sustenta que, numa paisagem memorial, várias camadas simbólicas vão sendo sobrepostas, às vezes representando até versões antagónicas da história, que convivem no mesmo texto espacial, num processo de disputa (idem). A geógrafa Katheryne Mitchell, de forma semelhante, defenderá que os palimpsestos urbanos refletem configurações específicas de relações de poder que, seguindo a natureza processual das dinâmicas da hegemonia, estão em constante mudança e transformação, sendo necessário encetar uma “arqueologia do poder” para descortinar todas as suas camadas (Mitchell 2003, 446).

Seguindo esta lógica, podemos interpretar o palimpsesto como este texto dinâmico e pluridimensional, no qual é possível ler disputas políticas e de

poder, conflitos em torno de narrativas dominantes e lutas pela inscrição de contra memórias. Toda a materialidade – constituída em monumentos, memoriais, museus, edifícios – e performatividade – as práticas artísticas e políticas – da memória formam um só corpo textual, composto por camadas de discursos hegemónicos, que mudam com o tempo, mas também de contestação, de lutas e de práticas memoriais de grupos subalternos. Ao ler o palimpsesto que compõe uma cidade, lemos, sobretudo, uma história de poder e de subalternidade, contemplamos as marcas da dominação e das narrativas veiculadas pelo seu aparelho ideológico. A história das classes dominantes faz parte do dia-a-dia dos dominados através da sua inscrição no espaço comum. As cidades europeias contemporâneas continuam a ser espaços nos quais os subalternos caminham aos pés de monumentos que recordam os massacres dos seus antepassados, as suas derrotas históricas ou a violência quotidiana do racismo, capitalismo e patriarcado (Vergès 2021, 23).

Isto, no entanto, não implica imutabilidade. Pelo contrário, as camadas de significado acrescentadas às paisagens memoriais urbanas são produto da constante disputa política entre memórias fortes e memórias fracas. Pois, tal como concluiu David Harvey sobre a história do *Sacré-Cœur*, recorrendo a um célebre axioma marxista, “*all history is, after all, the history of class struggle*” (Harvey 1979, 381).

*

Até agora, interligamos e discutimos os conceitos de memória, poder, espaço e cidade. Nesta breve secção, afigura-se relevante fazer uma breve incursão à obra *El Antipatrimonio* de Pablo Alonso González e ao capítulo *Money, Time, Space and the City* de David Harvey, que consta da sua obra *The Urban Experience*. Desta forma, pretende-se trazer concisamente para a reflexão teórica desta investigação uma ligação entre os conceitos anteriormente mencionados e as questões do capital no espaço e da fetichização do património das paisagens memoriais urbanas.

O dinheiro, tal como o conhecemos numa economia capitalista, representa uma abstração económica, que se concretiza num valor de troca, ao qual as mercadorias podem ser igualadas. Como Marx explica, pode-se estabelecer que uma quantidade de um produto equivale a uma dada quantidade de outro, mas estes dois valores devem ser redutíveis a um terceiro, a um valor de troca, que se concretiza no dinheiro e que, por sua vez, pode voltar a ser trocado por outra mercadoria (Marx 2013, 142). Nesta senda, David Harvey explica que a própria existência do dinheiro como mediador da troca de mercadorias alterou

o espaço e moldou os processos de urbanização e a vida das cidades contemporâneas, sobrepondo as necessidades do capital a tudo o resto. Ademais, o geógrafo acrescenta que a troca de mercadorias e a monetarização da economia acabaram por eliminar as verdadeiras qualidades e características do local, transformando-o numa mera parte de um “enorme todo” de trocas capitalistas (Harvey 1989, 175-176). Neste sentido, tal como a mercadoria é abstraída da sua utilidade real (ou do seu custo de produção) e é vendida e comprada com base num valor simbólico, também o espaço sofre um processo semelhante. A cidade real é destruída para que se possa construir a cidade simbólica, uma abstração para o mercado da turistificação (Peralta 2017, 84).

Pablo Alonso González, num texto verdadeiramente brilhante, intercruza noções de fetichismo da mercadoria com questões de património e turistificação. O autor procura analisar a construção social do património como uma “abstração real” (à semelhança do valor) que, face a distanciamientos cronológicos e ao avanço imparável da modernidade ganha um valor simbólico e uma rentabilidade económica, política e social (Alonso González 2017, 281-282). Face ao desaparecimento dos verdadeiros elos de ligação entre passado e presente e o domínio absoluto do presentismo, já diagnosticado por Hartog, Koselleck, Nora e Traverso, Alonso mostra que o “turista-consumidor” procura ter uma experiência que lhe permita reaver uma conexão com um passado que já não existe senão nas profecias autorrealizadas oferecidas pela indústria do turismo (Alonso González 2017, 282). Os espaços, as tradições e os bens culturais são despojados das suas verdadeiras qualidades e utilidades e transformados em *commodities* com base na sua “aura” de suposta autenticidade, que é a base desta abstração patrimonial. Deste modo, compreendemos que, na realidade, o turismo de massas é igual em qualquer sítio pois esta indústria do fetichismo do património homogeniza pela diferença todos os espaços onde chega (Alonso González 2017, 284-285).

A par de Alonso, outras autoras e autores têm vindo a destacar a lógica fetichista da indústria do turismo e desenvolvido reflexões sobre a transformação das cidades e do património às mãos das necessidades e exigências desta. A antropóloga Regina Bendix contribui, assim, para este debate, considerando que o motor do turismo é fundamentalmente a “experiência intangível” que é proporcionada ao cliente (Bendix 2002, 471). A autora considera, à semelhança de Alonso, que os turistas procuram uma experiência de autenticidade e uma narrativa única sobre os espaços que visitam. Deste modo, procuram retirar experiências pessoais e verdadeiras de um conjunto de memórias pré-fabricadas e formatadas que se encontram à venda (Bendix 2002, 474). Assim, explica

que o capitalismo, para além destes pacotes básicos e formatados de turismo, foi também capaz de transformar em *commodities* supostas “experiências alternativas” e “fora dos circuitos habituais”, chegando à conclusão que este sistema, sempre um passo à frente, consegue adaptar-se para criar mecanismos de venda para quase tudo o que nos rodeia (Bendix 2002, 476). Anouk Bélanger aprofunda esta ideia, asseverando que a dinâmica capitalista cria um paradoxo nas cidades, simultaneamente homogeneizando-as e forçando-as a criar uma identidade cultural única (Bélanger 2002, 73). A autora explica ainda que o próprio passado se transformou num produto, utilizado por governantes e investidores como matéria-prima para a criação de mercadorias culturais.

As dinâmicas capitalistas da turistificação que atingem o património das nossas paisagens memoriais urbanas reforçam a hegemonia das ideias e memórias dominantes. Como explica a geógrafa Katheryne Mitchell, as memórias que são passíveis de ser lucrativas são incorporadas nas dinâmicas da turistificação e aquelas que, pelo seu carácter antissistémico e subversivo, não contribuem para o avanço do capitalismo, são obliteradas. Neste processo, dá-se um “esquecimento organizado”, orquestrado pelo Estado e pelo mercado, dessas segundas memórias (Mitchell 2003, 450). Se olharmos para o caso de Lisboa, vemos que a narrativa dos “descobrimientos” continua a ser um dos grandes motores de venda da cidade. A cidade não é vendida pelas suas “verdadeiras” qualidades ou atributos, mas, tal como os supracitados autores sustentam, é vítima de um processo de fetichização que lhe atribui valores abstratos de multiculturalidade, de ligação com o mar, de porto de partida das “descobertas” e de grande capital imperial. Estes valores representam uma narrativa oficial de Estado que, aliado com as dinâmicas de mercado, continua a obnubilar forçosamente a escravatura, o trabalho forçado e o racismo – memórias pouco convenientes ao projeto de expansão capitalista da indústria turística –, como analisaremos a fundo na próxima secção. No entanto, importa aqui sublinhar que o próprio processo de transformação da cidade de Lisboa numa *commodity* para ser comprada e vendida ao turista, reforça as narrativas hegemónicas de uma identidade nacional excludente (branca, europeia, da colonização branda) e perpetua desigualdades de poder. Deste modo, faz sentido terminar esta secção com uma reflexão de Doreen Massey que, consciente destas dinâmicas capitalistas, advoga uma defesa do local pelas comunidades da classe trabalhadora, rejeitando tanto as lógicas nacionalistas e excludentes, como rejeitando a homogeneização do avanço da globalização neoliberal (Massey 2005, 6).

O capitalismo, tal como o conhecemos, não se sustenta meramente em desigualdades de classe. Pensar as interseções entre diferentes formas de opressão implica que observemos a multidimensionalidade das discriminações de classe, étnico-raciais, de género ou de orientação sexual e identidade de género. Nesta secção, atentaremos particularmente na questão da colonialidade e do racismo, na forma como estes estão firmados no sistema capitalista e procuraremos as suas raízes e repercussões na sociedade portuguesa contemporânea. Em primeiro lugar, urge recorrer a quatro autores seminais do pensamento pós-colonial: Edward Said, Anibal Quijano, Walter Dignolo e Achille Mbembe.

Edward Said foi um dos pioneiros do pensamento pós-colonial, fornecendo-nos ferramentas teóricas para compreender a criação de um “outro” não-europeu e para inferir as repercussões contemporâneas das práticas de dominação colonial europeia. Em *Orientalism*, Said explica que o “Oriente” e o “Ocidente” não são factos da natureza mas criações humanas com o propósito último de justificar a subalternização dos povos do dito Oriente (Said 1978, 4). Assim, o Oriente foi “orientalizado” pelo Ocidente, criado como sendo o inverso deste, composto por uma civilização diametralmente oposta, o Outro. O Orientalismo serve uma noção coletiva de identidade que separa os europeus do Outro oriental. Não obstante, o autor sublinha que esta linha de pensamento não é uma mera ficção europeia mas um sistema de conhecimentos, teorias e práticas de dominação do Oriente por parte do Ocidente. Citando o autor, o Orientalismo é “uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, académicos, económicos, sociológicos, históricos e filológicos” (Said 1978, 12). Considerando que as fundações da autoridade imperial ocidental são o poder e o conhecimento, o autor sustenta que o próprio ato de nomear e classificar o espaço faz parte do processo de o transformar numa entidade governável e que as estruturas de poder que nomearam, dividiram, classificaram, construíram e atribuíram significado ao espaço colonial operaram um processo de verdadeira “violência geográfica” (Sharp 2003, 60-61).

O sociólogo peruano Anibal Quijano, reconhecendo que o sistema capitalista, para o seu pleno desenvolvimento, necessitou de somar à mão de obra assalariada o trabalho forçado e a escravatura dos povos colonizados – com destaque para as pessoas escravizadas que foram traficadas para trabalhar no continente americano –, cunhou o termo “colonialidade”:

“A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e

opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América.” (Quijano 2009, 75)

Como tal, o autor considera que a raça e a divisão social do trabalho, interligadas e inseparáveis, foram o ponto de partida para a mundialização do capitalismo (Quijano 2000, 576). O europeu só existe porque foi criado um “outro” racializado supostamente irracional, que simboliza o seu oposto. A colonialidade rotulou todo o conhecimento não europeu de primitivo e inferior. Assim, consolidou-se uma lógica evolucionista – que continua viva nas nossas sociedades – de que existem raças naturalmente inferiores devido à sua suposta proximidade ao “estado natural” e outras civilizadas, senhoras do mundo e no direito de explorar todas as outras (Quijano 2005, 121).

Walter D. Mignolo, seguindo o caminho trilhado por Quijano, através da sua prolífica obra *The Darker Side of Western Modernity* (2011), cunha o conceito “*colonial matrix of power*”, que descreve como sendo o controlo mundial da economia, da autoridade, do género e do conhecimento por parte dos povos colonizadores (Mignolo 2011, 8). A colonialidade, inseparável da modernidade ocidental, sustentada no racismo e no patriarcado, transformou a natureza em recursos naturais e as pessoas racializadas em mercadorias, impondo, ao mesmo tempo, um conjunto de aparelhos ideológicos e científicos que validam apenas o conhecimento ocidental e apagaram a história e a ciência dos povos indígenas (Mignolo 2022, 11-13).

Achille Mbembe, ao longo dos últimos anos, tem contribuído de forma excecional para o desenvolvimento do pensamento pós-colonial e para o estudo do racismo. O autor explica, na obra *Crítica da Razão Negra*, que foi o pensamento europeu que criou as categorias de “negro” e de “raça” que formam o núcleo duro a partir do qual se difundiu pelo globo o padrão de conhecimento e governação europeu e que ainda hoje se mantem vivo (Mbembe 2017, 11). Para Mbembe, a “clivagem colonial” iniciada com a expansão europeia continua a hierarquizar e classificar os povos de todo o mundo de acordo com critérios epistemológicos europeus (Mbembe 2017, 21). Ademais, o autor considera que capitalismo e racismo são fenómenos indissociáveis, apontando para o fenómeno do neoliberalismo como um “dever-negro” do mundo, através do qual o capitalismo procurou colonizar o seu próprio centro (Mbembe 2017, 299).

Ao contrário do colonialismo, a descolonização não implicou o fim da colonialidade. Ainda hoje somos herdeiros dela, no racismo estrutural ou nas

desigualdades entre o Norte e o Sul global. Em Portugal, metrópole de um império com quase cinco séculos de duração, chegamos a 2023 e sabemos que a colonialidade ainda está presente nas múltiplas formas da discriminação racial: na brutalidade policial, na pobreza, no silenciamento da história das pessoas racializadas ou nas desigualdades na educação. Em Junho de 2020, o jornal *Público* publicou um estudo do European Social Survey que revela que 62% dos portugueses manifestam crenças racistas (Gorjão Henriques 27 Jun. 2020). Um em cada três dos inquiridos concordou com todos os preceitos do racismo biológico e cultural. Apenas 11% rejeitou qualquer forma de racismo. A crença de que existem culturas mais civilizadas do que outras foi a que colheu menos reprovação entre os inquiridos (apenas 12,6%). Como explica Grada Kilomba, o racismo constitui a negação da humanidade e o silenciamento do sujeito negro, com o propósito de legitimar as estruturas vigentes de dominação e exclusão racial (Kilomba 2019, 32). Joana Gorjão Henriques acrescenta ainda que o racismo representa não só uma ideologia, como também uma prática violenta que se baseia em relações de poder com raízes históricas, que se prolonga até hoje (Gorjão Henriques 2018, 12).

*

Olhemos, então, brevemente, para a raiz histórica desta discriminação: o colonialismo português. Estima-se que, entre o séc XV e XIX, cerca de doze milhões e meio de pessoas escravizadas tenham sido traficadas desde a costa do continente africano para trabalhar nas explorações europeias no continente americano (Slave Voyages 2022). Hoje, sabemos que cerca de 6 milhões (sensivelmente metade do total) destas pessoas escravizadas foram traficadas e exploradas pelo império português (Gorjão Henriques 2018, 147).

Até à independência do Brasil em 1822, as colónias portuguesas em África tinham uma posição secundária no contexto do império português, limitando-se ao litoral do continente africano e aos pontos de comércio mais relevantes (Alexandre 1993, 54). Somente a partir da Conferência de Berlim (1884-85) é que Portugal enceta verdadeiramente um projeto de ocupação efetiva das suas possessões coloniais. É neste contexto do chamado *scramble for Africa* que a questão colonial se torna um ponto fulcral da vida política portuguesa (Alexandre 1993, 58).

Neste período que abarca a segunda metade do século XIX e o início do século XX, a ocupação dos territórios africanos foi acompanhada pela convicção de que o homem branco pertence a uma “raça superior” com

legitimidade de exterminar “raças inferiores” que se encontrem no caminho da construção da civilização. Como coloca Enzo Traverso: “a Europa do século XIX estava verdadeiramente convencida de que estava a realizar uma missão civilizadora em África e na Ásia” (Traverso 2003, 49). O darwinismo social foi a ferramenta fundamental para justificar os massacres coloniais, conferindo-lhes um caráter científico e inevitável. Portugal não ficou de fora destas dinâmicas. Pelo contrário, os antropólogos da Escola do Porto praticaram uma “ciência aplicada” que tinha como propósito o auxílio na governação e subalternização dos povos colonizados e na afirmação do império português face às grandes nações europeias (Roque 2006, 803).

Será com o fim da Segunda Guerra Mundial e a derrota das potências do Eixo que a legitimidade das possessões europeias no continente africano começará a ser largamente posta em causa. Neste contexto, o Estado Novo ver-se-á num contexto internacional desfavorável à manutenção das suas possessões coloniais, sendo particularmente pressionado no contexto da Organização das Nações Unidas. De forma a responder aos desafios do pós-guerra, Portugal encetará uma série de mudanças, embora meramente cosméticas, na sua política oficial perante o império. Em primeiro lugar, no contexto da revisão constitucional de 1951, Salazar revoga o Ato Colonial, supostamente com o objetivo de melhor expressar a unidade entre a metrópole e as colónias. A partir daí, as colónias passam a designar-se “províncias ultramarinas”, passando Portugal a ser uma “nação pluricontinental”, composta de províncias europeias e africanas (Castelo 2013). O objetivo da política colonial portuguesa na primeira metade da década de 1950 passou a ser a do assimilacionismo cultural e da transformação das tradições dos povos africanos no sentido de se aproximarem da “civilização” (Pereira 2021, 167) Sublinhe-se que, em 1961, apenas uma muito reduzida minoria das pessoas colonizadas por Portugal – em Angola, Moçambique, Guiné, Timor e São Tomé e Príncipe (embora neste último com um sistema ligeiramente diferente [Nascimento Rodrigues 2018, 21]) – eram consideradas assimiladas, tendo assim direito à cidadania portuguesa (Alexandre 1993, 64). Deste modo, cerca de 98% eram regidos por um sistema de leis complexas que estava espelhado no Estatuto do Índigena de 1954.

Simultaneamente, o pensamento do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre é recuperado e transformado na narrativa oficial do Estado português sobre as suas possessões coloniais. A teoria do lusotropicalismo, que se começará a definir no livro de Freyre de 1940 intitulado *O mundo que o português criou*, postula que os portugueses têm uma apetência especial para a colonização pois são capazes de desenvolver verdadeira empatia com os povos dos trópicos e se

miscigenar com eles (Castelo 2013). Contrariamente a outros povos europeus, os portugueses seriam caracterizados pela ausência de racismo e de tensão com os povos que colonizavam (Harris 1958, 3). Isto dever-se-ia ao facto de os portugueses terem uma história de longo contacto com judeus e muçulmanos, tendo, assim, a convivência entre culturas no seu ADN. Além disso, esta teoria dá grande importância à miscigenação entre portugueses e colonizados, dando azo à ideia de que a distinção entre colonizados e colonizadores seria ténue. Por isso, o lusotropicalismo pressupõe a existência de um mundo luso-tropical que é composto pelas colónias portuguesas, por Portugal e pelo Brasil, onde não existem tensões raciais ou discriminação. Esta teoria transformar-se-á em narrativa oficial pois era uma ferramenta extremamente útil para explicar que Portugal continental e as suas colónias eram, na verdade, partes iguais de um mesmo país no qual o povo vivia em harmonia racial. Como explica Cláudia Castelo, o lusotropicalismo não era ciência, mas uma ideologia política que pretendia reorientar os métodos do colonialismo português, disfarçando-o de um “modo de português de estar no mundo” caracterizado pela tolerância e fraternidade entre colonizadores e colonizados (Castelo 1999, 109).

No entanto, o que a realidade mostrava estava longe de ser coincidente com as teorias esboçadas por Gilberto Freyre e abraçadas pelo Estado Novo. Ao longo das décadas de 1950 e de 1960, vários foram os académicos e jornalistas estrangeiros que denunciaram o racismo, a discriminação, a falácia das teorias do lusotropicalismo, o regime de trabalhos forçados e a miséria que caracterizavam a vida das populações africanas nas colónias portuguesas (Ramada Curto 2020, 240).

Durante os anos 1950, Portugal foi alvo de várias moções na Assembleia Geral das Nações Unidas que tinham como objetivo decretar as suas possessões coloniais como regiões não autónomas (Harris 1958, 6). No entanto, à exceção destes atritos, até aos anos 1960, o império português parecia seguro. A posição estratégica dos Açores e a cedência portuguesa de território para a construção de uma base militar contribuíram para que tanto os Estados Unidos como a Grã-Bretanha se abstivessem de criticar no plano internacional as possessões coloniais portuguesas (Oliveira 2013, 104).

Com a chegada dos anos 1960, a situação portuguesa complica-se substancialmente. Por um lado, a presidência de John F. Kennedy é a primeira a criticar abertamente a manutenção do império português (Oliveira 2013, 106). Por outro lado, em 1961, a Guerra Colonial eclode e torna-se crescentemente difícil continuar a justificar a manutenção do império à luz das teorias do lusotropicalismo (Castelo 2013). Nesse mesmo ano, como tentativa de

atenuar a situação, o regime revoga o Estatuto do Indígena. No entanto, já é demasiado tarde e o rumo para a independência das colónias já não pode ser travado. Ainda no mesmo ano, Portugal é alvo de uma queixa na Organização Internacional do Trabalho por parte do Gana referente à manutenção do trabalho forçado e às condições de vida miseráveis dos trabalhadores africanos (Ramada Curto 2020, 248).

Já à beira do colapso do regime, em 1973, Portugal enfrentou vários momentos problemáticos na arena internacional. Por um lado, a guerra na Guiné-Bissau estava já praticamente perdida e o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) foi recebido na ONU como representante de uma nação independente (Oliveira 2013, 111). Simultaneamente, Portugal via-se a braços com a denúncia dos massacres cometidos por soldados portugueses durante a guerra, nomeadamente o massacre de Wiriamu (dezembro de 1972), em Moçambique, que chamou a atenção da opinião pública internacional.

A 25 de Abril de 1974, o regime do Estado Novo é derrubado, criando condições para o fim da Guerra Colonial e do império. Logo a seguir, consagrou-se a independência de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe.

Como nos dizem Cláudia Castelo (Castelo 2013) e Joana Gorjão Henriques (Gorjão Henriques 2018, 147), as teorias do lusotropicalismo do colonizador tolerante e da gesta heróica dos “descobrimientos” continuam bem vivos no discurso oficial sobre a presença portuguesa no mundo, sobre a CPLP e até na consciência da maioria dos portugueses. A ideia de Portugal como centro do mundo e como pioneiro da expansão marítima continua, em grande parte, a alimentar a autoestima nacional dos portugueses (Gorjão Henriques 2018, 149). A identidade nacional portuguesa nunca se dissociou do passado colonial, continuando a narrativa oficial sobre a história do império português a veicular a ideia de que “Portugal não é um país pequeno” (Ribeiro Sanches 2006, 7) e que se libertou da sua periferia graças à expansão colonial, da qual ainda é herdeiro de “laços históricos” (Ribeiro Sanches 2006, 13).

Hoje, sabemos que predomina na sociedade portuguesa não um “racismo de ódio” mas um racismo “paternalista de inferioridade” que imagina a pessoa negra como inferior, menos desenvolvida e como alguém que não é capaz de exercer a sua cidadania plena de forma responsável (Gorjão Henriques 2018, 152). Simultaneamente, continua a predominar o mito da tolerância racial dos colonizadores portugueses e de um Portugal contemporâneo no qual o racismo não existe (Castelo 2013). Esta ideologia lusotropical

continua a estar plenamente inserida no espaço público das nossas cidades, nos monumentos, memoriais, museus, nos currículos escolares ou mesmo no discurso público oficial que se continua a recusar a debruçar-se sobre a violência do colonialismo português.

*

A violência da colonização, a Guerra Colonial e a descolonização persistem, sendo assuntos recalcados na consciência e na memória oficial portuguesa. A narrativa oficial sobre os “descobrimientos” continua a ser a de uma gesta heróica e a “memória forte”, legível no espaço público das nossas cidades, lembra navegadores e exploradores e esquece pessoas escravizadas e líderes das libertações nacionais.

Benoît de L’Estoile, antropólogo francês, aponta-nos o caminho para uma “antropologia dos legados coloniais”. Como este explica, o passado colonial está imbuído em tudo o que nos rodeia, desde a cultura material, passando pela política e a economia, até às pessoas e à forma como estruturam o seu pensamento (L’Estoile 2008, 167). Deste modo, qualquer trabalho de Antropologia deve ser reflexivo o suficiente para reconhecer a predominância destes legados coloniais no discurso das pessoas que estudam, nas interações no trabalho de campo e, particularmente, nas ferramentas intelectuais que os próprios usam no decurso do seu trabalho (L’Estoile 2008, 272). Deste modo, seguindo a senda de L’Estoile, esta reflexão reconhece a persistência das configurações da memória colonial nos mais diversos aspetos da vida quotidiana portuguesa e a necessidade de compreender as intrincadas relações entre colonialidade e memória.

A história da violência colonial portuguesa continua a constituir uma verdadeira “herança difícil” para Portugal. Sharon Macdonald define uma herança difícil como “*a past that is recognised as meaningful in the present but that is also contested and awkward for public reconciliation with a positive, self-affirming contemporary identity*” (Macdonald 2009, 1). Estas tornam-se tão mais problemáticas, quanto mais estão interligadas com a identidade de uma nação e os períodos históricos que escolhe destacar. Este tipo de memória inquieta o presente e empurra dilemas históricos para o debate público, obrigando a um questionamento das grandes narrativas heróicas e confortáveis. Como tal, ao mesmo tempo que o período da expansão marítima é valorizado e existe até um crescente interesse de algumas franjas da sociedade em lembrar a violência da escravatura, continua a fazer-se uma lavagem desta história para que não perturbe as narrativas oficiais criadas sobre as origens

da própria nação portuguesa. Ainda não sabemos lidar com esta “herança difícil” e, muito menos, expor as suas contradições no espaço público. Esta dificuldade prende-se com uma memória oficial que, patrocinada pelo Estado, continua a considerar o império português como “parte integrante do *ethos* nacional” (Peralta 2017, 9).

Na verdade, desde o fim do século XIX que Portugal integrou o “imaginário imperial” na construção de uma “autorepresentação nacional” (Cardina 2020, 363). Deste modo, a definição da identidade portuguesa na pós-colonialidade – e a própria auto-estima nacional – continuam a basear-se, em grande parte, na ideia de Portugal como descobridor do mundo moderno e, por isso, um país cosmopolita, moderno e aberto ao mundo, com grandes potencialidades (Peralta 2017, 155). Como explica Miguel Cardina, a inexistência de narrativas oficiais em Portugal sobre a violência colonial permitem que os “descobrimientos” assumam uma constante performatividade na configuração atual de um imaginário da nação portuguesa como global e intercultural” (Maeso APUD Cardina 2020, 405). Por isso, esta herança colonial é tão difícil e pesada. A sua problematização leva à abertura de um questionamento sobre o período da expansão que levaria, inevitavelmente, à contradição de tantos dos mitos que sustentam ainda o que é considerado essencial para a constituição da nação portuguesa.

A Guerra Colonial e a subsequente descolonização foram, durante muitos anos, e talvez até hoje, um trauma na consciência nacional portuguesa. Cathy Caruth refere-se ao trauma como uma memória de tal forma violenta que não é possível integrar numa narrativa linear da história, devido à ausência de ferramentas para a processar (Caruth 1995, 153). Contra os ventos da história e profundamente anacrónica, a Guerra Colonial foi, desde logo, um tema difícil. Os próprios militares que levaram a cabo o golpe que abriu as portas à Democracia, galvanizados como fundadores de uma nova ordem política, foram os mesmos que haviam combatido nas antigas colónias, tantas vezes envolvidos nos “indizíveis da guerra” (Cardina e Sena Martins 2018, 15). Por isso, não foi possível “judicializar” esse passado bélico no qual se haviam cometido atrocidades e massacres brutais (Cardina 2020, 377). Ao mesmo tempo, convivem na memória coletiva portuguesa as ideias de que a guerra colonial constitui uma enorme violência e horror, levando milhares de jovens para a morte ou causando-lhes sequelas terríveis, e que, apesar disso, a dominação colonial portuguesa em África era aceitável (Loff 2014, 56) e não particularmente violenta ou prejudicial para os colonizados. Na realidade, muito do discurso lusotropical sobre as apetências especiais dos portugueses para serem

colonizadores tolerantes e brandos continua a ser amplamente aceite, nomeadamente no discurso oficial, remodelado numa lógica de Portugal como país historicamente aberto ao mundo. Já a descolonização, suscita um profundo “silêncio” e até “luto” em algumas franjas da sociedade portuguesa (Gorjão Henriques 2018, 150).

Após 1975, chegaram a Portugal cerca de 470 mil pessoas, os chamados “retornados”, entre os quais se contavam muitos que se mantinham próximos das teorias lusotropicalistas (Loff 2014, 49). Muitos dos que viveram nas antigas colónias consideravam-se ainda colonizadores benévolos, tolerantes e que tratavam bem as pessoas africanas com quem lidavam. Simultaneamente, beneficiavam de condições de vida muito superiores àquelas com as quais se depararam no pós-descolonização. Assim, a descolonização simbolizou um momento traumático de despossessão que continua a marcar a forma como, coletivamente, se pensa este fenómeno. Manuel Loff, sublinhando que a descolonização continua a ser a “principal contradição na memória coletiva portuguesa da ditadura” (Loff 2014, 54), explica que, após o 25 de Abril, o surgimento de uma memória das vítimas do colonialismo foi rapidamente obnubilada por uma memória das “vítimas” da descolonização (Loff 2014, 52). O autor continua, afirmando que, desde 1985, quase todos os estudos de opinião revelaram que a maioria da população portuguesa nunca olhou a descolonização com bons olhos. Desde a década 1980, as narrativas oficiais sobre o 25 de Abril e os eventos que precipitaram a queda do Estado Novo foram revistos à luz de nova memória “reacionária e politicamente conservadora”, ligado ao advento do cavaquismo, que, além de ter promovido uma crescente desvalorização do antifascismo, intensificou as narrativas de uma “vitória traída” na Guerra Colonial (Loff 2014, 53).

Se o colonialismo acabou oficialmente em 1975, a colonialidade persiste sob diversas formas, nomeadamente na memória oficial e na paisagem memorial da cidade de Lisboa, onde se lêem ainda relações de poder desiguais, que remetem as pessoas racializadas e colonizadas para um papel subalterno e silencioso. É de destacar que a colonialidade persiste igualmente nas desigualdades de classe ainda visíveis nas fachadas de grandes edifícios e monumentos, erguidos pelo dinheiro do colonialismo ou do tráfico de pessoas escravizadas (Enslin 2020, 1334). Como explica Peralta, os impérios nunca morrem aquando das descolonizações, têm um longa pós vida nas estruturas de poder que continuam a definir a sociedade (Peralta 2017, 15). Aqui, o texto seminal de Edward Said *Imperialism and Culture* ajuda-nos a perceber que a cultura tem um papel privilegiado na perpetuação dos legados dos impérios coloniais

européus, explicando que, apesar do colonialismo ter tido um fim formal, o imperialismo continua vivo na esfera da cultura, da política e das práticas sociais (Said 1993, 9). Deste modo, o autor explica que o imperialismo não se limita a trocas comerciais ou a expedições militares, pelo contrário, é sobretudo uma formação ideológica e cultural que ensinou às pessoas europeias que tinham o direito de subjugar os povos do resto do mundo (Said 1993, 10). A hegemonia da ideologia imperial continua bem viva, como vemos pela persistência das teorias lusotropicalistas em todas as esferas da sociedade portuguesa.

Quase cinquenta anos volvidos do 25 de Abril e das descolonizações, as pessoas racializadas continuam a ter menos acesso à educação, a ser particularmente afetadas pela precariedade laboral e a falta de condições no trabalho, a ser empurradas para os bairros periféricos, a ser remetidas para situações de exclusão social e a ser vítimas da brutalidade policial e de racismo estrutural.

A colonialidade – como forma de dominação capitalista, racista e patriarcal – continua a beneficiar do silenciamento de narrativas contra hegemónicas da história da colonização portuguesa. Na paisagem memorial (ou mnemónica, como lhe chama Peralta [2017, 20]), no palimpsesto que é a cidade de Lisboa, continuamos a ler uma história de supremacia branca, de colonizadores brandos que trouxeram novos mundos ao mundo e de uma gesta heroica que ainda nos define como nação. A Nação e o Império alimentam-se mutuamente num projeto que contribui para um *branding* nacional (Peralta 2017, 94) que permite vender a cidade de Lisboa como símbolo dos “descobrimientos” e do cosmopolitismo, fazendo eclipsar, uma vez mais, a memória subalternizada das pessoas racializadas, tão contrária aos interesses do capitalismo.

*

Nesta última secção, em jeito de conclusão desta reflexão teórica inicial que uniu os conceitos de memória, poder, espaço, cidade e colonialidade, procurar-se-á exemplificar brevemente a sua pertinência para o caso específico onde se desenrolou esta investigação: a cidade de Lisboa.

Praça do Império, Bairro das Colónias, Mosteiro dos Jerónimos, Avenida Mouzinho de Albuquerque, Praça Paiva Couceiro ou Padrão dos Descobrimientos. São estes alguns dos espaços que se impõem na paisagem memorial da cidade como representações textuais de uma memória oficial e gloriosa – a memória forte – da história da expansão portuguesa. Na memória que transmitem não cabe a contradição da violência, da escravatura ou dos crimes da Guerra Colonial. Belém destaca-se particularmente como um

“complexo de memória” (Macdonald APUD Peralta 2017, 23) ou um “palimpsesto” (Sapega 2008, 19) da narrativa oficial da história portuguesa. Deste complexo fazem parte o Padrão dos Descobrimentos, a Praça do Império, a Torre de Belém, o Mosteiros dos Jerónimos, o Centro Cultural de Belém e o Jardim Tropical. Neste palimpsesto, sob diversas configurações, lemos a colonialidade que persiste, a materialidade da memória dos “descobrimentos” que se impõe aos transeuntes e que é vendida aos turistas. Neste espaço, onde ao invés de se relembrar as jaulas com pessoas vivas que, há menos de cem anos, aí estiveram, escolhe-se enaltecer a história mítica da partida de Vasco da Gama para a Índia (Peralta 2017, 71).

A Expo '98 foi um espaço que, erguido já bem depois do fim oficial do império colonial, representa um fio continuador de uma narrativa de Portugal como país aberto ao mundo, cujo ADN é de ligação entre os povos. Esta continua hoje, sob forma de Parque das Nações, a simbolizar uma continuidade imperial, materializada num país virado para uma vocação marítima e cujo pioneirismo marítimo lhe concede um lugar de destaque entre as grandes nações europeias (Peralta 2017, 155).

Lisboa não escapa, assim, às dinâmicas de fetichização que assolam tantas outras cidades. A cidade real, onde moram, trabalham e estudam pessoas ou florescem eventos culturais, pouco importa. A transformação de Lisboa numa marca, numa mercadoria com valor de troca no mercado do turismo internacional, implica que esta se torne numa abstração, num símbolo de uma experiência que o turista-consumidor queira adquirir. Neste caso, a transformação de Lisboa numa *commodity* passa por transformar o passado imperial num “objeto-mercadoria” (Peralta 2017, 21). A experiência da cidade passa a ser representada como uma aventura no mundo dos navegadores, uma visita ao ponto de partida da globalização ou um passeio numa metrópole inerentemente marítima. Como explicou Alonso, a distância temporal permite transformar o passado numa abstração com valor económico, passível de se transformar numa experiência “autêntica” ou num ambiente “único” (Alonso González 2017, 282). Aliás, Elsa Peralta explica que a ideia que surgiu da criação de uma “Marca Lisboa” – proposta da autarca socialista Simonetta Luz Afonso – era simbiótica à de uma reconfiguração dos mitos lusotropicalis numa ideia de “interculturalidade comerciável” (Peralta 2017, 169-170). Tal como Mitchell preconizou, a memória daqueles que realmente resistiram à colonização ou foram vitimados por ela, não contribui para o “progresso” do capitalismo na cidade de Lisboa, nem para a rentabilização que é conseguida através da venda da cidade pelo seu valor de capital dos “descobrimentos”

(Mitchell 2003, 450). Por isso, mais uma vez, o capital e o Estado unem-se para eclipsar esta narrativa contra hegemónica.

Qual é, então, esta história silenciosa e silenciada? Isabel Castro Henriques foi uma pioneira no estudo da herança africana em Lisboa e das suas marcas e continuidades – ou ausências – na contemporaneidade. Uma grande quantidade de africanas e africanos começou a chegar ao porto de Lisboa no século XV, a maior parte na condição de escravizados (Castro Henriques 2019, 5). Entre os séculos XV e XIX, as pessoas africanas constituíram uma parte substancial da cidade – tendo chegado a representar 10% da população –, realizando todo o tipo de tarefas profissionais – marinheiros, domésticos, carpinteiros, artesãos, etc (Castro Henriques 2019, 11) – e consolidando as suas próprias formas religiosas e culturais sincréticas, mantendo, no seio da Igreja, relativa independência. A adesão à Igreja católica permitiu aos escravizados a criação de Confrarias somente de pessoas negras, espaço privilegiado de solidariedade e entajuda, mas também de preservação de danças e músicas de origem africana, incorporadas nas festividades católicas (Castro Henriques 2019, 21).

Grande parte dos vestígios materiais desta presença africana desapareceram: o Bairro do Mocambo (atual Madragoa) – bairro africano desde o século XV, onde habitava uma comunidade estruturada – desapareceu totalmente desde a segunda metade do século XIX. A materialidade que nos resta é maioritariamente constituída por toponímia – Rua do Poço dos Negros, Rua das Pretas, Rua da Preta Constança, Rua Rainha do Congo (Castro Henriques 2019, 36) –, antigos pontos de encontro da comunidade – Largo de São Domingos, Rossio (Castro Henriques 2019, 22) e representações de santos negros que ainda existem em algumas igrejas. No entanto, em praticamente nenhum destes espaços existe qualquer indicação toponímica, estatutária ou monumental que faça referência a este passado e a estas personagens. Já nos séculos XIX e XX, foram várias as figuras públicas e os intelectuais de origem africana que se destacaram na sociedade portuguesa e que pouco ou nenhum reconhecimento têm no espaço público da cidade de Lisboa: Pai Paulino, Fernanda do Vale e Virgínia Martins (Castro Henriques 2019, 24), ou aqueles que estudaram na Casa de Estudantes do Império – no bairro do Arco do Cego – e que depois se vieram a destacar nas lutas de libertação nacional – Agostinho Neto, Amílcar Cabral ou Alda do Espírito Santo (UCCLA 2022), cuja memória se encontra igualmente remetida ao silêncio. Materialidade à parte, a herança africana em Lisboa chega-nos também sob a forma de dança e de música, nomeadamente o fado dançado ou o funaná (Batoto Yetu 2016). Esta memória negra, tanto do sofrimento

como da resistência, continua a constituir uma memória fraca, vítima de um esquecimento organizado, face à força esmagadora da narrativa de Lisboa como a urbe dos “descobrimientos” e da multiculturalidade.

Como já vimos, a cidade é também o teatro principal da encenação da memória do poder como arma de controlo social dos subalternos, sempre lembrados da sua condição de subalternidade pela textualidade da paisagem mnemónica deste espaço. Nesse sentido, a pululação de monumentos a colonizadores, supremacistas brancos e escravagistas ou a preservação de uma narrativa monumental que valoriza a expansão portuguesa como o processo que “descobriu” povos de África e da América funciona igualmente como um lembrete diário de que, por muito que esteja revestida numa capa de suposta multiculturalidade, a história continua a pertencer aos portugueses brancos. Resgatando Gramsci, sabemos que o conhecimento histórico que uma classe tem de si própria é fundamental para a sua emancipação e capacitação como sujeitos políticos de transformação social. Não foi por acaso que, durante as enormes manifestações do movimento *Black Lives Matter* (que trataremos no capítulo seguinte) se destruíram estátuas de escravagistas e colonialistas, num verdadeiro momento de anamnese memorial das pessoas racializadas. Sobre o caso de Paris, Françoise Vergès descreveu os seus percursos toponímicos e memoriais como carregados de violência simbólica, configurados pelo racismo, sexismo e classismo (Vergès 2021, 22). Em Lisboa, essa violência simbólica opera, simultaneamente, pela hegemonia da história branca e imperial e pelo esquecimento organizado da história das pessoas racializadas e da violência colonial. A violência do racismo opera também através do lembrete quotidiano de que a história das pessoas negras continua a pertencer à margem, à periferia e não ao centro.

Como tal, sabemos igualmente que nenhuma hegemonia é completa e que a memória coletiva resiste sempre, mesmo na face do poder mais absoluto. Nessa senda, esta investigação procurou estudar as formas de resistência e as brechas nesta memória forte e totalizadora que está plasmada na paisagem memorial, escrita de forma profunda no texto urbano da cidade de Lisboa, contrapondo-a a uma camada de gesto de resistência e de luta pela inscrição da memória subalterna. Durante os últimos anos, Lisboa tem sido palco de um conjunto de debates e iniciativas que visam inscrever a memória das pessoas escravizadas e racializadas no espaço público. Estas procuram contrariar a narrativa hegemónica totalizadora sobre a história imperial portuguesa que reina ainda na paisagem memorial da cidade. Deste modo, estas iniciativas têm procurando, simultaneamente, conceder o devido reconhecimento às vítimas

da escravatura e da colonização e garantir a inscrição da memória da história das pessoas africanas na cidade e da sua longa resistência. Placas toponímicas, memoriais, visitas guiadas ou mapeamentos: têm sido várias as estratégias das associações e ativistas que encetam este caminho. Debruçar-nos-emos sobre elas nos próximos capítulos.

*

Lenine, em 1913, num artigo intitulado de “*As Três Fontes e as Três Partes Constitutivas do Marxismo*”, declara de forma terminante que, numa sociedade capitalista fundada na luta de classes, não poderia jamais existir uma ciência social imparcial. Nesta senda, acrescentará ainda que:

“Pedir uma ciência imparcial numa sociedade fundada sobre a escravatura assalariada é de uma ingenuidade tão pueril como pedir aos fabricantes para serem imparciais na questão de saber se convém diminuir os lucros do capital para aumentar o salário dos operários” (Lenine 1975, 69)

A Antropologia, tal como qualquer outra ciência social, nunca foi imparcial ou apolítica. Desde a sua génese, o colonialismo teve um papel central no seu desenvolvimento e consolidação como disciplina científica. O conhecimento antropológico fez sempre parte do projeto de expansão do poder imperial europeu e de classificação dos povos colonizados, contribuindo para a sua subalternização. Como Talal Asad explica, o desenvolvimento da disciplina beneficiou em primeira mão da ocupação e dominação dos territórios onde habitavam as pessoas que os antropólogos pretendiam estudar. Apesar da Antropologia não ter sido central para o desenvolvimento do colonialismo, já o colonialismo forneceu as ferramentas e meios necessários para o desenvolvimento desta disciplina (Asad 1991, 315). Neste contexto colonial, a Antropologia contribuiu para a construção do “Outro”, cuja suposta diferença civilizacional, espacial e até temporal do europeu explicavam a pertinência do seu estudo (Fabian 1983, 6). Georges Balandier foi um dos primeiros a chamar a atenção para o facto de que, até aí, a Antropologia havia longamente ignorado a “situação colonial” e as suas dinâmicas de poder e subalternidade expressas em complexos sistemas económicos, políticos e raciais (Balandier 2014 [1951], 42). Por muito que os antropólogos e etnógrafos as tivessem desprezado, as dinâmicas de poder envolvidas no trabalho de campo nunca desapareceram, perdurando até aos nossos dias.

Portugal não escapou a este contexto. Já vimos, com Ricardo Roque, que a Antropologia colonial portuguesa, nos anos 1930 e 1940, se dedicou às medições cranianas e aos jardins zoológicos humanos, seguindo o postulado pelo darwinismo social que dominava a disciplina por toda a Europa. Já nas décadas de 1950 e 1960, após o governo português encetar o que poderemos chamar de mudança “cosmética” na política colonial portuguesa, também a Antropologia se adaptará. Ficando as medições cranianas para trás, a disciplina dedicou-se ao estudo da “disposição cultural e social” das populações colonizadas e avaliando a propensão dos colonizados para aderirem a movimentos anticoloniais (Pereira 2006, 2). Se é certo que muito mudou desde aí até aos nossos dias, reconhecemos no passado da disciplina uma proximidade e colaboração com projetos imperialistas e de dominação de povos colonizados que hoje procuramos contrariar. Sabendo que a Antropologia deu o seu contributo para a subalternização dos povos colonizados, é central reconhecer as transformações que a disciplina sofreu ao longo das décadas, tornando-se numa ciência com capacidades emancipatórias e de combate às injustiças sociais. Como coloca Rita Segato, a Antropologia, como ciência do outro, tem hoje o potencial de contribuir para o desenvolvimento de uma “sensibilidade ética” (Segato 2021, 12).

Durante os anos 1960 e particularmente 1970, o paradigma da Antropologia a nível internacional muda. Durante este período, Marx será recuperado e será-lhe devolvido o devido lugar de fundador das ciências sociais, ao lado de Weber e Durkheim. Ao mesmo tempo, a influência de Foucault, particularmente das suas reflexões sobre disciplina, castigo e panóptico, cresce exponencialmente (Ortner 2016, 50). Deste modo, o marxismo, representado por Eric Wolf, e os estudos pós coloniais, com as suas expressões máximas em Edward Said e Talal Asad, ganham força no campo da Antropologia e assinalam definitivamente a importância de trazer as questões do poder e da desigualdade para a disciplina.

Com o triunfo do neoliberalismo, na década de 1980, a forma mais selvagem do capitalismo, Sherry Ortner fala do surgimento da “*dark anthropology*” que, tendo como base o desenvolvimento do estudo do poder e da subalternidade inaugurado nas décadas anteriores, debruça-se particularmente sobre as dimensões mais brutais e duras da desigualdade e das suas razões estruturais (Ortner 2016, 48-49).

Sherry Ortner, num ensaio de 2016, intitulado *Dark Anthropology and Its Others* refere-se à “*anthropology of critique, resistance and activism*” como o tipo de investigação antropológica que, reconhecendo-se como profundamente inserida em dinâmicas de poder e desigualdade, procura estudar e recuperar

formas de resistência e de combate contrahegemônico. Este tipo de investigação, conferindo agência aos sujeitos que estuda – apesar de reconhecer as profundas correntes estruturais que constroem as suas vidas – assume-me como parte do esforço de transformação social que procura estudar. Neste campo, a autora destaca a “*activist research*” que, conduzida por uma ou um investigador pessoalmente envolvido na luta política, trouxe novas formas de abordar a relação entre o antropólogo e os sujeitos que estuda e de repensar o capitalismo (Ortner 2016, 64). Como explica a autora, esta junção do antropólogo com o ativista tem produzido “literatura fascinante sobre as muitas contradições e enigmas experienciados durante o trabalho de campo” (Ortner 2016, 64). Esta obra procura, precisamente, enquadrar-se neste âmbito.

Em duas conferências de 2006 – “Uma atualização da teoria da prática” e “Poder e projetos” – Sherry Ortner tece considerações sobre poder e agência que importam trazer para esta breve reflexão sobre as configurações de uma Antropologia ativista e militante. Numa tentativa de atualizar a Teoria da Prática, proposta por intelectuais como Bourdieu, Giddens ou Sahlins, a antropóloga procura mostrar que, ao analisarmos dinâmicas de poder e resistência, não devemos ignorar a agência dos atores sociais, apesar a sua profunda inserção em relações de poder (Ortner 2006, 47). Ou seja, reconhecendo que a agência é socialmente distribuída de forma desigual e sempre negociada (Ortner 2006, 59), Ortner sugere que as hegemonias são sempre incompletas e que a reprodução social é sempre imperfeita, deixando, por isso, espaço para a agencialidade (Ortner 2006, 29).

Na obra *Two Cheers For Anarchism* (2012), James C. Scott escreve que “*that basic respect for the agency of the non-elites seems to have been betrayed not only by states but also by the practice of social sciences*” (Scott 2012, 23). Apesar da abordagem de Scott dar pouco peso às incontornáveis questões estruturais, a sua observação não deixa de ter pertinência. Fazer Antropologia militante e da resistência deve também passar por reconhecer que, face às configurações estruturais do poder, da desigualdade e da reprodução social, as hegemonias são sempre incompletas e que, por isso, os subalternos têm sempre alguma agência para resistir quotidianamente e transformar a sociedade e que, mesmo que constangidas por pesadas correntes, as suas vidas não estão definidas à partida. A consciencialização do subalterno da sua condição, da sua história e das raízes da sua exploração, abre-lhe um espaço de resistência e de ação política com potencial transformador.

Esta Antropologia ativista toma posição, consciente de que, como vários autores como John Gledhill já mencionaram, não pode existir ciência social

politicamente neutra e que a reivindicação de uma pretensa neutralidade é uma tomada de posição política de aceitação do *status quo* (Gledhill 2000, 339-340). Ao mesmo tempo, este antropólogo ativista procura tornar-se, como Rita Segato sugeriu, numa caixa de ferramentas de quem estuda, quebrando a separação rígida entre o antropólogo e o seu objeto. Assim, este tipo de investigação requer igualmente um trabalho autorreflexivo: “de onde estudo” e “para quem estudo” são perguntas que se apresentaram como essenciais para o antropólogo ativista.

A investigação que culminou neste livro encontra-se neste espectro, posicionando-se no campo da luta anticapitalista e antirracista e procurando contribuir para os seus propósitos transformadores e procurando contribuir para o debate acerca da memória no espaço público na cidade de Lisboa, combatendo as narrativas hegemónicas que continuam a servir preconceitos étnico-raciais.

2 – Deitar abaixo os racistas: uma introdução à iconoclastia antirracista

*“Chaque statue (...) n'arrêtent pas de signifier une seule et même chose:
'Nous sommes ici par la forces des baïonnettes’”³*

As estátuas, como representantes em pedra de uma ordem social, eternamente fixas no quotidiano dos transeuntes, foram um dos alvos prediletos das grandes revoltas populares e transformações sociais que marcaram a História dos últimos séculos. Rahul Rao, cientista político, numa conferência dada em novembro de 2021 no Centro de Estudos Sociais da Universidade de de Coimbra, sobre estátuas e iconoclastia, explicou que o cariz eminentemente público das estátuas, a sua pretensa imortalidade e imutabilidade e o facto de se revelarem a nós sem que lhes tenhamos dado permissão para isso, transformam as estátuas em alvos óbvios para movimentos de contestação à ordem estabelecida (Rao 15 Nov 2021). Não obstante, será de sublinhar que a maioria das estátuas vive relegada a uma perpétua insignificância e indiferença, da qual apenas sai em momentos extraordinários. Há que destacar que podemos distinguir, como veremos ao longo deste capítulo, uma iconoclastia “*from above*” e “*from below*” (Rao 15 Nov 2021), ou seja, podemos distinguir movimentos de sublevação popular que deitam espontaneamente estátuas abaixo de operações institucionais planeadas de reescrever a narrativa dominante no espaço público.

3 Fanon, Franz. 2002. *Les Damnés De La Terre* . Paris: La Découverte /Poche. (p. 81)

Após a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, em 1776, uma estátua do monarca inglês Jorge III, representante da ordem colonial, foi derrubada por manifestantes em Manhattan, no meio de uma verdadeira onda iconoclasta. Este ato representou uma espécie de “regicídio simbólico” (Lafayette 2022) que, immortalizado numa pintura de William Wallcutt, ecoa até aos nossos dias.

Durante os setenta e um dias da Comuna de Paris, projeto socialista e revolucionário que idealizou uma sociedade nova, os *communards* deitaram abaixo uma estátua de Napoleão, símbolo da França imperial e do fim da Revolução. Ao lado das imagens das barricadas, a fotografia de um Napoleão derrubado por parisienses, impõe-se na nossa memória como sinal incontornável de que construir uma ordem nova significa literalmente deitar abaixo a anterior.

Com o final da Segunda Guerra Mundial e a derrota das potências fascistas do Eixo, a desnazificação do espaço público passou também pela destruição das enormes estátuas e monumentos que prestavam homenagem aos líderes do nacional-socialismo e aos símbolos desta ideologia. A imagem da enorme suástica no topo do *Zeppelintribüne*, em Nuremberga, onde tinham tido lugar os comícios do NSDAP, a ser dinamitada pelo exército norte-americano em abril de 1945 também se destaca no nosso imaginário coletivo como símbolo da destruição ideológica e física do projeto nazi.

Com a queda do Muro de Berlim e o subsequente desabamento do socialismo real, a iconoclastia ganhou novas formas. Por toda a Europa de Leste, foram derrubadas estátuas e monumentos a Estaline ou Lenine, erguidos como marca da influência soviética e apontados como evidência simbólica de um regime que lhes havia quartado a liberdade. A imagem da estátua de Estaline – erguida na sequência do seu septuagésimo aniversário – da qual restaram apenas as botas, despojadas do resto do corpo na sequência da sua destruição durante a revolta húngara de 1956 contra o poderio soviético, foram difundidas por todo o mundo e chegaram ao Ocidente como provas da falência das alternativas ao capitalismo. O *establishment* conservador regojizou com esta iconoclastia anticomunista.

Já no século XXI, os representantes do imperialismo norte-americano voltarão a aplaudir a iconoclastia num momento fundamental: a queda de Saddam Hussein, em 2003. Após o derrube do regime iraquiano pelas forças norte-americanas e a tomada de Bagdade, o mundo testemunhou as imagens e vídeos da estátua de Saddam a ser destronada do seu pedestal e, subsequentemente, a ser pontapeada por multidões eufóricas. Na verdade, jornalistas do *New York Times* chegaram a confirmar que os próprios *marines* norte-americanos

ajudaram a deitar abaixo a mesma, sabendo do enorme apelo da imagem do inimigo derrubado, literalmente (Fortin 17 Agt 2017). Em 2011, no contexto do que ficou conhecido como Primavera Árabe, retratos do Presidente egípcio Hosni Mubarak foram queimados em praça pública. No mesmo ano, uma estátua do Presidente líbio Muammar al-Gaddafi foi decapitada e pontapeada. Dois anos depois, também uma estátua de Hafez al-Assad, na Síria, sofreu um destino semelhante às mãos de manifestantes (Fortin 17 Agt 2017).

A iconoclastia antirracista e anticolonial tem-se destacado nas páginas mais recentes desta longa história – da qual se traçou aqui meramente um esboço, necessariamente incompleto. Em 2004, a remoção da estátua de Cristóvão Colombo, em Caracas, na Venezuela, do seu alto pedestal por manifestantes indígenas que contestavam a celebração do Dia da “Descoberta” da América, representa um momento paradigmático para esta temática sobre a qual nos debruçamos. O movimento indígena, apesar de não ter estado diretamente envolvido, considerou o ato de profunda “justiça simbólica” (Nieto 13 Out 2004). Na verdade, apesar da intensificação deste processo se ter dado nos últimos sete anos – e particularmente desde 2020 –, as e os ativistas antirracistas reivindicam a remoção de estátuas de escravagistas e racistas do espaço público desde a década de 1990, particularmente em França, no Reino Unido e nos EUA (Araújo 2012, 19).

A 9 de março de 2015, Chumani Maxwele, estudante sul-africano negro da Universidade da Cidade do Cabo, despeja um balde de escremento na estátua de Cecil J. Rhodes – colonizador e racista-, colocada na sua universidade e grita: “Onde estão os *nossos* heróis e antepassados?”. Mais do que só sobre Rhodes, o seu ato espelhou uma revolta profunda com as configurações do racismo estrutural na África do Sul que continuavam espelhadas na pobreza das pessoas negras e na precariedade dos bairros periféricos para onde continuavam a ser remetidas (Fairbanks 18 Nov 2015). Na verdade, o que pretendia também demonstrar é que o regime do *Apartheid*, embora formalmente extinto, continuava a moldar as vidas das pessoas negras na África do Sul. O ato de despejar as fezes sobre o colonizador trouxe à luz o quão revoltados tantas e tantos estudantes negros realmente estavam com o estado do ensino e do seu país. Nas semanas seguintes, centenas de estudantes atacaram a estátua como representante de uma Universidade que persistia em manter currículos eurocêntricos e uma direção quase exclusivamente branca (Fairbanks 18 Nov 2015).

Acompanhando o movimento iconoclasta, organizaram-se debates e palestras sobre história negra e criou-se o que ficaria conhecido por Movimento *Rhodes Must Fall*. Sete meses depois, o movimento espalha-se definitivamente

a universidades de todo o país após um anúncio de aumento de propinas em 20%, o que significava que muitos estudantes negros deixariam de ter possibilidade de estudar (Fairbanks 18 Nov 2015). Nas semanas seguintes, enormes manifestações, protestos e ocupações de faculdades tiveram lugar em todo o país, exigindo a remoção de estátuas e opondo-se ao aumento das propinas. No fim, o movimento teve vitórias concretas, entre as quais, a remoção da estátua de Cecil Rhodes. No entanto, Maxwele confessou ao *The Guardian*, em novembro de 2015, vários meses depois da remoção da estátua de Rhodes e dos grandes protestos contra o aumento das propinas, que as pessoas haviam voltado às suas vidas e que a aparente calma que voltou a reinar no *campus* o deixava desconfortável, garantindo que “*this place will blow up again*” (Maxwele APUD Fairbanks 18 Nov 2015).

Depois do balde de fezes ter caído na cabeça de Rhodes, foram vários os estudantes que, por todo o mundo, procuraram replicar os debates que eclodiram na Cidade do Cabo. Em maio de 2015, o Movimento *Rhodes Must Fall* chegou a Oxford, no Reino Unido, onde dezenas de jovens se organizaram para contestar um evento da *Oxford Union Society* chamado “*Colonial Cocktail*”. O cartaz de promoção deste mostrava um homem negro com grilhões (Chigudu 14 Jan 2021). O movimento foi ganhando forma e, em novembro desse ano, cerca de trezentas pessoas juntaram-se para exigir a remoção da estátua de Cecil Rhodes do *campus* de Oriel e três mil assinaram uma petição nesse sentido. A Universidade não retirou a estátua porque, na verdade, essa remoção poderia implicar a perda de mais de doze milhões de euros em donativos (Chigudu 14 Jan 2021). Após o assassinato de George Floyd e a subsequente onda global de protestos antirracistas e de derrube de estátuas, a direção da Oriel College expressou a vontade de a retirar. Até hoje, Cecil Rhodes, colonizador e racista, continua de pé, contemplando as e os estudantes do alto do seu pedestal. Ao seu lado, foi colocada uma placa na qual se lê a seguinte explicação: “*obtained his fortune through exploitation of minerals, land, and peoples of southern Africa*” mas que, apesar da sua vontade de retirar a estátua, “*Oriel College (...) is not doing so following legal and regulatory service*” (Gerson 13 Out 2021) .

A 17 de junho de 2015, nove afroamericanos são assassinados por um supremacista branco, em Charleston, na Carolina do Sul, num massacre que ficará conhecido como *Charleston Church Shooting*. No seguimento deste acontecimento, o *Southern Poverty Law Center* identificou mais de mil e quinhentos memoriais, símbolos e toponímia com nomes relativos à Confederação (Haddad e Siddiqui 11 Jun 2020). Nos anos seguintes, um debate aceso teve lugar nos EUA, particularmente nos estados do Sul, sobre o que fazer com

a presença no espaço público de estatuária e monumentos a glorificar a Confederação e figuras ligadas à escravatura. Entre 2015 e 2017, cerca de sessenta estátuas foram retiradas de diversos estados – Maryland, Texas, Carolina do Norte, Kentucky, Ohio.

O debate ganhou particular força em 2017 quando, no contexto de uma manifestação de extrema-direita contra a remoção da estátua do general confederado Robert E. Lee, uma militante antifascista que participava numa contra manifestação, Heather Heyer, foi mortalmente atropelada por um supremacista branco que conduziu o seu carro de encontro à multidão. A partir daí, a intensidade da contestação a estes monumentos – e as subsequentes tentativas de os pintar e destruir – aumentou sem que, no entanto, se criasse um plano unificado para lidar com esta herança. Algumas foram retiradas, outras vendidas e muitas deixadas nos seus pedestais (Ortiz e Diaz 3 Jun 2021). No entanto, é de destacar que, em 2017, a cidade de Nova Iorque cria uma Comissão – *The Mayoral Advisory Commission on City Art, Monuments, and Markers* – cujo propósito seria refletir sobre o património histórico e cultural no espaço público da cidade, que figuras são celebradas e quem é esquecido (Mayoral Advisory Commission 2018, 2). Este órgão teria como objetivo a avaliação e o estudo do património cultural e do seu impacto na promoção dos valores da democracia e igualdade, reconhecendo que a forma como se celebra o passado tem impacto nas dinâmicas do presente e do futuro (Mayoral Advisory Commission 2018, 9). Neste sentido, a *Commission* formulou cinco pontos centrais para a forma de lidar com a tarefa em mãos: *Reckoning with power to represent history in public; Historical understanding; Inclusion; Complexity; Justice* (Mayoral Advisory Commission 2018, 10). Através de um método exaustivo e faseado e com ligações às comunidades, esta comissão traçou um programa de ação para Nova Iorque, que representa um verdadeiro exemplo de como uma cidade pode lidar com as configurações da sua história no espaço público.

Não obstante estes avanços, será apenas em 2020, no auge das manifestações antirracistas a propósito do assassinato de Gorge Floyd, que as estátuas confederadas voltarão massivamente a tornar-se alvos.

Oito minutos e quarenta e seis segundos: o tempo durante o qual Derek Chauvin, polícia de Minneapolis, no dia 25 de maio de 2020, teve o seu joelho sobre o pescoço de George Floyd, causando a sua morte. O afroamericano, cujo brutal assassinato foi gravado em vídeo e difundido por todo o mundo, repetiu a frase “*I can’t breathe*” mais de vinte vezes, enquanto pedia ajuda. O seu assassinato causou uma onda inaudita de protestos antirracistas por todo o mundo que rapidamente tomaram formas iconoclastas. O Movimento *Black*

Lives Matter, que havia sido criado em 2013 depois do assassinato de Trayvon Martin, ganhou uma força inaudita, tendo os protestos ocorridos em 2020 ficado definitivamente gravados na longa genealogia das lutas antirracistas. Pelos EUA e pela Europa, os manifestantes puseram em causa monumentos que homenageavam racistas, colonialistas, escravagistas ou genocidas, pintando-os, danificando-os ou mesmo deitando-os abaixo. Bruno Sena Martins explica ainda que estes protestos, além de terem dado uma atenção inédita à luta antirracista na opinião pública, deram mais visibilidade do que nunca ao debate sobre a “sustentabilidade de uma memória eurocêntrica omitir a violência colonial” (Sena Martins 2022, 62). O antirracismo exigiu, assim, o seu lugar na “era da memória”, afirmando identidades racializadas e insurgentes contra a manutenção do racismo estrutural e das suas expressões no espaço público (Sena Martins 2022, 63).

Por todo o mundo, as estátuas de figuras conotadas como racistas começaram a cair. Estima-se que entre maio e outubro de 2020, na sequência dos protestos a propósito do assassinato de Floyd, mais de cem estátuas tenham sido derrubadas (Vergès 2021, 29). Nos EUA, os monumentos aos militares confederados Robert E Lee, Stonewall Jackson e Jefferson Davis – já visados por protestos em momentos passados – voltaram a ser alvo dos manifestantes.

No Reino Unido, um dos principais visados foi Edward Colston, escravagista e comerciante – considerado um filantropo pelas suas doações caridosas –, cuja estátua foi derrubada e lançada ao mar no porto de Bristol, no dia 7 de junho de 2020. Desde os anos 1990 que ativistas antirracistas haviam começado a pôr em causa a presença desta estátua na cidade de Bristol. Ao mesmo tempo, desde o mesmo período que se foram agudizando as reivindicações pela construção de uma estátua ao “Escravo Anónimo”, que mostrasse uma narrativa alternativa sobre a cidade e o papel do seu “pai” – Edward Colston – no tráfico de pessoas escravizadas (Araújo 2020, 174). A história das pichagens à estátua de Colston não começou em 2020: em 1998 a figura havia sido pintada com a frase “slave trader”; em 2007, foi pintada de vermelho; em 2016, foram colados cartazes na mesma onde se lia “*human trafficker*”, “*kidnapper*”, “*murderer*” e “*slave trader*”; no ano seguinte voltou a ser colocada uma placa na qual se lia “*unauthorized heritage: Bristol, capital of the Atlantic slave trade*”; e, finalmente, em 2018, manifestantes prenderam uma corrente aos pés de Colston (Araújo 2020, 175-177). Desde 2015, cinco anos antes do seu derrube definitivo, que o movimento antirracista de Bristol se havia organizado através da plataforma *CounteringColston* pela remoção de diversas estátuas do escravagista pela cidade (CounteringColston 2020).

Em Londres, o debate sobre estátuas e representações inclusivas no espaço público contava também já com profundas reflexões. Sadiq Khan, Presidente da Câmara Municipal de Londres, em 2018, na sequência da inauguração de uma estátua da sufragista Millcent Fawcett na Parliament Square – esta foi a primeira figura feminina a ser representada neste espaço sagrado das figuras mais destacadas da nação inglesa –, lança a iniciativa de criar a *Commission for Diversity in the Public Realm*. Esta comissão, reconhecendo a diversidade cultural de Londres e reiterando que as estátuas e monumentos desta não a espelham, tem como objetivo impulsionar a representação no espaço público da história diversa e plural da cidade. No sítio na internet da *Commission*, o seu propósito é descrito como: “*The Commission’s role is to enrich and add to the current public realm and advise on better ways to raise public understanding behind existing statues, street names, building names and memorials.*” (Mayor of London 2018). Ao mesmo tempo que impulsiona o debate sobre os momentos já existentes e as melhores formas de lidar com a sua carga simbólica, esta comissão procura incentivar as comunidades que não se sentem representadas pela estatuária da cidade a criar memoriais, murais ou peças artísticas para o espaço público que simbolizem a sua história e cultura.

Com o assassinato de George Floyd, este debate ganhará um novo fôlego por todo o país.

Inspirada por estas ações do movimento antirracista em Bristol, surge a plataforma digital colaborativa *Topple the Racists* que procurou mapear todos os monumentos, estátuas ou toponímia racista e colonialista no Reino Unido, com o objetivo de “*shine a light on the continued adoration of colonial icons and symbols*” (toppletheracists 2020). O mapa mostra as estátuas e monumentos já retirados – como várias estátuas e placas toponímicas referentes a Colston – e faz um largo inventário de todas aquelas que ainda estão de pé, referindo a história de cada uma. Em Londres, estátuas dos escravagistas Thomas Guy, Robert Milligan, John Cass e Robert Clayton foram igualmente retiradas, na sequência de protestos e petições. No entanto, uma figura destacou-se definitivamente pela sua controvérsia durante estes protestos: Winston Churchill. Uma estátua do antigo primeiro-ministro em Westminster, cujas políticas contribuíram para a fome que assolou a Índia em 1943 e que matou cerca de 3 milhões de pessoas (Safi 29 Mar 2019), foi grafitada com as palavras “*was a racist*” num protesto antirracista em junho de 2020. Pouco depois, a estátua foi colocada dentro de uma enorme cúpula metálica, de modo a ficar protegida de um destino semelhante ao de Colston. A dicotomia de uma figura que combateu

Hitler mas que, ao mesmo tempo, teve políticas altamente racistas acendeu um debate muito intenso na sociedade inglesa (BBC 8 Jun 2020).

Na Bélgica, desde 2018 que o debate sobre os legados do colonialismo havia estado particularmente aceso. Leopoldo II, que ocupou o trono do reino da Bélgica durante quarenta e quatro anos e teve o Congo como sua propriedade pessoal de 1885 a 1908, foi responsável por uma política colonial de trabalho forçado assassina, que conduziu ao genocídio de aproximadamente 50% da população congoleza (Traverso 2013, 65). O escritor francês Eric Vuillard, descrevendo a brutalidade dos castigos corporais no Congo belga, escreve:

“Fiévez ordonne qu'on coupe les mains. Celles dont les vingt-sept os et je ne sais combien de muscles nous caressent, outil de mesure, pinceau. (...) Désormais, si vous ne récoltez pas assez de caoutchouc, les surveillants vous traquent dans la forêt. Il n'y a pas de nuance. Il n'y a que la mort. (...) La population baisse. On raconte qu'une fois, on amena à Fiévez en un seul jour 1308 mains. 1308 mains droites. 1308 mains d'homme.” (Vuillard 2012, 65-66)

Em 2018, após cinco anos de renovação, o velho Museu Real da África Central, fundado por Leopoldo II, reabre com um novo projeto museológico – *AfricaMuseum* – supostamente baseado em contributos de especialistas africanos. Este era considerado o último museu verdadeiramente colonial da Europa, contendo restos mortais de congolezes e tendo alojado zoos humanos (Calafate Ribeiro e Pinto Ribeiro 2018, 2). No entanto, a sua reabertura será fortemente criticada por organizações antirracistas, particularmente a BAMKO-CRAN, que explicaram que o museu havia desprezado as contribuições de pessoas africanas, recusado discutir restituições de obras aos países de origem e até obnubilado as dimensões da violência colonial belga (Demart 2020, 149). Neste processo, o debate sobre as heranças coloniais e reparações históricas intensificou-se, trazendo consigo a exigência por justiça vinda de novas vozes até aí silenciadas pela opinião pública. Em 2020, no calor dos protestos do *Black Lives Matter*, a contestação do legado de Leopoldo II e da sua sufocante presença no espaço público intensifica-se. Ao mesmo tempo, muitos ativistas reivindicavam um maior reconhecimento no espaço público da figura de Patrice Lumumba, resistente anticolonial e primeiro-ministro da República Democrática do Congo, assassinado a mando da Bélgica. Como explica Margarida Calafate Ribeiro, esta dicotomia entre Leopoldo II e Lumumba – um celebrado e o outro invisibilizado – põe em evidência os “continuados silêncios do nosso pós-colonialismo” (Calafate Ribeiro 2022, 41) e o prolongamento

da colonialidade até aos nossos dias, fruto de uma descolonização que nunca abrangeu verdadeiramente toda a sociedade.

Desta forma, é possível constatar que as exigências de remoção de estátuas de escravagistas e colonizadores vêm interligadas com as de memorialização da história negra (Araújo 2020, 21). Em Bruxelas, uma estátua equestre do rei junto do *Palais Royal* foi pintada com tinta vermelha e com a palavra “*pardon*” e serviu de ponto de partida para diversos protestos antirracistas. Este enorme bronze rapidamente se transformou no grande alvo da contestação, tendo levado cerca de setenta e quatro mil pessoas a assinarem uma petição pela sua remoção. Em Antuérpia, uma estátua sua foi também pintada e incendiada, tendo sido depois removida pelas autoridades (Rannard e Webster 13 Jun 2020). Em Ghent e Ostend, outras estátuas suas foram atacadas com tinta vermelha, representando o sangue dos cerca de dez milhões de congolese assassinados pela sua brutal exploração de borracha. Também em Mons e Leuven fortes contestações se abateram sobre as estátuas do monarca. A 13 de junho de 2020, é lançado um mapa colaborativo que, sob o *hashtag* #*LeopoldMustFall*, que reúne as localizações das catorze estátuas do monarca na Bélgica. Por todo o país, a força do movimento conseguiu que diversas estátuas fossem retiradas. No entanto, em Bruxelas, Leopoldo II continua montado no cavalo, no alto do seu pedestal, intocado.

Em Uagadugu, numa visita oficial em novembro de 2017, o Presidente francês Emmanuel Macron declarou que a França iria iniciar o processo de devolução do património cultural africano exposto nos museus franceses aos respetivos donos. Para isso, mandou a historiadora Bénédicte Savoy e o escritor Felwine Sarr para elaborarem um relatório que desenhasse um programa de restituições de obras dos museus franceses aos respetivos países da África subsariana. Esta decisão causou um verdadeiro turbilhão no mundo dos museus e nos debates sobre colonialismo e racismo em vários países da Europa (Gissibl 2019, 194). Não obstante, já desde a década de 1990 que ativistas pela memória do colonialismo francês se haviam começado a fazer ouvir, reclamando o reconhecimento no espaço público dos crimes e da violência colonial. Estes apontavam simultaneamente uma ausência da memória das pessoas escravizadas e colonizadas e uma hegemonia de uma perspetiva tropical e romântica sobre a colonização francesa (Hourcade 2012, 125-126). Em 1989, Nantes já havia sido a primeira cidade a evocar oficialmente a escravatura e a inserir no seu Museu uma exposição permanente sobre o assunto, fixando-a definitivamente na história da própria cidade. Em 2001, o Parlamento francês, pela primeira vez no mundo, aprova legislação – a famosa “Lei de Taubira” – que declara

a escravatura um “crime contra a humanidade” (Hourcade 2012, 124), o que contribuiu grandemente para o esforço já encetado dos ativistas antirracistas pela divulgação e inscrição desta memória.

Na cidade de Paris, há várias décadas que ativistas antirracistas denunciavam a presença de monumentos racistas e colonialistas no espaço público. Como aponta Françoise Vergès, o *Monument à la mission Marchand*, que comemora a missão imperialista Congo-Nilo, é, desde os anos 1970, um alvo frequente de pichagens, ou “ações anticoloniais” (Vergès 2021, 5). Logo em 1972, a estátua foi pintada com as palavras “à bas l’impérialisme français”. Em 2010, lia-se “Mayotte est comorienne” e, seis anos depois, as palavras “on chie sur votre nostalgie colonial” foram também inscritas no monumento. Em setembro de 2019, também em Paris, a Associação *Décoloniser les Arts* havia começado a realizar visitas guiadas alternativas ao *Musée national de l’histoire de l’immigration* e a denunciar a história colonial de diversos monumentos da cidade como a fonte da *Porte Dorée*, a estátua de *France en Athéna* que também se encontra no espaço da primeira e o próprio *Monument à la mission Marchand* (Vergès 2021, 13).

Ora, aquando do assassinato de George Floyd, o movimento antirracista francês, já com um enorme património de debates e lutas, reagiu energeticamente. Aos nomes dos afroamericanos assassinados, o movimento *Black Lives Matter* francês juntou os nomes dos jovens franceses negros e árabes brutalizados e mortos às mãos da polícia. Em Paris, a estátua de Jean-Baptiste Colbert – ministro de Luís XIV e autor do infame *Code Noir* –, que se encontra junto do edifício da Assembleia Nacional, foi particularmente visada pelos ativistas (Dussart 27 Jun 2020). Em Lille, à semelhança de outros lugares, o movimento pela remoção da estátua do general Louis Faidherbe – que teve um papel destacado na conquista do Senegal –, chamado *#FaidherbeDoitTomber* e criado em 2018, ganhou renovada força em 2020. Nesse ano, também Georges Cuvier, conhecido naturalista, e a sua estátua, foram alvo de críticas de ativistas antirracistas, que o apelidaram de “*théoricien du racisme biologique*” (La Caan 15 Jun 2020). A 14 de junho do mesmo ano, Emmanuel Macron, dirigindo-se ao país face às crescentes manifestações antirracistas, declara terminantemente que “*la République n’effacera aucune trace ni aucun nom de son histoire. Elle n’oubliera aucune de ses œuvres. Elle ne déboulonnera pas de statues.*” (Franceinter 14 Jun 2020). Qual o significado desta afirmação?

Enzo Traverso, num artigo de 2020 intulado “*Tearing down statues doesn’t erase history, it makes us see it more clearly*”, respondendo a chefes de Estado como Emmanuel Macron e Boris Johnson – que se escandalizaram com o

ímpeto iconoclasta do movimento antirracista –, explica que as ações dos manifestantes revelam a ligação direta entre direitos sociais e memória. Ademais, os protestos evidenciaram também o contraste entre o espaço simbólico dado a racistas e escravagistas e o silenciamento da memória e do sofrimento das pessoas racializadas (Traverso 24 Jun 2020). Como coloca Traverso, estes líderes que rasgaram as vestes em defesa das estátuas como representantes da história dos seus países incorrem em duas grandes hipocrisias.

Em primeiro lugar, revelam uma preocupação substancialmente maior com as estátuas de colonialistas e racistas do que com a brutalidade policial que motivou as manifestações. A centralização do debate em torno da estatuária, é também uma forma de lhe retirar as conotações mais profundas relacionadas com o racismo estrutural e a violência quotidiana de que são alvo as pessoas negras por todo o mundo. Em segundo lugar, foram estes mesmos líderes do *establishment* conservador que, na década de 1990, haviam aplaudido entusiasmadamente o derrube das estátuas de Marx, Lenine ou de Estaline após o colapso do socialismo real a Leste. Era-lhes óbvio, na altura, que seria intolerável para esses povos viverem rodeados de estátuas que lhes lembrassem da ocupação soviética ou dos regimes socialistas mas, ao mesmo tempo, parece-lhes perfeitamente aceitável que as pessoas racializadas tenham de viver cercadas pelos monumentos àqueles que as oprimiram. Ademais, o historiador sublinha que a ideia de que remover estátuas é uma forma de “apagar a história” é profundamente falaciosa. O que se procura combater não é a memória destas figuras mas, sim, a sua celebração. Aliás, se olharmos para o caso alemão, percebemos que a memória dos crimes das SS não é preservada através de uma estátua a Heinrich Himmler (Traverso 24 Jun 2020), o mesmo com Hitler, Mussolini, Franco ou Salazar. Traverso termina o seu artigo sublinhando que o profundo desdém pelo movimento iconoclasta demonstra, na realidade, a vontade de desculpabilizar a história da opressão racista e colonial.

Durante os últimos anos, foram vários as e os autores que procuraram pensar e defender o movimento *Black Lives Matter* e a remoção destas estátuas do espaço público. A historiadora Ana Lúcia Araújo, no passado, havia já explicado que, no caso brasileiro, muitas estátuas de escravagistas e colonialistas se mantinham devido aos laços que os uniam ainda às atuais elites económicas e políticas (Araújo 2012, 31). Em outubro de 2020, a autora publica a obra *Slavery in the age of memory*, na qual procura mostrar a pertinência das exigências para que repensemos as representações da memória nos espaços públicos e a relação das mesmas com a luta contra o racismo. Ademais, Araújo procura mostrar que o combate pela remoção de racistas, escravagistas ou colonialistas

do espaço público foi sempre simbiótico às exigências pela incorporação nestes espaços da memória negra e das suas figuras mais destacadas.

Numa linha semelhante, Maria Paula Meneses sublinhou que os protestos do movimento *Black Lives Matter* têm obrigado os governos ocidentais a confrontar-se com as origens históricas das desigualdades raciais que se perpetuam no presente (Meneses APUD Calafate Ribeiro 2021, 41). Como tal, a autora mostra que a remoção de estátuas pela mão de ativistas racializados é igualmente uma forma de “autodefinição histórica” e de “reapropriação do território” por parte daqueles que foram sempre relegados para as margens (Meneses 2021, 110). A colonização, embora formalmente acabada, continuou e continua a simbolizar um “projeto espistémico que cria silêncios ruidosos da história e perpetua a opressão” (Meneses 2022, 111), forçando os africanos a uma situação de alteridade e de exclusão, sem história e ainda sem os mesmos direitos que as pessoas brancas.

As ações iconoclastas levadas a cabo pelo Movimento *Black Lives Matter* não são sobre o passado, mas sobre as suas continuidades no presente e sobre as configurações contemporâneas do racismo perpetrado por aqueles que ainda são glorificados nas nossas cidades. Resgatando, uma vez mais, Enzo Traverso, a eclosão deste movimento antirracista em 2020 conferiu um verdadeiro momento de “anamnese”, no qual a “memória fraca” das pessoas racializadas, como um rio que não pode ser mais contido pelas suas margens, inundou toda a sociedade, exigindo o reconhecimento do que há muito havia sido silenciado (Traverso 2020 [2012], 72). Esta memória das pessoas racializadas, escravizadas e colonizadas não é de somenos importância. Pelo contrário, entre 1885 e 1920, o colonialismo europeu é responsável pelo genocídio de cerca de sessenta milhões de pessoas na África e Ásia. O legado dessa violência brutal constitui uma “herança difícil” (Macdonald 2009, 1), com vastas repercussões nos nossos dias e é ainda alvo de um “esquecimento organizado” (Mitchell 2003, 450) que silencia as vozes daqueles que ainda persistem sendo racializados e discriminados, à semelhança dos seus antepassados, de modo a manter um *status quo* branco e europeu.

A brutalidade policial, a pobreza, as dificuldades de acesso à educação, habitação e saúde são ainda uma realidade que convive com a manutenção de homens brancos racistas, colonialistas e escravagistas em altos pedestais – tanto metafórica como literalmente. O desprezo pelas vidas negras não terminou com a descolonização, tal como a glorificação dos seus opressores, e, por isso, as lutas antirracistas e iconoclastas só podem ser simbióticas.

3 – 2017 a 2022: o eclodir do debate (pós) colonial: Lisboa e as narrativas oficiais

Portugal não foi imune à onda antirracista que varreu a Europa e os Estados Unidos da América em 2020. Apesar de não se terem derrubado massivamente estátuas ou pichado monumentos da mesma forma que em outros países, o movimento *Black Lives Matter* em Portugal deu continuidade e acentuou uma discussão sobre colonialismo e colonialidade que, desde 2017 e particularmente na cidade de Lisboa, havia conseguido ocupar algum espaço na opinião pública (Cardina 2020, 358). Não obstante, as configurações da memória do colonialismo na pós-colonialidade já haviam suscitado debates e divisões na sociedade portuguesa antes disso.

Como explica Miguel Cardina, apesar da evidente ligação entre a história da ditadura e do colonialismo português, a realidade é que a sua memorialização no espaço público é substancialmente diferente. Se, por um lado, a glorificação do Estado Novo foi geralmente afastada do espaço público, o mesmo não aconteceu com a evocação do passado das “descobertas” (Cardina 2020, 360). Do mesmo modo, se a estátua de Salazar em Santa Comba Dão foi decapitada e removida em 1975, o mesmo não sucedeu com o Padrão dos Descobrimentos, ou com a toponímia e estatuária relativa à colonização do continente africano (Cardina 2020, 358). Como já vimos também com Elsa Peralta (2017), a Democracia não soube lidar com o legado da colonialidade e não procurou desocultar os silêncios ou contestar a narrativa dominante lusotropical. Até hoje, este “passado-presente colonial” faz-se sentir nas “representações seletivas”, “amnésias persistentes” e “disputas memoriais” (Cardina 2020, 372) que moldam o espaço público da cidade de Lisboa, particularmente.

A partir do final dos anos 1980 e início da década de 1990, a memória da Guerra Colonial ganha maior visibilidade no debate e espaço público em Portugal. No entanto, essa memória representava ainda uma forma de menorização ou até justificação da própria guerra (Loff 2014, 56). Como aponta Manuel Loff, figuras políticas muito diversas, como António Guterres, Francisco Sá Carneiro ou Aníbal Cavaco Silva, contribuíram, durante as primeiras décadas da Democracia, para uma narrativa oficial que não lidava com a violência e os massacres da Guerra Colonial. As ideias de amputação nacional ou do risco de sobrevivência da nação continuavam bem vivas, particularmente nos discursos dos dois últimos. Cavaco Silva foi até um dos principais difusores da ideia de que o colonialismo português havia sido benigno, excecional e capaz de ligar povos de diferentes locais do mundo, veiculando uma narrativa imperial reconfigurada que encontrava na lusofonia uma nova forma de lusotropicalismo. Nesta senda, em 1987, é oficialmente constituída uma comissão executiva para a construção do Monumento aos Combatentes do Ultramar. Este será inaugurado por José Veiga Simão, antigo ministro da Educação de Marcello Caetano, em 1994 (Loff 2014, 1961). A colocação do monumento em Belém, palco central da encenação da nacionalidade portuguesa e da sua relação com as “descobertas”, não foi obra do acaso, pelo contrário, é o representante simbólico e material do fim do período imperial, em forma de exaltação patriótica (Peralta 2017, 204). O monumento não foi construído como forma de lidar com a violência do passado colonial ou com as contradições da narrativa lusotropical, mas para exaltar as virtudes dos combatentes da “Guerra do Ultramar” – termo que, por si só, revela as conotações revisionistas do espaço. Assim, a década de 1980 ficará marcada, em termos de memorialização, pela consolidação da ideia de um “soldado-vítima”, que sofreu para defender a sua pátria, e uma relegação da natureza colonial e racista para o silêncio e indiferença. Atente-se nos dados que André Caiado nos fornece: em Portugal, dos 400 monumentos existentes relacionados com a Guerra Colonial, 350 foram construídos entre 1999 e 2020 (Caiado APUD Cardina 2020, 385).

Neste capítulo, o ano de 2017 é escolhido como início do período temporal estudado pois representou o início de uma nova fase nos debates sobre a colonialidade em Portugal, que verteram do âmbito mais restrito das ciências sociais e da academia para o domínio do debate público. Neste sentido, este capítulo focar-se-á nas grandes polémicas e debates públicos a propósito da narrativa oficial sobre o colonialismo português e dará um enfoque especial às controvérsias que tomaram a cidade de Lisboa como palco principal.

Alguns autores apontaram que este ano assinalou a quebra definitiva dos consensos sobre o significado e legado do colonialismo português (Schacht Pereira *et al* 2 Feb 2020). Nesse ano, as questões da memória do colonialismo no discurso político e no espaço público tornaram-se, não apenas objetos de debate dentro da academia, mas temas fraturantes no debate político da sociedade portuguesa.

A Ilha de Gorée, no Senegal, entreposto construído pelos portugueses para o tráfico de pessoas escravizadas, foi o palco da primeira grande polémica que marcou o ano de 2017. Em abril desse ano, Marcelo Rebelo de Sousa, na qualidade de Presidente da República, visitou a ilha e, nesse espaço onde já vários chefes de estado haviam pedido desculpa pelo envolvimento dos seus respetivos países no tráfico de pessoas escravizadas, gabou o legado humanista de Marquês de Pombal e perpetuou velhos mitos sobre o excecionalismo do colonialismo português. O Presidente da República referiu que a escravatura foi abolida em 1761 – o que não corresponde inteiramente à verdade – pelo Marquês de Pombal e que esta decisão “foi um reconhecimento da dignidade do homem, do respeito por um estatuto correspondente a essa dignidade” (Lusa 13 Abr 2017). Acrescentou ainda que o Portugal de 1761 – que aboliu a escravatura na metrópole mas, convenientemente, a manteve nas colónias – “aderiu a um ideal humanista que estava virado para o futuro” (Lusa 13 Abr 2017). Estas declarações, pejadas de lusotropicalismo, foram logo recebidas com indignação por parte de diversos intelectuais e ativistas portugueses que logo se expressaram sobre elas nas redes sociais. Pedro Schacht Pereira, professor universitário nos EUA, lançou a onda de indignação através de uma publicação na sua conta de *Facebook*, onde escreveu:

“SR. PRESIDENTE, PORTUGAL NÃO ABOLIU A ESCRAVATURA EM 1761. O MARQUÊS DE POMBAL APENAS DESVIOU O TRÁFICO PARA O BRASIL. FORMALMENTE, A INSTITUIÇÃO FOI APENAS ABOLIDA EM 1878. MAS ELA PERDUROU, SOB O NOME DE “TRABALHO FORÇADO”, ATÉ À INDEPENDÊNCIA DAS COLÓNIAS.” (Schacht Pereira 13 Abr 2017)

Dias depois da visita, uma carta aberta reuniu cerca de sessenta pessoas destacadas no meio das ciências sociais e do ativismo antirracista que, chamando a atenção para as falsidades históricas veiculadas pelo Presidente, procuraram demarcar-se destas declarações – “não em nosso nome”, disseram estes – e repôr os factos históricos. Sobre as declarações de Marcelo Rebelo de Sousa escreveram:

“marcadas por uma inquietante imprecisão histórica, fizeram ecoar uma narrativa de pioneirismo humanista português cujo paternalismo implícito foi liminarmente rejeitado por portugueses e africanos quando, em 1974-75, optaram por solidarizar-se na defesa do princípio da autodeterminação dos povos e no repúdio do colonialismo” (DN 19 Abr 2017)

Nos tempos que se seguiram à carta, foram vários os intelectuais, políticos e ativistas a expressarem a sua indignação, com artigos e publicações nas redes sociais a sair quase diariamente. Francisco Seixas da Costa, Rui Tavares e Miguel Bandeira Jerónimo são alguns destes nomes que avolumaram o debate. O próprio Schacht Pereira irá sublinhar que as declarações de Marcelo Rebelo de Sousa tiveram a capacidade de finalmente abrir o debate que representa a “a caixa de Pandora que tem estado arrumada na mais recôndita prateleira da psique nacional” – o colonialismo –, finalmente extravasando a discussão da academia para toda a sociedade (Schacht Pereira 13 Abr 2017).

Ainda no mesmo ano, em junho, a Santa Casa da Misericórdia, em parceria com a própria Câmara Municipal de Lisboa, inaugurou, no Largo Trindade Coelho, uma estátua de Padre António Vieira. Conhecido dos currículos escolares da disciplina de Português, Padre António Vieira é comumente descrito como evangelizador, escritor, filósofo e defensor dos direitos dos povos indígenas. Na verdade, o jesuíta, apesar do seu mérito literário, era um representante de um sistema de dominação colonial e racial com o qual se identificava e cujo processo de “evangelização” dos povos indígenas representava uma escolha entre a submissão e o extermínio. Os indígenas brasileiros, de quem se diz ter sido tão grande partidário, eram legalmente tratados como crianças, com um estatuto de eterna menoridade, que os obrigava a viver sob a tutela da Igreja (Cardim 2021, 69). Ademais, os povos indígenas eram expostos ao trabalho forçado e ao recrutamento militar obrigatório ao serviço dos colonizadores portugueses, sendo as suas aldeias administradas por estes e, muitas vezes, sendo deslocadas para zonas mais próximas dos centros de poder colonial. Padre António Vieira, de forma totalmente semelhante aos outros homens do seu tempo, defendia este sistema, apesar dos milhares que morreram como consequência destas políticas (Cardim 2021, 71).

Ora, em Lisboa, o missionário foi retratado de cruz em riste, rodeado de pequenos indígenas brasileiros seminus. Numa placa na parte debaixo da estátua lê-se: “Jesuíta, Pregador, Sacerdote, Político, Diplomata, Defensor dos Índios e dos Direitos Humanos, Lutador contra a Inquisição”. Falha a menção, por exemplo, ao uso sistemático por parte de jesuítas – regra à qual Padre

António Vieira não escapa – de trabalho escravo no continente americano (Cardim 2021, 71). Aliás, a própria Companhia de Jesus foi, até à sua expulsão do Império Português em 1759, uma das maiores proprietárias de pessoas escravizadas do mesmo (Schacht Pereira *at al* 2 Fev 2020). Ademais, a representação dos indígenas brasileiros como crianças seminuas, além de simbolizar uma continuidade do estatuto legal através do qual foram regidos durante a colonização, fá-los parecer passivos e aceitadores face à colonização portuguesa. A realidade não podia ser mais diferente: a resistência indígena armada contra a ocupação portuguesa foi permanente e, muitas vezes, eficaz. O próprio Padre António Vieira, contrariamente ao que se poderia depreender da versão oficial da narrativa sobre a sua vida, apoiava o uso da violência contra os indígenas que atacavam e dificultavam o avanço da colonização portuguesa (Cardim 2021, 73). Muitas vezes se leu, da parte daqueles que veiculam uma narrativa persistentemente lusotropical e enganadora sobre o jesuíta, que este seria um homem à frente do seu tempo. Pelo contrário, como comprovam vários académicos que assinam um artigo sobre a figura em fevereiro de 2020 no *Público*, o império português aboliu a escravatura indígena cerca de duzentos anos mais tarde que o império espanhol. Vieira, plenamente envolvido na colonização e subalternização dos povos ameríndios, conviveu com este facto, não o impedindo de prosseguir com a evangelização destes (Schacht Pereira *at al* 2 Fev 2020). Ao mesmo tempo, os autores explicam que a ideia de que Padre António Vieira foi pioneiro no pensamento antiesclavagistas é profundamente falsa: reflexões semelhantes vinham sendo feitas há séculos.

Na realidade, também o concurso para a construção da estátua e as subsequentes reações foram tudo menos pacíficas. Desde logo, o próprio concurso com os vários projetos para a construção da estátua foi atribulado: nenhuma das propostas obteve uma classificação acima de 63% numa escala de 1 a 100. No entanto, contrariamente ao desejado por alguns membros do júri – composto por representantes da Santa Casa da Misericórdia, da Companhia de Jesus, da Câmara Municipal de Lisboa, da Academia Nacional de Belas-Artes e da Direção-Geral do Património Cultural (DGPC) –, o concurso não se repetiu e avançou-se com o projeto de Marco Fidalgo (Salema 17 Jul 2020).

Ainda a propósito da estátua, no início de outubro de 2017, o movimento Descolonizando – que se descreve na sua página de *Facebook* como “organização da sociedade civil apartidária composta por investigadores, professores, artistas e ativistas, de diversas nacionalidades” com o objetivo de “refletir, discutir e agir promovendo a construção de uma narrativa crítica, para a eliminação do racismo e da desigualdade” (Descolonizando 2017) – convocou uma

manifestação para o Largo Trindade Coelho, de modo a contestar a representação do Padre António Vieira e a prestar homenagens aos africanos e indígenas brasileiros assassinados pelo colonialismo português. No entanto, de acordo com o próprio movimento e Mamadou Ba, dirigente da SOS Racismo – associação antirracista que subscreveu o apelo lançado pelo movimento Descolonizando –, a manifestação não se realizou devido a uma ação do grupo neonazi *hammerskins*, que cercou a estátua, em jeito de defesa e colocou no chão uma fita onde se lia “Portugueses Primeiro!” (Ferreira e Louro 5 Out 2017).

As eleições autárquicas realizadas em setembro do mesmo ano, irão dar um novo impulso ao debate sobre colonialismo e descolonização, especificamente na cidade de Lisboa. Fernando Medina, à altura Presidente da Câmara Municipal de Lisboa recandidato, inscreveu no programa de governo da cidade de Lisboa para 2017-2021 a proposta de criação do “Museu da Descoberta”:

“Criar o Museu da Descoberta, como estrutura polinucleada na cidade que inclua alguns espaços/museus já existentes e outros a criar de novo, e que promova a reflexão sobre aquele período histórico nas suas múltiplas abordagens, de natureza económica, científica, cultural, nos seus aspetos mais e menos positivos, incluindo um núcleo dedicado à temática da escravatura.”

Será no ano seguinte, já em 2018, que, no entanto, a polémica se irá adensar. Em abril uma carta subscrita por cerca de uma centena de académicos posicionou-se contra a criação de um “Museu da Descoberta”, tal como havia sido proposto por Medina e explicam as incorreções históricas relacionadas com o uso do próprio termo “descoberta”. Em primeiro lugar, explicam que esta expressão é incorreta e revela um ponto de vista profundamente eurocêntrico: os povos e culturas com que os portugueses contactaram não foram descobertos por estes, pelo contrário, levavam já as suas existências milenares. Os académicos sublinham também que o uso deste termo não só remonta à retórica do Estado Novo sobre o império português, como esconde a complexidade económica, política e social da colonização portuguesa (Margato 12 Abr 2018). Os signatários argumentam igualmente que, num período em que se adensa, tanto a nível nacional como internacional, o debate sobre os legados do colonialismo – com exemplos de cidades como Liverpool, Washington ou São Paulo que abrem museus dedicados à história das pessoas racializadas e escravizadas –, não faria qualquer sentido que Portugal perpetuasse uma visão anacrónica. Foram vários os críticos desta ideia que chamaram a atenção para o facto de que existem já em Lisboa

diversos espaços que guardam a memória do colonialismo português da perspectiva do poder e que carecem de fundos para desenvolver um trabalho mais aprofundado: o Arquivo Histórico Ultramarino, a Sociedade de Geografia, a Academia das Ciências ou a Biblioteca da Ajuda (Schacht Pereira *et al* 2 Feb 2020). Num texto escrito já em 2020, a historiadora Patrícia Marcos explicará que este suposto “Museu da Descoberta”, na verdade, já existe e é a própria cidade de Lisboa, onde são difundidas acriticamente narrativas lusotropicalistas que Portugal foi um colonizador benigno e preocupado com a multiculturalidade, no que constitui um “enorme museu do colonialismo a céu aberto” (Marcos 16 Jun 2020).

Nas semanas que se seguiram à supracitada carta aberta, o debate público intensificou-se, com diversos vultos conhecidos da direita portuguesa – desde o comentariado político à academia – a insurgir-se contra a carta e em defesa da tese das “descobertas”, apresentando-se como uma espécie de “guardiães do consenso histórico” (Schacht Pereira *et al* 2 Feb 2020). Durante este período, também foram surgindo diversas propostas alternativas para o nome do museu: “Museu da Viagem” ou “Museu da Interculturalidade e da Origem Portuguesa” foram algumas destas. Miguel Sousa Tavares, cerca de duas semanas após o lançamento da carta, assina um artigo no Expresso em defesa do “Museu da Descoberta”. Neste, reiterando a urgência e a necessidade de construir o dito museu e pondo em causa a qualidade dos cientistas sociais – expressão que coloca entre aspas – que assinaram a carta, o autor considera a escravatura portuguesa e a narrativa imperial do Estado Novo dois assuntos de importância menor (Sousa Tavares 28 Abr 2018). Num registo semelhante, João Miguel Tavares acusou os críticos da proposta de Medina de ambicionarem criar um “Museu da Culpa do Homem Branco”, acusando-os de uma obsessão pela culpa coletiva e de quererem possibilitar “a vitimização histórica do português de origem africana no presente” (Tavares 14 Jun 2018). Vítor Rainho, fundador do jornal SOL, referindo-se aos “descobrimientos” como “período de ouro da nação” (Rainho 25 Mai 2018), acusa os signatários de pretenderem apagar a história e reescrevê-la de acordo com as regras da contemporaneidade. O jornalista acrescenta ainda a sua preocupação com o começo de uma onda que possa pôr em causa monumentos e toponímia referentes ao período imperial portuguesa: “mais cedo ou mais tarde vão atacar outros símbolos que estejam ligados à época da epopeia portuguesa”.

Desta forma, também os historiadores João Pedro Marques (26 Jun 18) e João Paulo Oliveira e Costa (12 Mai 2018) se apressaram a advertir para os perigos de tentar reescrever a história e apagar dela os lados positivos

do colonialismo português. Em agosto de 2018, este último deu também uma entrevista ao *Jornal Sol* na qual defendeu que os portugueses haviam “agregado o mundo” e asseverando que “basta fazer meia dúzia de fotografias nos sítios certos e estragamos todas as teorias sobre a brutalidade dos portugueses.” (*Jornal Sol* 14 Agt 2018). A discussão ganhou destaque televisivo no polémico programa “Prós e Contras” na RTP1 que, no dia 16 de julho de 2018, chamou seis participantes para debater os legados do colonialismo português, sob a questão: “Museu da Descoberta: sim ou não?”. Dias antes, em entrevista à RTP1, Fernando Medina havia reiterado a sua vontade de avançar com o “Museu da Descoberta”, um espaço museológico que visaria contar o que há de “positivo” mas também de “negativo” na história do império português (RTP 4 Jul 2018). Do lado dos que criticavam a ideia do “Museu da Descoberta” e sublinhavam a violência da história da expansão portuguesa e as suas configurações contemporâneas, estavam a historiadora Ângela Barreto Xavier, o antropólogo Bruno Sena Martins e o historiador António Camões Gouveia. Do outro lado, contavam-se o historiador João Paulo Oliveira e Costa, o físico Carlos Fiolhais e Miguel Castelo Branco, membro do grupo de extrema-direita Nova Portugalidade.

Durante o decorrer do programa, foi feita uma sondagem telefónica cuja pergunta à qual os telespetadores poderiam responder com “sim” ou “não” era “Concorda com a criação de um Museu da Descoberta?”. A sondagem terminou com 62% pelo sim e apenas 38% pelo não.

A reflexão sobre os debates (pós) coloniais do ano de 2017 não estaria completa sem que nos debruçássemos sobre a questão do Orçamento Participativo da cidade de Lisboa que, nesse ano, foi ganho pelo projeto de construção de um Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas. Este foi um projeto pioneiro na cidade de Lisboa. Avançado pela Djass (Associação de Afrodescendentes), venceu o Orçamento Participativo de 2017 e foi incluído no orçamento da Câmara Municipal de Lisboa. Como explica o próprio site do monumento:

“O objetivo principal do Memorial é prestar tributo à memória dos milhões de africanas e africanos escravizados por Portugal ao longo da sua História (...) Uma homenagem às vítimas e resistentes de ontem e de hoje, que pretende promover o reconhecimento histórico do papel de Portugal na Escravatura e no tráfico de pessoas escravizadas e evocar os legados desse longo período na sociedade portuguesa atual, desde a rica herança cultural africana às formas contemporâneas de opressão e discriminação.” (memorial da escravatura 2019).

O monumento, que se chamará “Plantação – Prosperidade e Pesadelo” e que foi projetado pelo artista Kiluanji Kia Henda, retrata uma plantação de cana de açúcar e marca o início do caminho para a inscrição de uma contra-narrativa sobre a empresa marítima portuguesa no espaço público de Lisboa. Será de sublinhar que a escolha do projeto artístico mais indicado não foi feito por um júri mas, pelo contrário, em sessões públicas em diversos locais da Área Metropolitana de Lisboa, “priorizando locais com forte presença de pessoas africanas e afrodescendentes” (memorial da escravatura 2019). O projeto aponta a Ribeira das Naus como lugar para a sua colocação, pelo papel deste espaço nas dinâmicas da entrada das pessoas escravizadas em Lisboa. A Presidente da Djass, Beatriz Gomes Dias, em declarações ao *Público*, explicou que esta iniciativa se inseria num projeto idealmente mais abrangente de construção de um Museu da Escravatura em Portugal (Canelas 22 Nov 2017). A vereadora Catarina Vaz Pinto, o historiador Diogo Ramada Curto, a historiadora Isabel Castro Henriques, a historiadora Ângela Barreto Xavier e o antropólogo Ricardo Roque foram algumas das vozes que vieram dar o seu apoio à iniciativa. Será importante sublinhar que, neste ano de 2017, durante o qual várias vozes que difundiam narrativas lusotropicalistas causaram acesos debates, também o movimento antirracista se organizou e mostrou a existência de uma ampla base de apoio na cidade de Lisboa para a difusão de uma narrativa contrahegemónica sobre a expansão portuguesa. Este memorial, que ainda está por construir, representaria a primeira etapa da inserção dessa memória subalterna no coração da Lisboa imperial e turística que ainda persiste. Ainda em 2017, é de destacar que vinte e duas associações antirracistas se juntaram através da plataforma “Afrodescendentes em Portugal” com objetivo de enviar uma carta ao Comité das Nações Unidas para a Eliminação da Discriminação Racial, na qual criticaram o “silenciamento político do racismo” em Portugal (Gorjão Henriques 2018, 129).

A *Web Summit*, maior conferência europeia de empreendedorismo e tecnologia, tem, desde 2016, tido lugar na cidade de Lisboa, contando com a participação recorrente de várias figuras da política internacional, nacional e local, como António Costa, Fernando Medina e até António Guterres, na qualidade de Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas (ONU). Este acontecimento anual tem servido de palco para uma reconfiguração e difusão de uma narrativa oficial profundamente lusotropical, que procura conectar as “descobertas” marítimas dos portugueses a um suposto espírito empreendedor de que são herdeiros os empresários portugueses da atualidade. A *Web Summit* e o tipo de narrativa nela utilizado pelos líderes políticos portugueses é a fusão

mais evidente entre os caprichos do mercado financeiro e a narrativa hegemónica sobre a expansão portuguesa, que opera com base num “esquecimento organizado” (Mitchell 2003, 450) da história das pessoas racializadas.

Na cimeira de 2017, Fernando Medina ofereceu a Paddy Cosgrave, fundador da mesma, um astrolábio – instrumento que os navegadores portugueses utilizavam para se guiar através dos astros nas viagens marítimas –, reiterando que esta oferta significava “a renovação a aventura iniciada há 500 anos pelos navegadores portugueses, mas agora feita por toda a comunidade empreendedora” (Lusa 6 Nov 2017). O Presidente da Câmara mencionou igualmente que “Lisboa era a capital do mundo há cinco séculos, daqui partiram rotas para descobrir novos mundos, novas pessoas, novas ideias. De Lisboa partiu uma grande aventura que conectou a raça humana” e que “a inovação que Lisboa atravessou há 500 anos deveu-se ao facto de a cidade e Portugal terem uma sociedade aberta” (Lusa 6 Nov 2017). No ano seguinte, na mesma cerimónia, o primeiro-ministro António Costa discursou e reiterou que “conectar pessoas de todo o mundo está no nosso ADN”, mencionando a ligação que Portugal fez entre Europa, África e Ásia (Lusa 5 Nov 2018). Ainda nesse ano, Fernando Medina volta a presentear Paddy Cosgrave, desta vez com um retrato do navegador Fernão de Magalhães – homem responsável pela primeira viagem de circum-navegação ao globo (Lusa 5 Nov 2018). Em 2019, Pedro Siza Vieira – na altura Ministro da Economia – afirmou que “no século XV, Lisboa era a cidade cosmopolita onde podíamos encontrar pessoas de todo o mundo e de todos os continentes, que vinham cá fazer negócio, com a garantia de que estavam num ambiente onde as ideias podem ser concretizadas”. Equiparando a experiência da expansão portuguesa à dos empreendedores, acrescentou ainda que “quando colocamos, no mesmo lugar, empreendedores e investidores, não posso pensar num melhor lugar do que Lisboa para o fazer” (Araújo Barbosa 4 Nov 2019).

Regressemos, brevemente, ao ano de 2018. Ano esse que foi de intenso debate relativo ao programa eleitoral de Fernando Medina e ao Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas. Em fevereiro do mesmo ano, o Presidente da República Marcelo Rebelo de Sousa volta a adensar o debate sobre os legados do colonialismo português. Numa visita oficial a São Tomé e Príncipe, torna-se no primeiro Presidente da República português a reconhecer e a prestar homenagem às vítimas do Massacre de Batepá (Cardina 2020, 398). Em 1953, após a população se revoltar contra as condições miseráveis do trabalho forçado, o governador-geral português Carlos Gorgulho ordena represálias brutais, que se concretizam em execuções em massa, violações e prisões sumárias (Rosas 2017). Apesar de ainda não se conhecer o número certo de vítimas, algumas

estimativas utilizadas pelas narrativas do movimento nacionalista são-tomense apontam para que cerca de mil pessoas tenham sido assassinadas e outras, com maior base em fontes históricas, indicam que terão sido cerca de quinhentas vítimas mortais (Nascimento Rodrigues 2018, 21). Apesar de não ter pedido desculpa, o Presidente assumiu a responsabilidade portuguesa e explicou a sua motivação para visitar o local: “Vim aqui homenagear todos aqueles que lutaram pela liberdade e em particular todos os que morreram pela liberdade faz agora precisamente 65 anos”, reiterando, no entanto que “Portugal assume a sua história naquilo que tem de bom e de mau” (Botelho 21 Feb 2018).

No início de janeiro de 2019, a polícia foi chamada a intervir no Bairro da Jamaica, devido a desacatos e agressões. Dessa intervenção resultou um vídeo, que rapidamente se tornou viral, de agentes a agredirem de forma desmedida vários habitantes negros do bairro com murros, joelhadas, pontapés e empurrões. A gravação e posterior divulgação destas agressões gerou uma onda de indignação que culminou numa manifestação, com cerca de trezentas pessoas, que começou à porta do Ministério da Administração Interna e seguiu, depois, para o Marquês de Pombal e pela Avenida da Liberdade, onde se deram confrontos com a polícia (Gorjão Henriques 27 Jan 2019). Aí, as forças policiais dispararam balas de borracha contra os manifestantes, na sua maioria jovens, alegadamente para se defenderem de pedras que estes lhes haviam arremessado, ferindo alguns.

As reações ao vídeo e à manifestação foram abundantes e, em grande parte, reveladoras da realidade do racismo estrutural em Portugal. Joana Mortágua, deputada do Bloco de Esquerda, e Mamadou Ba, ativista antirracista e, na altura, assessor do mesmo partido, exigiram imediatamente o apuramento de responsabilidades pelas agressões e criticaram a brutalidade policial. As suas declarações foram recebidas com duras críticas por parte do centro e da direita política, particularmente do PSD, que lhes inculiram culpas pelos desacatos ocorridos na manifestação na Avenida da Liberdade (Sol 23 Jan 2019).

Apesar de não constituir especificamente uma polémica relacionada com as narrativas sobre a história colonial portuguesa, esta manifestação representou um importante momento de afirmação de novos sujeitos políticos racializados que se recusavam a anuir perante a violência policial e o racismo estrutural. Por isso, faz sentido incluí-la nesta cronologia que pretende mostrar que o questionamento das narrativas hegemónicas e a afirmação dos sujeitos subalternos são dois processos intrínsecos.

Também a agressão a Cláudia Simões, cerca de um ano depois, constituiu um momento semelhante. No início do ano de 2020, a brutalidade policial voltou a colocar o tema do racismo estrutural na agenda do debate público.

À semelhança do que sucedeu com o vídeo das agressões no Bairro da Jamaica, imagens de um polícia a forçar Cláudia Simões a sentar-se no chão, colocando os joelhos na cabeça desta e apertando-lhe o pescoço, e fotografias da mesma mulher com a cara marcada por agressões físicas viralizaram na internet e causaram uma onda de indignação. Cláudia Simões, mulher negra, havia sido brutalmente agredida pela polícia apenas porque a sua filha andou de autocarro sem passe. Na sequência da agressão e da subsequente viralização das imagens, uma nova manifestação antirracista foi convocada. O protesto começou no Marquês de Pombal e terminou no Largo de São Domingos e contou com cerca de 600 participantes.

Ainda em 2019, a estátua de Padre António Vieira voltou a estar no centro do debate político sobre os vestígios materiais da colonialidade na cidade de Lisboa. Em 2018, tinham já sido deixados ramos de flores brancas aos pés da estátua, no que alguns autores sugerem ter sido uma alusão ao movimento abolicionista brasileiro (Schacht Pereira *et al* 2 Feb 2020). Ora, no dia 10 de junho de 2019, a cidade amanhece com a frase “*fuck colonialism*” e um símbolo anarquista pichados a amarelo na estátua do missionário. Apesar de não ter suscitado o mesmo nível de debate que se desenrolará após a pichagem de junho de 2020, os supracitados acontecimentos alarmaram a extrema-direita, nomeadamente o grupo fascista Nova Portugalidade, que rapidamente apelidou os autores do graffiti de “liga anti-História” (Nova Portugalidade 11 Jun 2019).

Saltemos, então, para junho de 2020. O assassinato de George Floyd às mãos do polícia Derek Chauvin suscitou uma onda de protestos antirracistas um pouco por todo o mundo. Mais de sessenta países, por todos os continentes, foram abalados por este levantamento antirracista, com manifestações, de maior ou menor dimensão, a ocuparem o espaço público e a trazerem consigo novos sujeitos políticos. Nos Estados Unidos, os protestos estenderam-se a mais de duas mil cidades e mobilizaram cerca de vinte milhões de pessoas por todo o país, tendo atingido o seu pico no dia 6 de junho de 2020. Alguns autores consideram que estes foram os maiores protestos da história do país (Buchanan *et al* 3 Jul 2020). A maioria destes protestos foram pacíficos. Não obstante, houve algumas ocasiões em que se desencadearam pilhagens e fogo-posto e, em última instância, confrontos violentos com a polícia. Donald Trump, na altura Presidente dos Estados Unidos, apelidou os manifestantes do Movimento *Black Lives Matter* de “*thugs*” [bandidos], num *tweet* no dia 29 de maio de 2020, dias após o assassinato de George Floyd. Face à ameaça da destruição de propriedade privada, o *establishment* conservador insurgiu-se, um pouco por todo o globo, exigindo que os protestos fossem pacíficos.

Pareceu, pois, que a preocupação com a propriedade privada e a manutenção do *business as usual* era mais valorizada do que as vidas negras e que as exigências por paz e contra a violência se fizeram ouvir para defender propriedade e não as pessoas brutalizadas pela polícia. Um fenómeno semelhante verificar-se-á também em Portugal.

Como já vimos na secção anterior, um pouco por todas as grandes cidades ocidentais, a iconoclastia antirracista ocupou o espaço público e invadiu a agenda do debate público, com fortes reações de todo o espectro político. Em Portugal, apesar da onda não ter chegado com a mesma força do que em outros países, o debate e as ações que gerou não foram de somenos importância para a luta antirracista e anticolonial em Portugal, nomeadamente para o debate sobre a persistência da narrativa hegemónica lusotropical no espaço público.

No dia 6 de junho de 2020, em várias cidades portuguesas – Lisboa, Porto, Coimbra, Braga, Viseu – milhares de pessoas, especialmente jovens, saíram à rua em homenagem a George Floyd e em luta contra o racismo estrutural e a brutalidade policial. De acordo com o jornal *Público*, em Lisboa, foram mais de cinco mil pessoas a descer a Avenida Almirante Reis em protesto e, no Porto, contavam-se mais de mil manifestantes (Gaudêncio e Costa 6 Jun 2020). Cartazes com o nome de George Floyd, com as suas últimas palavras – “*I can’t breathe*” – e com o slogan “vidas negras importam” surgiram um pouco por todas estas manifestações.

Cinco dias depois, na madrugada do dia 11 de junho, a estátua de Padre António Vieira, no Largo Trindade Coelho, amanhece pintada com a palavra “descoloniza”, corações vermelhos desenhados nos peitos das figuras das crianças que rodeiam o missionário e tinta vermelha na cara e tronco do próprio. No mesmo dia, a Câmara Municipal de Lisboa, na altura presidida por Fernando Medina – do Partido Socialista –, apressou-se a proceder à limpeza da estátua, declarando, através do *Twitter* oficial do município que “todos os atos de vandalismo contra o património coletivo da cidade são inadmissíveis” (CML 11 Jun 2020). No dia seguinte à pichagem e subsequente limpeza da estátua, o Presidente da Câmara, em entrevista ao *Diário de Notícias*, reiterou a sua vontade de avançar com o “Museu da Descoberta”, como projeto para um futuro mandato (para o qual acabaria por não ser eleito). Fernando Medina explica ainda que o objetivo do Museu continuaria a ser o de expressar “todas as dimensões positivas e negativas” do colonialismo português, conjugando-o com a construção de um memorial à escravatura (Céu e Silva 14 Jun 2020). Ora, num momento em que os protestos antirracistas viviam um pico, a Câmara Municipal de Lisboa, através da figura do seu Presidente, não procurou refletir

sobre as suas reivindicações ou – à semelhança de Sadiq Khan, em Londres, que criou uma comissão cujo objetivo era mapear as estátuas que representavam figuras racistas (London Government 9 Fev 2021) – sobre a violência simbólica presente no espaço público.

Dias depois, Marcelo Rebelo de Sousa, Presidente da República, declarou que a pichagem da estátua representava um ato “verdadeiramente imbecil”, veiculando, uma vez mais, a ideia de que Padre António Vieira havia sido um homem progressista e à frente da mentalidade da sua época e alertando para os perigos de “julgar a história hoje” (Borges 15 Jun 2020). No entanto, é de destacar também as reações das diversas forças políticas, maioritariamente adversas à pichagem da estátua e com pouca ou nenhuma abertura para debater a violência simbólica da mesma O CDS, na voz do seu líder da altura Francisco Rodrigues dos Santos, apressou-se a condenar vivamente o ato perpetrado por “vândalos” que comparou ao Estado Islâmico e aos Talibã. Apontou igualmente a “extrema-esquerda” como autora moral do ato (Sapage 12 Jun 2020). Nuno Melo, eurodeputado do mesmo partido, através do *Twitter*, acusou o Bloco de Esquerda de se posicionar secretamente a favor dos que vandalizaram a estátua (Melo 12 Jun 2020). Numa linha semelhante, o partido de extrema-direita Chega exigiu ao Governo que implementasse uma “equipa policial especial de dissuasão deste fenómeno que envolva várias polícias e que permita a ação rápida e sem dar hipótese de réplicas” (Sapage 12 Jun 2020). O seu líder, André Ventura, referiu-se aos manifestantes que haviam saído à rua como “vândalos antirracistas” (Barreto 12 Jun 2020). Já o PCP, condenando também o ato, afirmou que este servia “objetivos reacionários” e que visava “animar e inculcar na sociedade portuguesa um clima de conflitualidade racial sem sentido” (Sapage 12 Jun 2020). O Bloco de Esquerda, pela voz da sua coordenadora Catarina Martins, apesar de reconhecer indubitavelmente a pertinência e relevância da luta antirracista, condenou a pichagem e considerou que esta teria como objetivo “descrédibilizar” os objetivos mais amplos da luta (Lusa 12 Jun 2020).

Na Assembleia Municipal de Lisboa, cerca de uma semana após a pichagem da estátua de Padre António Vieira, foi aprovado um voto de repúdio ao ato em questão, proposto pelo PPM e aprovado por todos os partidos, com abstenção do PCP e do Bloco de Esquerda. O texto do voto, refere-se à pichagem como um “atentado gratuito à memória de um dos mais brilhantes pensadores portugueses” e insiste na narrativa de que a ação do jesuíta foi pautada pela “denúncia e defesa dos direitos dos povos indígenas contra a sua exploração”. Ademais, o voto considerava que a “vandalização” desta estátua representaria um atentado contra a própria história de Lisboa e de Portugal. Finalmente, a

parte resolutiva do voto exigia ao governo que aplicasse “medidas de proteção não apenas à estátua de Padre António Vieira, mas a todas as outras que pela cidade enaltecem e evocam” (Assembleia Municipal de Lisboa 2020).

No âmbito da sociedade civil, entre comentadores, investigadores e ativistas, correu igualmente muita tinta a propósito da pichagem da estátua de Padre António Vieira. Foram várias as vozes que se insurgiram violentamente contra as pinturas feitas no bronze no jesuíta e outras, em menor número, que vieram sublinhar o anacronismo da estátua e procurar compreender as motivações de quem perpetrou o ato, embora quase nunca o defendendo. O historiador Luís Reis Torgal, ignorando as reivindicações do movimento antirracista – que caracterizou como “tão primário como o próprio racismo” (Reis Torgal 22 Jun 2020) – apontou o “vandalismo” como prioridade do mesmo e defendeu uma visão humanista do Padre António Vieira. Terminou o seu artigo reiterando a importância de não procurar apagar a história, explicando que também se havia posicionado contra a revogação da atribuição do doutor *honoris causa* a Francisco Franco pela Universidade de Coimbra. Numa linha semelhante, o historiador de arte Vítor Serrão afirmou que a iconoclastia seria sempre “fascista”, considerando que as obras de arte e o património são “as primeiras vítimas a tombar” às mãos da violência dos homens. Criticando as várias formas de discriminação e o racismo em particular, o historiador reitera que a iconoclastia nunca poderia ser uma forma legítima de protestos, referindo-se a uma intolerável “argumentação anti-patrimonial” de “cunho supremacista” (Serrão 13 Jun 2020). Nesta senda, Luís Raposo, arqueólogo e presidente do ICOM (Conselho Internacional de Museus), escreve um artigo intitulado *O fétiche do racismo e a vandalização de ícones do passado* – título bastante elucidador da posição do mesmo –, no qual começa por insistir que os portugueses nunca cometeram nenhum genocídio e que há muito que não temos escravatura. O arqueólogo segue o seu raciocínio sublinhando que o racismo, não sendo um problema estrutural em Portugal, representa uma situação catastrófica nos Estados Unidos da América. E, por essa razão, considera que os “auto-proclamados ‘ativistas anti-racistas’” vêm o mundo através de uma “bitola” americana, importando problemas e tensões raciais que não existiriam em Portugal (Raposo 28 Jun 2020). À semelhança dos supracitados textos, Luís Raposo posiciona-se igualmente em defesa do património cultural, contra o dito apagamento da história e sublinhando particularmente os supostos exageros do movimento antirracista.

Por outro lado, alguns intelectuais vieram destacar o anacronismo da estátua e os seus traços profundamente lusotropicais. A historiadora Ângela

Barreto Xavier, num artigo publicado pouco depois da pichagem em questão, sustenta que denegrir a estátua é sinónimo de pôr em causa a visão do colonialismo português como benigno e que defender a mesma é posicionar-se ao lado desta visão. Ao mesmo tempo, a autora sublinha que a estátua reproduz uma visão racista de que os povos colonizados viveriam numa eterna condição infantil, precisando da orientação dos portugueses, como que seus “pais” (Xavier 25 Jun de 2020). Rui Tavares, numa linha muito semelhante à da supra-citada historiadora, assina um artigo intitulado de “Merecias melhor, Vieira” no qual considera que a estátua, com características racistas e de mau gosto, não faz justiça à figura que procura representar e que a forma de celebrar os feitos literários do jesuíta deveria ser menos anacrónica e mais preocupada com uma mensagem de igualdade (Tavares 15 Jun 2020). Boaventura de Sousa Santos, num artigo que assinou sobre a mesma temática, começou por salientar que as estátuas, quando são alvo de contestação, deixam de ser meros símbolos do passado e insurgem-se como parte do presente. O autor sublinhou também que o movimento de contestação às estátuas se deveu, não a uma febre antipatrimonial, mas a uma revolta contra uma continuidade no presente das estruturas de poder coloniais, de que as estátuas são “involuntárias testemunhas” (Sousa Santos 17 Jun 2020). Nesta senda, Boaventura de Sousa Santos explica que a exclusão social, a precariedade habitacional e laboral são a verdadeira razão pela qual as estátuas se tornaram alvos e que estas não deixarão de ser visadas por protestos antirracistas, anticapitalistas ou feministas até que o caldo de poder injusto em que vivemos cesse a sua existência. O seu artigo termina sublinhando que o grande “engano” na estátua do Padre António Vieira é continuar a considerar as pessoas racializadas como crianças até hoje. Finalmente, também a historiadora Patrícia Marcos – que já havia assinado um artigo sobre a estátua no início do ano de 2020 em conjunto com Pedro Schacht Pereira, Rui Gomes Coelho e Inês Barreiros – entrará novamente neste debate. Num artigo escrito dias depois da pichagem, a historiadora reincide nas críticas a Fernando Medina a propósito do projeto do “Museu da Descoberta”, relacionando-o com o *boom* do turismo e da especulação imobiliária descontrolado, afirmando que esta Lisboa hiper turística pretende “dar ao turista tudo aquilo que quer e espera ver: uma narrativa pré-concebida e confortável de navegadores, aventura e expansão marítima” (Marcos 16 Jun 2020). A propósito de Vieira, a autora argumenta que, em pleno século XXI, nem a Câmara Municipal de Lisboa, nem qualquer das instituições religiosas envolvidas na construção da estátua deveriam ter o poder de impôr uma versão “acrítica” da história no espaço público. Deste modo, a historiadora remata afirmando que o

bronze do jesuíta “reproduz mitos, branqueia a violência e perpetua o silêncio reinante no que diz respeito a um debate público do colonialismo e do racismo em Portugal” (Marcos 16 Jun 2020).

Durante este período de intenso debate a propósito da pintura da estátua, também o jesuíta João Sarmento veio apelidar a estátua de Vieira de “superficial” e conservadora”, sustentando que seria necessário um debate aprofundado sobre que representação do missionário poderia ser a mais adequada aos nossos tempos, a mais capaz de representar as reivindicações das várias comunidades e a que não minorizasse pessoas racializadas (Sarmento 17 Jul 2020). Face a esta onda de criticismo e debate intenso, o próprio escultor da obra virá em defesa do seu trabalho. Marco Fidalgo, reproduzindo a velha narrativa de que Vieira havia sido um defensor dos ameríndios e um homem muito à frente do seu tempo, considerou as críticas ao seu trabalho “infundadas”. O artista sublinhou ainda que o seu grande objetivo era fazer transparecer a defesa dos direitos indígenas como a causa da vida do jesuíta e que, ao escolher representar os mesmos como crianças seminuas, quis, na verdade, mostrar a generosidade de Vieira para com estes, representados como figuras “descontraídas na sua postura, com rostos bem erguidos, curiosas e altivas” (Fidalgo APUD Salema 17 Jul 2020).

Retomemos, agora, algumas questões fundamentais para pensar os argumentos veiculados por aqueles que rasgaram as vestes em defesa desta representação de 2017 de Vieira rodeado de crianças indígenas. Centremo-nos primeiro: o que é que se está realmente a discutir? As estátuas não se tornaram alvos por si só, como que vítimas arbitrarias de uma fúria contra o património ou a história ocidental. Pelo contrário, este movimento iconoclasta que ganhou impulso nos últimos anos teve origem em algo bem diferente: a brutalidade policial sistémica e as configurações estruturais do racismo moderno. As manifestações que rebentaram no fim de maio de 2020 em Minneapolis não se deveram às estátuas de confederados ou de racistas mas ao brutal assassinato de um afroamericano às mãos da polícia. Não obstante, as estátuas e monumentos não constituem espetadores inocentes das nossas vidas, alheios ao que os rodeia. Pelo contrário, estes representam, pelo facto de ainda estarem de pé, a mesma mensagem desde o momento em que foram erguidos, a continuidade da mentalidade que, tendo origens remotas na escravatura e colonialismo, é responsável pelo joelho que estrangulou George Floyd. Como já discutimos em capítulos anteriores, estátuas, monumentos e memoriais formam um texto no qual se lêem relações de poder que perpetuam a supremacia do homem branco, de classe alta e europeu ou americano. Ora, ao concretizarmos esta ligação entre o racismo contemporâneo e os seus representantes de

pedra no espaço público, torna-se difícil aceitar os argumentos veiculados por esses “guardiães do velho consenso” (Schacht Pereira *et al* 2 Feb 2020) que, um pouco por todo o mundo, se dizem defensores da história ou do património cultural mas que, na realidade, aparentam mais representar a linha de defesa das narrativas hegemónicas sobre colonialismo, racismo e escravatura.

Este “regime de cordialidade” (Schacht Pereira *et al* 2 Feb 2020) do qual são os protetores por excelência não é mais do que a manutenção no espaço público e nas narrativas oficiais do *status quo* da elite. No fundo, o tema que está em discussão é sempre a violência racista, quer se fale de estátuas, de bairros periféricos ou de brutalidade policial. Desviar o assunto e centrá-lo numa suposta fúria iconoclasta é, uma vez mais, uma forma de evitar discutir as exigências dos movimentos antirracistas. Se o racismo e a subsequente violência que este causa não existissem nas nossas sociedades, as estátuas que descansam nos pedestais não poderiam ser as que encontramos agora. As duas coisas são simbióticas. Numa sociedade sem racismo, o *establishment* nunca se levantaria enfurecido pelas tentativas de remoção ou de contextualização dos representantes e causadores das desigualdades étnico-raciais, de classe e de género no espaço público. Isto porque o próprio *establishment* conservador é nada mais que a continuação contemporânea da sociedade de privilégio branco e masculino que colocou certos homens em pedestais de pedras: o que eles defendem é a manutenção do seu privilégio e da narrativa histórica que o justifica. A ideia de que as estátuas são um tema menor – ou seja, de que a violência simbólica no espaço público está desligada da realidade das vivências contemporâneas – é uma forma de evitar discutir as configurações de raça, género e classe por detrás da decisão de homenagear certas figuras (Rao 15 Nov 2021).

Como percebemos pelos muitos exemplos veiculados, o comentariado preferiu debater os supostos atentados e vandalismos ao património e à história eminentemente branca, masculina e ocidental a encetar um debate sobre brutalidade policial, exclusão social ou preconceito. Isto levar-nos-á para outra questão: parafraseando um artigo de Rui Gomes Coelho (Gomes Coelho 16 Abr 2021): valerá uma estátua mais que uma vida humana? O autor responde: “nunca”. Conforme explica, o património apenas faz sentido mediante o sentido que lhe dá a comunidade e o que representa para esta. A partir do momento em que uma estátua representa o racismo e a violência, talvez já não faça mais sentido preservá-la no cimo de um pedestal. Estas estátuas de que temos vindo a falar foram frequentemente afogadas, queimadas, linchadas ou enforcadas. O destino que lhes foi dado foi, muitas vezes, semelhante àquele que milhares de pessoas racializadas tiveram às mãos das

sociedades racistas ocidentais (Rao 15 Nov 2021). Ora, julgando pelas palavras dos que se indignaram com os atos iconoclastas, a indignação parece ser maior face à violência contra a pedra ou o bronze do que contra seres humanos. Donald Trump indignou-se mais contra a destruição de propriedade privada pelos manifestantes do Movimento *Black Lives Matter* do que face à brutalidade policial que abundou durante o seu mandato. Mesmo Emmanuel Macron, com posições geralmente liberais, saiu em defesa da história da República Francesa. Em Portugal, já em março de 2021, a propósito da discussão sobre iconoclastia e defesa do património e da história, Vítor Serrão – autor de um dos artigos de opinião discutidos neste capítulo –, face a uma suposta ameaça “iconoclasta”, lança uma “Carta de direitos e deveres do património histórico-cultural português” (Serrão 11 Mar 2021). Afirmando que no “nosso jovem milénio já tem lugar neste capítulo negro de iniquidades anti-patrimoniais”, o historiador propõe um conjunto de direitos inalienáveis para os monumentos e obras de arte, incluindo à sua salvaguarda, sob qualquer circunstância. No ponto sétimo, é reivindicado igualmente o direito destes a “apelar à resistência das comunidades perante casos abusivos de iconofilia” (Serrão 11 Mar 2021). Aliás, como denota Rui Gomes Coelho, a centralidade das estátuas nesta Carta mostra bem a contrariedade de fundo dos seus subscritores face às exigências do movimento antirracista (Gomes Coelho 16 Abr 2021).

Esta defesa obstinada da História como um bem que apenas podemos adquirir mediante a contemplação do património material leva-nos inevitavelmente à questão: afinal, que História é que se está a proteger? Num artigo de Enzo Traverso citado no capítulo anterior, já vimos que não necessitamos de estátuas para preservar a História: a memória do Holocausto mantém-se viva sem a necessidade de glorificar Hitler ou Himmler (Traverso 24 Jun 2020). Nessa senda, é igualmente relevante sublinhar que as estátuas não servem para contar a História, pelo contrário, servem para glorificar momentos ou personagens da mesma forma que servem uma dada narrativa, frequentemente associada à consolidação da Nação. Se podemos ler uma cidade como um texto, poderemos aplicar o mesmo exercício a um monumento, no qual entrevemos um “texto memorial” que nunca é alheio à legitimação de narrativas dominantes sobre a história (Enslin 2020, 1335).

Tomemos o exemplo da estátua de Padre António Vieira que foi, aliás, construída apenas 2017: esta não nos pode ensinar nada de historiograficamente rigoroso ou relevante, a única coisa que retiramos da mesma é a realidade da persistência das narrativas lusotropicalistas (Schacht Pereira *et al*

2 Fev 2020). Aliás, esta estátua não passa de uma representação da História que pouco ou nada tem a ver com factos, senão com narrativas gloriosas. O bronze representa um verdadeiro “fac-símile encomendado, pago e inaugurado hoje” (Marcos 16 Jun 2020). Se olharmos para as estátuas relacionadas com a Confederação nos Estados Unidos da América, encontraremos uma história semelhante. Contariamente ao que foi muitas vezes veiculado pelos críticos do movimento antirracista que as derrubou, a maioria destas não foi erguida no período da Guerra Civil nem imediatamente a seguir. Pelo contrário, foram construídas várias décadas depois, em períodos durante os quais os direitos dos afroamericanos estavam sob ataque. O momento de maior força do chamado *Civil Rights Movement* correspondeu igualmente a um aumento no número de estátuas em homenagem à Confederação construídas (Best 8 Jul 2020). A ideia de que a História é um fio de factos inalteráveis e imutáveis que deve ser deixada e preservada de forma neutra em estátuas e monumentos é falsa. Nenhuma estátua, monumento ou figura histórica está suspensa, encapsulada no passado – quer do tempo da figura ou momento que pretende retratar quer do momento da sua construção –, a discussão sobre o que ela representa no presente e o que projeta para o futuro é sempre atual. Citando Traverso – que recorre a Halbwachs e a um vasto património disciplinar –, “a memória conjuga-se sempre no presente” (Traverso 2020 [2012], 28). Como coloca Patrícia Marcos, a questão não é a de apagar a História. Pelo contrário, os movimentos antirracistas e anticoloniais exigem que se conte a história silenciada do colonialismo, da escravatura ou das lutas de libertação nacional. O que está em questão é acabar com a glorificação dos perpetradores da violência racial: “o seu lugar é nos manuais, não nas ruas” (Marcos 16 Jun 2020).

O debate à volta da estátua de Padre António Vieira e a sua pichagem não foram o fim deste período de acentuado debate. A segunda metade do ano de 2020 trouxe outros momentos de grande relevância nesta cronologia que se pretende traçar. Exatamente dois meses após o assassinato de George Floyd, o ator Bruno Candé é mortalmente baleado com cinco tiros, em Moscavide, por um idoso que havia sido militar na Guerra Colonial. Nos dias anteriores ao assassinato, Evaristo Marinho – o perpetrador do crime – havia proferido todo o tipo de insultos racistas contra Bruno Candé: “Vai para a tua terra preto! Tens a família toda na senzala e devias também lá estar!” e “Fui à cona da tua mãe e daquelas pretas todas! Aquelas merdas! Eu violei lá a tua mãe! E o teu pai também! Anda cá que levas com a bengala! Preto de merda! Eu mato-te!” (Marcelino e Cândia 19 Jan 2021). Na sequência deste brutal homicídio, e pela quarta vez em 2020 (morte de Luís Giovanni, agressão de

Cláudia Simões e assassinato de George Floyd), o movimento antirracista sai à rua. No dia 31 de julho, centenas de manifestantes saíram à rua, ocupando o Largo de São Domingos, em Lisboa (Gorjão Henriques 31 Jul 2020). No dia seguinte, várias centenas de pessoas juntaram-se também no Porto para uma homenagem ao ator assassinado.

Numa dinâmica de intensificação da disputa ideológica sobre a narrativa do colonialismo e do racismo em Portugal, três dias depois, o partido de extrema-direita Chega convocou uma manifestação em Lisboa sob o mote “Portugal não é racista”. Nesta, a propósito do assassinato de Bruno Candé, o líder do partido sustentou que o racismo não poderia ser “desculpa para tudo” e que este tema haveria sido colocado na agenda mediática pela extrema-esquerda, que pretenderia apenas agitar o fantasma hipócrita do racismo estrutural (Lusa 2 Agt 2020).

Tomemos agora o fio de um debate que, embora com menos alcance que aquele relacionado com a estátua de Padre António Vieira ou com o “Museu da Descoberta”, tem vindo a fazer correr muita tinta sobre a glorificação da expansão portuguesa e a intensificar a narrativa da direita e extrema direita que consideram que o património português está sob ataque. A contenda pública à volta da retirada dos brasões – desenhados em arbustos que representavam as antigas colónias portuguesas – da Praça do Império começou ainda em 2014. Sublinhe-se que, por falta de manutenção, estes arbustos eram já há bastante tempo ilegíveis. Nesse ano, a Câmara Municipal de Lisboa, governada pelo Partido Socialista com maioria, anunciou um programa de recuperação da Praça do Império que implicaria a remoção destes brasões. José Sá Fernandes, na altura Vereador dos Espaços Verdes, declarou que os brasões eram “ultrapassados” e que representavam símbolos do colonialismo, não fazendo sentido mantê-los (Soares 27 Ag 2014). É de começar por destacar que, tal como explica Peralta, estes brasões – que representam as armas das capitais de Distrito portuguesas e das Províncias Ultramarinas por ordem alfabética – não faziam parte do projeto de desenho original da Praça do Império, tendo sido nela colocados no início da década de 1960, contribuindo para, num período de convulsão interna e externa face à manutenção do império colonial português, reafirmar a indivisibilidade do mesmo (Peralta 2017, 93).

Após esta declaração de intenções por parte da autarquia, o Presidente da Junta de Freguesia de Belém, Fernando Ribeiro Rosa, apressou-se a declarar à imprensa que os brasões eram parte integrante da História portuguesa e que, por isso, deveriam ficar (Soares 27 Ag 2014). Em setembro do mesmo ano, o supracitado Presidente de Junta leva à Assembleia Municipal de Lisboa o

debate sobre os brasões, repudiando o suposto apagamento da memória histórica e exigindo que as obras de remodelação da Praça do Império passassem para a sua tutela (AML 10 Set 2014). Dois anos mais tarde, foram conhecidos os resultados do concurso público lançado para decidir o futuro do jardim, do qual foi vencedor um projeto que pretendia que a nova Praça se aproximasse do projeto original de 1940, desenhado pelos arquitetos Cottineli Telmo e Lacerda Marques para a Exposição do Mundo Português (Pincha 4 Jan 2021), retirando os brasões e adicionando, por exemplo, um jardim com espécies oriundas de vários sítios do mundo, representando a ligação entre a expansão portuguesa e o alargar do conhecimento científico europeu (Boaventura 19 Jul 2016). A proposta fará estalar uma intensa polémica, particularmente entre a autarquia e a oposição de direita. João Gonçalves Pereira, na altura Vereador do CDS na Câmara Municipal de Lisboa, insurgir-se-á imediatamente contra o executivo e contra o Vereador Sá Fernandes em particular, argumentando que “não devemos fingir que os momentos menos bons não aconteceram” e acusando o vereador de “preconceito ideológico” e de promoção de um “apagão da história” (Boaventura 19 Jul 2016).

Na mesma linha, o líder do grupo municipal do PSD, Sérgio de Azevedo, repete as acusações feitas pelo Vereador do CDS a Sá Fernandes e urge que o município defenda a história de Portugal (Público 19 Jul 2016). Também o Presidente da Junta de Freguesia de Belém se voltará a fazer ouvir, defendendo a manutenção dos brasões. Já o vereador do PCP, Carlos Moura, revelou a sua preocupação com o fim da mosaico-cultura na cidade de Lisboa, não tecendo comentários sobre a história colonial na qual estes estão envolvidos e que simbolizam. O movimento Fórum Cidadania Lisboa juntou-se igualmente ao coro de críticas ao executivo, tendo já considerado “muito grave” a “destruição” (Ferrero 26 Agt 2014) dos brasões, apelando a Marcelo Rebelo de Sousa que interviesse (Público 19 Jul 2016). Simonetta Luz Afonso, que havia presidido ao júri que avaliou as propostas para o jardim em questão, veio responder às críticas endereçadas à autarquia pela oposição, reiterando que os brasões não poderiam ser considerados elementos históricos a manter pois não faziam parte do projeto original de Cottineli Telmo (Público 19 Jul 2016).

Neste contexto, ainda em setembro de 2016, deu entrada na Assembleia Municipal de Lisboa uma primeira petição pública, lançada pelo grupo de extrema-direita Nova Portugalidade, com o título “Preservar a Praça do Império é defender a Portugalidade”. Com 1896 peticionários, este documento sustenta que os canteiros que contêm os brasões do império seriam um símbolo vivo da globalização portuguesa, simbolizando o “mundo português” – o espaço que

os portugueses “descobriram, habitaram e abraçaram” – e que continuaria a estar vivo nas relações contemporâneas de Portugal com os povos das antigas colónias. Finalmente, os peticionários sublinham que a remoção destes brasões seria “um crime contra Lisboa, o património nacional e a profunda amizade que mantemos com os povos da Portugalidade” (Borges 13 Set 2016).

Entre os signatários da petição, encontram-se Filipe Anacoreta Correia, na altura deputado do CDS na Assembleia da República e hoje Vice-Presidente da Câmara Municipal de Lisboa, Jaime Nogueira Pinto, professor universitário, e Aline de Beuvink, deputada da Assembleia Municipal de Lisboa pelo PPM. Na sequência da entrada na Assembleia Municipal de Lisboa desta petição, a 4.^a e 7.^a comissões permanentes da mesma, nomeadamente a Comissão de Ambiente e Qualidade de vida e a Comissão de Cultura, Educação, Juventude e Desporto, elaboraram uma recomendação, de fevereiro de 2017, na qual aconselham a manutenção do projeto já aprovado para a Praça do Império e sugerem a implementação de percursos interpretativos e criação de dispositivos que garantam o enquadramento historiográfico para a zona em questão (AML 9 Feb 2017). Esta recomendação, aprovada com os votos favoráveis de PS, BE, PCP e PEV na maioria das alíneas e com os votos contra de PSD, CDS e MPT, não deixa, apesar das preocupações de contextualização, de espelhar uma narrativa lusotropical, patente em expressões como: “período das Descobertas” (AML 9 Feb 2017) e na ausência de referências explícitas à violência do colonialismo. Esta recomendação sugere igualmente a recriação dos brasões relativos aos distritos e às ordens militares noutro ponto ou espaço verde da cidade.

Já em 2021, a polémica voltou a estalar. No início desse ano, a Câmara preparava-se finalmente para começar as obras na Praça do Império, o que despoletou uma nova petição, desta vez intitulada “Contra o apagamento dos brasões da Praça do Império”. Esta, mais uma vez, lançada pela organização de extrema-direita Nova Portugalidade, deu entrada na Assembleia Municipal de Lisboa em fevereiro desse ano e contou com 12356 subscritores. Entre os proponentes desta segunda petição encontram-se figuras destacadas da direita portuguesa – tanto a nível local como nacional – como António Barreto, António Bagão Félix, Diogo Moura, Luís Newton, Telmo Correia e Duarte Pio. Nesta segunda petição, com uma lista mais ampla de proponentes e com um texto mais longo e aguerrido, os peticionários começam por descrever a Praça do Império como uma “obra de arte” que seria o expoente máximo da arquitetura modernista em Portugal e que seria igualmente a única Praça no mundo a representar o período dos “descobrimientos” que os próprios identificam como sendo o maior feito português e o elemento central da identidade

nacional (Borges 11 Fev 2020). Para os proponentes, apesar dos brasões não fazerem parte do projeto inicial da Praça do Império, estes seriam símbolos de um período histórico e o seu apagamento representaria um ato de “barbarismo cultural” (Borges 11 Fev 2020).

Ademais, os subscritores deste texto criticam a atuação da Câmara Municipal de Lisboa e o processo de seleção do projeto para este espaço e dirigem críticas particularmente incisivas a José Sá Fernandes, que acusam de levar a cabo uma “cruzada odiosa” para procurar destruir “a família a que chamamos Portugalidade” (Borges 11 Fev 2020). Novamente, surgem as já familiares acusações de apagamento da História: “Considerando que a campanha em curso contra a Praça do Império se enquadra numa muito mais vasta cujo alvo é a História em si” (Borges 11 Fev 2020). Finalmente, a petição termina propondo a manutenção do traço da Praça do Império, com destaque para brasões, sublinhando que estes representariam uma suposta vocação portuguesa para unir povos de todo o mundo através do mar e que, por isso, a manutenção destes seria uma favor aos portugueses do futuro, pela possibilidade de se continuarem a rever na ideia de “portugalidade” ali representada (Borges 11 Fev 2020). Fernando Medina, na altura ainda Presidente da Câmara Municipal de Lisboa, apressar-se-á a responder a esta segunda petição e ao debate que gerou na cidade. Numa sessão da Assembleia Municipal de Lisboa, o Presidente explicou que os brasões há várias décadas que se encontravam degradados e muitos deles haviam deixado de existir durante a década de 1970 (Lusa 9 Fev 2021). Ainda em fevereiro de 2021, o Presidente da Câmara, face à onda crescente de criticismo de que a autarquia estava a ser alvo, reúne com o primeiro signatário da petição – o Presidente da Nova Portugalidade – de modo a encontrar um consenso com a associação de extrema-direita e os peticionários. A solução encontrada consiste em reproduzir os brasões na calçada portuguesa em redor da fonte da Praça do Império, solução que também recolheu o apoio da arquiteta responsável pelo projeto e do Presidente da Junta de Freguesia de Belém, que se havia, desde o início, oposto à remoção destes (Pincha 24 Fev 2021).

Uma vez mais, na sequência da entrada desta petição na Assembleia Municipal, a 4.^a e 7.^a comissões elaboram um parecer, em julho de 2021, que é, em grande parte, semelhante ao que já havia sido produzido pelas mesmas comissões em 2017 a propósito da anterior petição sobre o mesmo assunto. No entanto, esta segunda recomendação, menos firme quanto à retirada dos brasões que a anterior, sugere que a Câmara Municipal de Lisboa mantenha um canal de diálogo aberto com os peticionários – de destacar a organização de extrema-direita que lançou a petição – mas que, no entanto, possa alargar esse

diálogo a “representantes de outras sensibilidades e mundividências (...) sobre o papel da memória colonial” (AML 28 Jul 2021). Ademais, esta recomendação reitera a importância de garantir percursos interpretativos sobre o espaço e de contextualizar a Exposição do Mundo Português.

Em dezembro de 2021, já com a Câmara Municipal de Lisboa a ser governada por um executivo de direita liderado por Carlos Moedas (PSD), a supracitada recomendação será discutida na Assembleia Municipal, gerando novas ondas de polémica. Será aqui de destacar a experiência na primeira pessoa da autora deste livro nos eventos relatados, como deputada municipal e interveniente neste debate. A associação Nova Portugalidade será chamada à sessão plenária deste órgão para se pronunciar sobre a petição lançada e também sobre a subsequente recomendação. À semelhança do resto da direita, esta pronunciar-se-á contra a recomendação que, apesar da posição menos terminante contra a petição em questão e os seus peticionários, é acusada de romper com os compromissos assumidos pelo anterior executivo sobre a manutenção dos brasões e de não respeitar a história da Praça do Império (Pincha 7 Dez 2021). O debate que se seguiu exaltou os ânimos na Assembleia Municipal e fez sobressair as opiniões das diferentes forças políticas face à temática da memória do colonialismo português. O Bloco de Esquerda começou por se posicionar contra a recomendação em questão, alertando para o facto de que uma organização de extrema-direita – que o partido acusou de representar “o luso-tropicalismo desavergonhado, o branqueamento da história do colonialismo português, da sua violência e do saudosismo salazarista” (Torres 8 Dez 2021) – não deve ser interlocutora da Câmara Municipal de Lisboa e sublinhando a urgência de abrir um debate sobre a violência colonial portuguesa e as suas configurações atuais no espaço público da nossa cidade. O partido Livre, apesar de favorável à recomendação, também sublinhou a importância de não glorificar acriticamente o passado colonial, sublinhando que o debate que estava a ser tido era, na verdade, sobre memória histórica e não apenas brasões (Torres 8 Dez 2021). Já o PCP, mostrando-se favorável à recomendação em discussão e declarando que não iria “alimentar polémicas”, ignorou a temática colonial e optou por falar de jardinagem (Torres 8 Dez 2021). Os partidos da coligação Novos Tempos, indignados por se verem acusados de associação a ideias lustrópicas e salazaristas, exaltaram-se, acusando o Bloco de Esquerda de “insulto”, de desconhecimento da História de Portugal e declarando que Portugal nunca foi verdadeiramente colonialista ou racista e que o partido estaria a atacar reiteradamente as tradições portuguesas e a procurar reescrever a História. O Presidente da Junta de Freguesia de Belém acrescentou ainda que

este debate seria “uma questão de assumir a História, de um momento em que Portugal descobriu novos mundos” (Torres 8 Dez 2021).

Apesar destes debates e dos esforços dos peticionários, no fim do ano passado, as obras na Praça do Império tinham já acarretado a remoção dos arbustos com os brasões e fechando esta longa controvérsia (Pires 18 Dez 2021).

No decurso do ano de 2021, destacam-se ainda alguns momentos em que os temas da narrativa oficial sobre o colonialismo e da inscrição da memória no espaço público da cidade de Lisboa voltaram a ocupar o debate e a opinião pública, suscitando violentas respostas particularmente por parte da direita do espectro político.

Ora ainda no mês de fevereiro desse ano, a morte de Marcelino da Mata reacendeu o debate sobre os crimes portugueses durante a Guerra Colonial e a até sobre as narrativas oficiais da colonização portuguesa em África. O Presidente da República, Marcelo Rebelo de Sousa, após a morte do militar, apressou-se a publicar uma curta e acrítica mensagem de condolências na página oficial da Presidência da República através da qual expressa o seu pesar à família e relembra as diversas condecorações que Marcelino da Mata havia recebido (Presidência da República Portuguesa 11 Fev 2021). João Cravinho, na altura Ministro da Defesa Nacional, veio publicamente expressar “o justo reconhecimento ao Tenente-Coronel Marcelino da Mata, um dos militares mais condecorados de sempre, pela dedicação e empenho depositados ao serviço do Exército Português e de Portugal” (Marcelino 16 Fev 2021) Já no funeral do militar, estiveram presentes diversas figuras do Estado português, nomeadamente o Presidente da República, o Chefe do Estado-Maior-General das Forças Armadas e o chefe do Estado-Maior do Exército (DN 15 Fev 2021). A controvérsia intensificou-se aquando do debate na Assembleia da República a propósito dos vários votos de pesar apresentados relativamente à morte do comando. Logo a 11 de fevereiro, PSD, CDS-PP e Chega apresentaram votos de pesar. Os dois primeiros partidos dão entrada de documentos semelhantes que destacam enfaticamente as condecorações várias de Marcelino da Mata e mencionam brevemente o seu papel como militar português no contexto do teatro de guerra guineense (PSD 11 Fev 2021) (CDS-PP 11 Fev 2021). Já o partido de extrema-direita, embora num tom semelhante aos anteriores, destaca igualmente que o militar havia sido “detido e sujeito a tortura por parte de elementos do PCTP/MRPP” e sublinha que o mesmo só pôde regressar a Portugal após o 25 de novembro, sublinhando o seu papel “no verdadeiro processo de democratização do país e contribuindo para o restabelecimento da ordem militar interna” (Chega 11 Fev 2021).

Na semana seguinte, sairá uma proposta de voto de pesar da Comissão de Defesa, subscrita pelo PS e pelo PSD, que destacou a “coragem e bravura individual” do militar em combate e enumerou as suas condecorações (Comissão de Defesa Nacional 17 Fev 2021). O supracitado voto de pesar foi aprovado com votos contra do BE, PCP, PEV, PAN, Joacine Katar Moreira e de três deputados do PS (Expresso 18 Fev 2021). Na Assembleia Municipal de Lisboa, o PSD, seguindo uma narrativa ainda mais à direita que aquela veiculada no documento que deu entrada na Assembleia da República, apresentou um voto de pesar pelo militar – aí chamado de “Homem à prova de bala” – no qual menciona que o mesmo havia sido perseguido e torturado durante o PREC e que termina exaltando uma suposta pertença de Marcelino da Mata à nação portuguesa: “foi sempre Português antes de o ser e um exemplo de Lealdade e Bravura pelo País que sempre amou, Portugal!” (AML 15 Fev 2021).

Neste contexto, muitos, dentro dos partidos políticos mais à esquerda e na sociedade civil, vieram lembrar que Marcelino da Mata, um dos mais condecorados oficiais do exército português, militar guineense que lutou por Portugal durante a Guerra Colonial nos Comandos, havia sido responsável por crimes de guerra e protegido pela ditadura. No auge deste debate, o escritor Mário Cláudio, numa publicação no seu *Facebook*, remontando ao tempo em que havia trabalhado no Serviço de Justiça do Quartel General em Bissau, denunciou o constante arquivamento de todos os processos relativos às infrações cometidas pelo militar no teatro de guerra (Esquerda Net 18 Fev 2021). A discussão a propósito do militar e do contexto da Guerra Colonial na qual participou estendeu-se à televisão, promovendo os canais vários debates que opuseram defensores do legado de Marcelino da Mata e uma visão lustropical da guerra aos que procuraram desocultar os crimes de guerra de que este era culpado e o contexto histórico que levou soldados africanos a combater do lado português.

Assim, um debate na TVI opôs o advogado José Ribeiro e Castro ao historiador Fernando Rosas (TVI 16 Fev 2021). Nesta circunstância de intenso debate público, o ativista antirracista Mamadou Ba também se juntou ao coro dos que criticavam as honras feitas a Marcelino da Mata, sublinhando, através do *Twitter*, que este seria um “criminoso de guerra que não merece respeito nenhum” e chamando a atenção para a violência com que este tratava militantes do PAIGC (Henriques 22 Fev 2021). As suas afirmações foram recebidas com indignação e raiva por parte da direita radical. Nos dias que se seguiram às suas afirmações, foi lançada uma petição, que reuniu rapidamente quinze mil assinaturas, cujo objetivo era expulsar Mamadou Ba de Portugal devido às suas “declarações caluniosas” sobre o recém-falecido comando e por não se

sentir bem “em Portugal nem com a nossa cultura e valores”. Em maio de 2022, a petição contava já com 32100 assinaturas. No entanto, será de sublinhar que esta iniciativa suscitou uma resposta por parte do movimento antirracista que, sob o lema #MamadouBaFica, recolheu cerca de uma centena de depoimentos em vídeo e textos de solidariedade para com o ativista, vindos dos mais diversos campos da sociedade portuguesa (emcarneosso.com).

Ascenso Simões, um dos deputados do PS que havia votado contra o voto de pesar de Marcelino da Mata, a 19 de fevereiro, num artigo do jornal *Público* no qual procurou explicar a sua votação, advogou que o Padrão dos Descobrimentos – um “mamarracho” (Simões 19 Feb 2021) – deveria ter sido destruído no fim do Estado Novo. Ora, estas suas declarações, acompanhadas de variados comentários relativos a outras polémicas sobre a memória do fascismo e do colonialismo português no espaço público e nas narrativas oficiais, irão novamente exaltar os ânimos da direita política, particularmente do CDS-PP e do Chega. Cerca de duas semanas depois, a deputada não inscrita Joacine Katar Moreira, voltou a agitar as águas sobre a questão do Padrão dos Descobrimentos, ao partilhar na rede social *Twitter* uma fotografia do monumento a descolar, à semelhança de um foguetão.

Ainda no mesmo ano, a 8 de agosto, Lisboa acorda com uma pichagem no Padrão dos Descobrimentos. Nesta, podia-se ler “*sailing for monney [sic], humanity is drowning in a scarlet [sic] sea*”. Este gesto, no locus central do complexo memorialístico de Belém (Macdonald APUD Peralta 2017, 65), o coração da memória do Império – que sobrevive ainda hoje, apesar de não ter gerado a amplitude de debate que suscitou o gesto semelhante na estátua de Padre António Vieira, assinalou um desafio claro à narrativa lusotropical no espaço público. Sobre a pedra do monumento, tão evocativo do que se quer entender como a gesta heróica dos portugueses, as letras a escarlata e a mensagem, bem como o gesto desafiador, remetem-nos, uma vez mais, para as possibilidades de contestação da narrativa inscrita no espaço da cidade. Apesar de desligadas de um movimento de contestação social mais abrangente, estas letras sob a pedra foram de uma enorme força simbólica. O gesto, que desafiou a pedra, deve ser lido além da iniciativa individual da mão que o fez.

A autora deste ato terá sido uma jovem francesa, descoberta através das redes sociais. A limpeza da frase grafitada foi célere, tendo a Câmara Municipal de Lisboa reiterado que “todos os atos de vandalismo contra o património coletivo da cidade são inadmissíveis” (Lusa 10 Agt 2021). As reações à pichagem não tardaram em chegar. Dias depois, vozes da direita e da extrema-direita do espectro político português levantaram-se contra o “ataque a toda a nossa

história” (André Ventura – líder do partido de extrema-direita populista – para o SOL, 10 Agosto de 2021) e de “crimes contra o património” (Francisco Rodrigues dos Santos na *rentrée* do CDS, no ZAP 30 de Agosto de 2021). O CDS-PP considerou igualmente que seria necessário um reforço da videovigilância a circundar os “monumentos do património nacional, cultural, histórico ou urbano” devido a um suposto aumento dos ataques com motivações políticas aos mesmos (Lusa 13 Agt 2021).

Na realidade, o Padrão dos Descobrimentos, além de ícone paradigmático da mercantilização e turtistificação de Lisboa das “descobertas” e dos “navegadores”, tem sido um espaço alvo de uma permanente disputa simbólica e política. Por exemplo, em março de 2021, o partido de extrema-direita Chega escolheu o Padrão dos Descobrimentos como lugar para lançar a sua campanha autárquica à cidade de Lisboa: uma forma de ocupação deste espaço que o sacraliza, recuperando-o enquanto local de culto à nacionalidade portuguesa, que dizem querer proteger. Já em outubro de 2021, a extrema-direita agitou-se, organizando uma carta aberta contra a exibição da curta *O Princípio, o Meio, o Fim e o Infinito* (Pedro Coquenão) – que reflete criticamente sobre colonialismo e racismo – no Padrão dos Descobrimentos. Os subscritores da carta – no qual se contam figuras ligadas à direita radical como o presidente da associação Nova Portugalidade, o professor Manuel Canaveira e a deputada do PPM Aline Beuvink – consideraram que a exibição do filme no monumento representava um “insulto mesquinho à nossa História e aos nossos avós” e que “não é compatível com o Padrão dos Descobrimentos” (Sá 1 Out 2021).

Finalmente, chegamos ao ano de 2022. Este último ano em análise tem sido parco nos debates (pós) coloniais: o ano iniciou-se com eleições legislativas e, pouco depois, eclodiu a guerra na Ucrânia. Não obstante, importa mencionar que, ainda em janeiro, o grupo de extrema-direita Nova Portugalidade, numa ação que passou maioritariamente despercebida, colocou, por cima de placas toponímicas referentes a líderes da descolonização das colónias portuguesas (Amílcar Cabral, Agostinho Neto e Samora Machel), autocolantes de novas placas com nomes de “portugueses nascidos em África” ou que “se bateram por Portugal e pela sua expressão no mundo” (Nova Portugalidade 10 Jan 2022). Apesar da sua reduzida importância, esta ação de resignificação não deixa de ser simbólica do projeto da direita radical para a memória do colonialismo: apagar quem lhe resistiu e perpetuar uma narrativa historicamente falaciosa de um convívio interracial pacífico e cordial, pautado pela misigenação e pelas trocas culturais, interrompido apenas por uma minoria de supostos terroristas.

Este capítulo procurou ilustrar através dos exemplos das controvérsias e debates que tiveram como palco de Lisboa – a do projeto do “Museu da Descoberta”, da estátua de Padre António Vieira, dos brasões do jardim da Praça do Império ou das sucessivas utilizações do Padrão dos Descobrimentos – e que contestaram diretamente narrativas memoriais sobre o colonialismo português, como as disputas de poder entre dominantes e subalternos, ou entre a memória subalterna e a narrativa hegemónica, são forças vivas no espaço da cidade. Se, por um lado, persistem narrativas lusotropicais – e, em alguns casos, até racistas – no espaço público e no entendimento dos atores políticos a nível da cidade e do país sobre a história do colonialismo português, tem-se vindo a tornar evidente, ao longo dos últimos cinco anos, que o aparente consenso memorial estalou e que a memória das pessoas colonizadas e escravizadas não aceita mais ser eclipsada pelos mitos dos descobridores e bons colonizadores. Ao longo deste capítulo, traçou-se e sistematizou-se uma cronologia das disputas que caracterizaram este período de quebra do consenso: mostraram-se quais as narrativas memoriais hegemónicas do *establishment*, de que forma suscitaram respostas e permitiram a afirmação de novos sujeitos políticos e, ao mesmo tempo, destacou as reações conservadoras que necessariamente pulularam nestes anos de intensificação do debate antirracista e anticolonial. Lisboa, como texto urbano no qual lemos relações de poder, é uma arena de disputa entre memórias fortes e memórias fracas (Traverso 2020, 85), entre aqueles que são remetidos para as margens da história (Gramsci APUD Ciotta Neves 2012, 29) e aqueles que os querem manter nessa posição. Não obstante, procurou-se também demonstrar que a disputa simbólica e a iconoclastia deriva e é movida pelas desigualdades étnico-raciais, de classe e género: as configurações de poder que permitiram que colonizadores, eclavagistas e racistas fossem consagrados em pedestais de pedra são as mesmas que se estendem até aos nossos dias e brutalizam jovens negros. Regressando a Mignolo e Quijano, a colonialidade, que se perpetua desde a subjugação do continente americano até aos nossos dias, mantém vivo um padrão colonial de poder (Mignolo 2011, 8) que soma violências com base na raça, classe e género. É exatamente este padrão que continua a definir os formatos do racismo contemporâneo, da brutalidade policial e do preconceito contra os quais o movimento antirracista se agitou nestes anos. Por isso, a discussão sobre estátuas e monumentos é precisamente sobre o padrão de poder que persiste com a sua dominação também epistemológica e dos saberes e que continua a impor uma história branca, masculina e europeia, tão visível no espaço público das cidades.

Há que sublinhar, no entanto, que nem tudo foi incluído nesta resenha que aqui se traçou. Necessariamente, pela delimitação espacial criada, este capítulo focou-se particularmente nos debates sobre o espaço público da cidade de Lisboa, mencionando igualmente controvérsias sobre narrativas oficiais que tiveram repercursões nacionais, mas deixando de fora, naturalmente, episódios e dinâmicas de iconoclastia e contestação anticolonial e antirracista que se desenvolveram no Porto (onde em 2018 as palavras “tirem esta merda daqui” foram pintadas no monumento na Praça do Império) (JN 13 Jun 2018), Coimbra ou Santarém (onde uma estátua de Pedro Álvares Cabral foi pintada com a frase: “colonialismo é fascismo”) (Correio do Ribatejo 24 Jun 2019). A vertente museológica também ficou de fora desta cronologia, que não contemplou vários projetos expositivos e educativos que pensaram as questões coloniais e raciais que se desenvolveram, ao longo destes anos, no Padrão dos Descobrimentos (Peralta 2017, 109), no Museu de Arqueologia (Peralta 2017, 110), no Museu de Lisboa (Almeida Fernandes e Antunes 2019, 11), no MAAT (com a exposição *Interferências*, com curadoria de Alexandre Farto, Brito Guterres e Carla Cardoso que trouxe a arte urbana da periferia para um espaço cultural central da cidade), na Fundação Calouste Gulbenkian (Bideaud 2022, 51) ou no Museu Nacional de Etnologia (Sancho Querol 2022, 149).

No capítulo que se segue, na senda da discussão que se iniciou neste, procurar-se-á mostrar de que forma associações, instituições, ativistas e investigadores se têm organizado para inscrever no espaço público da cidade de Lisboa uma memória contra-hegemónica sobre o colonialismo português.

4 – Onde estamos nós? Formas alternativas de visitar e ler Lisboa

A cidade de Lisboa, mais do que nunca, encontra-se plenamente articulada nas dinâmicas de trocas da indústria global do turismo. Ao chegar a esta cidade, o turista-consumidor procurará adquirir um pacote de experiências, de passeios, de vistas que concretizem as suas próprias expectativas, alimentadas pelo circuito de comercialização turístico (Alonso González 2017, 282). Lisboa chega aos turistas pela *internet*, pelas agências de turismo, apresentando-se-lhes como um produto-modelo que, utilizado da forma correta, garante que o seu consumidor atinja determinadas experiências e sensações desde logo planeadas. Deste modo, à medida que Lisboa se procura individualizar e fazer valer a sua história e cultura – quer seja mitológica ou verdadeira – no mercado do turismo, acaba, simultaneamente, por contribuir para a sua própria homogeneização, integrando-se num cardápio de produtos à venda (Bélanger 2002, 73). Assim, a cidade real é abstraída do seu verdadeiro valor (a sua história, sua cultura ou até os seus habitantes) e é-lhe atribuído um valor simbólico, plenamente alinhado com narrativas oficiais de Estado sobre história, identidade e nação portuguesa. Por conseguinte, ao fazer trabalho de campo nos espaços mais turísticos da cidade (Padrão dos Descobrimentos, Mosteiro dos Jerónimos ou Praça do Império) importa que estejamos plenamente conscientes de que visitamos um espaço duplo: simultaneamente um espaço material e um espaço-abstração que é um produto a ser comprado por quem o frequenta.

Ao andarmos por Belém, deparamo-nos com inúmeros grupos de visitas guiadas que, atrás do seu guia, desfilam pelo Padrão dos Descobrimentos, pelo Mosteiro dos Jerónimos, pela Torre de Belém e pela Praça do Império,

ouvindo falar de caravelas, naus e navegadores que descobriram terras longínquas, uniram povos e abriram novos caminhos na ciência. Este espaço persiste sendo o mais turístico do país: sendo o Mosteiro dos Jerónimos o equipamento cultural mais visitado do país e o Museu Nacional de Arqueologia o museu português mais visitado em 2021 (Lusa 4 Fev 2022). Quando passamos algumas horas na rosa-dos-ventos que antecede o Padrão dos Descobrimentos, constataremos que por lá passam dezenas de visitas que, nos mais diversos idiomas, contam histórias sobre navegadores, descobertas e explorações marítimas, com praticamente nenhuma referência à escravatura ou aos aspetos mais tenebrosos do colonialismo português. Ouvimos um pai dizer ao filho que “daqui partiram os barcos que descobriram o mundo” e constatamos que a fila para ver as vistas do topo do Padrão é largamente maior do que a daqueles que querem ver as exposições no seu interior (que por diversas vezes contrariavam a lógica gloriosa do resto do espaço). Será de destacar, por exemplo, que, durante o decurso da investigação para este trabalho, aí esteve disponível a exposição *Visões do Império*, que convocava a fotografia como elemento da subalternização dos povos colonizados. No âmbito desta investigação procurou-se visitar, de forma livre e não sujeita a uma visita organizada, espaços como diferentes o Padrão dos Descobrimentos, o Mosteiros dos Jerónimos, a Torre de Belém, o Jardim Tropical e a Praça do Império. Deste modo, procurou-se observar o comportamento dos turistas, esmagadoramente estrangeiros, os percursos que faziam por estes espaços e as suas reações. Os resultados das observações foram maioritariamente unânimes: estes turistas demoram-se pouco tempo pelos espaços, tiram um grande número de fotografias e debruçam-se pouco sobre a história dos edifícios e dos espaços. Os que se inserem em visitas guiadas organizadas parecem segui-las obedientemente, colocando poucas ou nenhuma questão. Os bustos de africanos no Jardim Tropical pareciam passar igualmente consideravelmente despercebidos aos olhos desta grande massa turística.

Olhemos, então, ao turismo *mainstream* nesta zona. No site oficial do Turismo de Portugal, esta zona é caracterizada como sendo a personificação da “*age of the Discoveries and the country’s great maritime feats*”. Sobre este espaço, é ainda acrescentado: “*The Padrão dos Descobrimentos and Praça do Império complete the sensation of the grandeur of yesteryear of the Great Portuguese Empire*” (www.visitlisboa.com/pt-pt/locais/belem). Já a plataforma *GetYourGuide*, através da qual se podem marcar visitas guiadas a diversos pontos turísticos por todo o mundo, descreve a zona de Belém como “centro

do grande impulso de exploração da humanidade enquanto mergulha na rica história da ‘Era dos Descobrimentos’ de Portugal” (getyourguide.pt). Também o site turístico *GoLisbon*, que Elsa Peralta mencionou (Peralta 2017, 166), já atualizado em 2022, descreve Lisboa como:

“Lisbon is Europe’s second-oldest capital (after Athens), once home to the world’s greatest explorers, like Vasco da Gama, Magellan and Prince Henry the Navigator, becoming the first true world city, the capital of an empire spreading over all continents – from South America (Brazil) to Asia (Macao, China; Goa, India). The former launch pad for many of the world’s greatest voyages is now where modern travelers discover...” (GoLisbon 2022)

O cúmulo deste fenómeno de fetichização absoluta da narrativa épica sobre a expansão portuguesa são talvez as visitas de “*Caravel on wheels*”, um autocarro em forma de caravela através do qual as e os turistas são levados a conhecer a antiga cidade dos navegadores. Neste contexto, faz sentido resgatar novamente a obra *Lisboa e a Memória do Império* de Elsa Peralta. Nesta, a antropóloga procurou atestar o aprofundamento, desde a Expo ‘98, desta lógica de mercantilização de Lisboa através da história imperial e dos “descobrimentos”. Usando os exemplos da campanha *Portugal: Europe’s West Cost* – no âmbito da assinatura do Tratado de Lisboa em 2007 – e da proposta de criação de uma “Marca Lisboa” – na senda da apresentação da Carta Estratégica de Lisboa em 2010 –, Peralta revela como, nas últimas décadas, a criação de um “*branding* nacional” e de uma marca turística têm estado profundamente interligadas com a história imperial, hoje transformada numa empresa benigna, multicultural e que atesta o espírito empreendedor dos portugueses (Peralta 2017, 162). Ora, neste livro, procurou-se, entre outras coisas, refletir sobre as dinâmicas de fetichização de uma cidade que, através da indústria do consumo turístico, aliam o Estado ao mercado para promover e vender narrativas hegemónicas sobre o espaço em questão (Mitchell 2003, 450). Neste processo, opera-se uma obnubilação das memórias que não servem os caprichos do mercado, que contrariam esta narrativa – uma “aniquilação simbólica” daquelas cujas histórias não se enquadram nos quadros da memória dominante (Dwyer e Alderman 2008, 169).

Ao mesmo tempo, a cidade é vendida através de uma abstração de si mesma: esta é despojada das suas qualidades, da vida e dos espaços de sociabilidade da sua população e é vendida mediante a sua capacidade de oferecer uma experiência autêntica e única (Alonso González 2017, 281-282). Sharon

Zukin reflete sobre a “destruição criativa” do capitalismo, processo mediante o qual a indústria e a habitação são destruídas e as pessoas são empobrecidas de modo a responder aos caprichos do mercado e gerando verdadeiras “paisagens do poder económico” (Zukin 1991, 4), nas quais se lêem relações de classe. No caso de Lisboa, como já vimos, deparamo-nos com a realidade de uma especulação imobiliária derivada do turismo selvagem que tem vindo a usurpar o centro da cidade das populações, transformando-o numa miríade de hotéis, hostels e visitas guiadas. Ao mesmo tempo, esta transformação da cidade em mercadoria opera-se através da exaltação da suposta ligação secular ao mar e a povos de todo o mundo – uma “interculturalidade comerciável” (Peralta 2017, 170) e do património relacionado com a expansão marítima portuguesa, bem como alimentando mitos sobre navegadores e uma globalização pioneira.

Como explicam Dwyer e Alderman, as memórias na cidade funcionam de forma semelhante ao processo geológico de sedimentação, com várias camadas com diferentes densidades que se sobrepõem num processo de “*symbolic accretion*” (Dwyer e Alderman 2008, 169). Os autores sugerem-nos que pensemos as paisagens memoriais como arenas ou palcos que podem receber uma enorme diversidade de performances que interagem, transformam ou solidificam o seu significado (Dwyer e Alderman 2008, 172). Assim, se muitas destas visitas guiadas contribuem para solidificar narrativas oficiais e para sedimentar uma camada de significado, podemos igualmente identificar atos que, adicionando novas camadas de significação, contrariam aquelas que vieram antes de si. Fazer uma pichagem numa estátua é adicionar-lhe mais uma camada de significado, tal como organizar em torno da mesma uma visita guiada que contrarie a narrativa que a mesma pretende veicular.

Muito poderia ser desenvolvido sobre este assunto. No entanto, o foco deste capítulo é mostrar como, nos últimos anos, na cidade de Lisboa, se têm desenvolvido projetos cujo objetivo é inscrever uma contramemória do colonialismo português no espaço público. Se a cidade é um palimpsesto, um texto com diversas camadas – compostas por memórias fortes e memórias fracas, memórias oficiais e sancionadas e memórias subalternas, por monumentos e memoriais e ações performáticas que lhes adicionam significado –, estas iniciativas de que falaremos têm-lhe adicionando novas camadas de significado, num processo constante de negociação de espaços e de disputas de poder.

Deste modo, este capítulo dividir-se-á em três secções: em primeiro lugar, debruçar-nos-emos sobre os projetos de visitas guiadas alternativas que visam a história das pessoas colonizadas e escravizadas e a sua resistência no contexto

de Lisboa; em segundo lugar, iremos debater as iniciativas pela inserção de memoriais e toponímia relativa a esta temática; finalmente, iremos olhar para o mapeamento como ferramenta política e que possibilidades pode abrir para a memória (pós) colonial em Lisboa.

4.1 – Visitar Lisboa para lá da “descoberta”: visitas guiadas à Lisboa escravagista e colonial

Para lá das visitas que contam histórias gloriosas sobre a expansão portuguesa ou que ignoraram a pluralidade étnico-racial e cultural da história portuguesa, nos últimos anos, surgiram projetos que procuraram proporcionar formas alternativas de conhecer a capital portuguesa, pondo a descoberto a história silenciosa e silenciada que habita as suas ruas. No decurso da investigação feita no âmbito deste livro, realizaram-se diversas entrevistas e visitas guiadas com ativistas e investigadores envolvidos com a organização destes programas turísticos alternativos. Nesta secção, debruçar-nos-emos sobre o seu trabalho.

Antes de mais, convém explicar que existem em diversas cidades europeias projetos de *tours* alternativas que visam a história do colonialismo e das pessoas racializadas e que serviram de fonte de inspiração para alguns dos projetos que surgiram em Lisboa. Em Paris, existe, desde 1998, uma *Black Paris Tour* que oferece aos visitantes da capital francesa visitas alternativas que versam a história da população negra e afroamericana, particularmente de muitos exilados que saíram dos Estados Unidos à procura de melhores condições de vida.

Em Londres, a organização *Black History Walks* organiza, desde 2007, doze visitas guiadas que incluem diversos bairros históricos, monumentos e museus da cidade e que visam desocultar a história africana e caribenha e a violência colonial e racista contra estas pessoas. Além disto, a organização tem colocado placas toponímicas azuis em diversos pontos da cidade de modo a inserir a história negra da cidade no espaço público e a contrariar a subrepresentação histórica destas pessoas no espaço público. Os próprios explicam a iniciativa dizendo que: “*Not satisfied with showcasing our history, we are making history by physically embedding African/Caribbean stories into our streets*” (blackhistorywalks.co.uk).

A plataforma *Black Heritage Tours* opera em Nova Iorque, Amsterdão e Bruxelas. A criadora destas visitas, que se iniciaram em 2013 na capital holandesa, envolvida em debates pós-coloniais, decidiu iniciar este projeto pois encontrou um vazio de “*positive narratives about the presence and contributions of the African Diaspora in the Netherlands*” (www.blackheritagetours.com).

Em 2016, estas tours, particularmente focadas na história escondida da violência colonial e da escravatura, expandiram-se também a Bruxelas e a Nova Iorque. Estes são apenas alguns exemplos, aos quais se poderiam juntar as cidades de Berlim, Oakland, Charleston ou Austin. No entanto, será aqui de destacar que diversas das supracitadas visitas cobram já preços consideravelmente altos de entrada, forçando-nos, uma vez mais, a refletir sobre as possibilidades de comercialização destas memórias. Ao mesmo tempo, poderemos interrogar-nos se serão, de facto, disruptivas as memórias do passado colonial ou escravagistas que apenas as classes mais altas podem consumir.

Em Lisboa, esta investigação debruçou-se sobre as quatro visitas guiadas – e as respetivas instituições ou associações e seus ativistas e investigadores – que revelam a história das pessoas africanas e racializadas, particularmente da violência do colonialismo e da escravatura.

A Associação Batoto Yetu, fundada em 1996 e particularmente focada na divulgação e valorização da cultura africana junto dos mais jovens, tem como grande objetivo o fortalecimento da “auto-estima” da comunidade africana em Portugal face à sua própria cultura (Lino Neves 2022, 48). Esta tem sido pioneira nos projetos de visitas guiadas, mapeamentos e memorialização da Lisboa negra. José Lino Neves, fundador da Batoto Yetu, em várias conversas realizadas no âmbito desta investigação, explicou que a ideia das visitas guiadas, que hoje decorrem com frequência tanto em Lisboa como na zona do Sado, surgiu em 2014. Nesse ano, a Associação trabalhava no projeto Fado Dançado, no decurso do qual se procurou desocultar as raízes africanas do fado. Nesse contexto, descobriram muito sobre os sítios e as formas como viviam e de onde vinham as pessoas escravizadas na cidade de Lisboa. Deste modo, em 2016 começaram a organizar visitas guiadas à Lisboa africana, contando com o apoio e participação da historiadora Isabel Castro Henriques.

Em parceria com a historiadora, organizaram vários percursos para visitas guiadas, que se encontram descritos na obra *Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana* da mesma autora. Nesta, destacam-se quatro percursos distintos: um primeiro pela zona Ribeirinha (focado no comércio e lazer); um segundo pelas colinas da cidade (focado no quotidiano da Lisboa colonial); um terceiro pelo antigo Bairro do Mocambo, atualmente Madragoa; e um quarto mais ligado à contemporaneidade, que passa por zonas como o Bairro das Colónias, Belém e os bairros periféricos (Castro Henriques 2019, 9). Através destes percursos que foram traçados pela historiadora e do seu auxílio científico, a Batoto Yetu organiza excursões de grupo e privadas por todos estes espaços, tendo recentemente incluindo igualmente paragens em Oeiras e Loures, onde se encontrou

um esqueleto de origem africana. Como explicou José Lino, numa entrevista digital realizada em março de 2022, estes percursos pretendem chamar a atenção para a história das pessoas africanas e não tanto denunciar nomes e espaços ligados ao colonialismo. O seu objetivo é o de desocultar o que não tem lugar no espaço público e não tanto o de contestar as narrativas que já ocupam o espaço público. De acordo com José Lino, a maioria dos participantes nestas visitas não são portugueses, mas turistas estrangeiros. Mais recentemente, igualmente com base numa obra de Isabel Castro Henriques – *Os pretos do Sado* –, a Associação começou a organizar excursões, intituladas de “Caminhada Espiritual – Ilha dos Negros” – que têm como objetivo contar a história silenciosa da presença de pessoas africanas escravizadas na zona de Alcácer do Sal, particularmente a partir do século XV e até ao XVIII, que trabalhavam maioritariamente na agricultura e cuja presença física desapareceu (Castro Henriques 2020, 65). Será de sublinhar que este segundo programa de visitas é maioritariamente frequentado por pessoas que residem em Portugal. Para José Lino, estas visitas representam uma continuação do trabalho cultural realizado pela Associação, sendo uma forma central de sensibilização para a cultura africana, mostrando que “não é preciso ir a África, há história africana cá em Portugal”, como disse o próprio em entrevista. Na visita realizada no âmbito desta investigação à zona de Alcácer do Sal, foi possível verificar que o público que nela participou era esmagadoramente português e com grande vontade de debater e colocar questões, com destaque para uma grande quantidade de jovens estudantes ligados às atividades culturais e artísticas promovidos pela Batoto Yetu. Não deixa, no entanto, de ser interessante constatar que, mesmo neste ambiente que, à partida, se julga antirracista e um espaço de igualdade e tolerância, um participante se queixou da dificuldade de ser um homem branco em tempos em que tudo parecia ser racismo e sexismo.

Naky Gaglo, originalmente do Togo, veio viver para Portugal em 2014. No âmbito do trabalho feito com Naky, que havia já começado num trabalho anterior a esta investigação, foram realizadas duas entrevistas e uma visita guiada. Em Lisboa, Naky fundou a *African Lisbon Tour*, após constatar que a história do colonialismo português e da escravatura estava ausente do espaço público e da consciência das pessoas (Dias Real Mar 2021) e que os africanos estavam altamente subrepresentados em todas as esferas da sociedade portuguesa (Stephens 5 Fev 2020), apesar de constituírem uma percentagem considerável da população. Esta visita, percorrida maioritariamente por turistas estrangeiros, como explicou o próprio em entrevista no âmbito desta investigação, mostra que precisamente nos espaços mais turísticos da cidade de

Lisboa – como o Terreiro do Paço, Rua Augusta, Largo de S. Domingos ou Miradouro de Santa Catarina – se esconde uma história silenciosa das pessoas africanas escravizadas, que, durante os séculos XV a XVIII, compunham uma percentagem substancial da cidade. Durante a visita, que começa com a distribuição de materiais de apoio – maioritariamente mapas do percurso – e com uma introdução histórica sobre o colonialismo português e o tráfico de pessoas escravizadas, a ausência de vestígios materiais nos espaços visitados é colmatada por documentação – na sua maioria textos historiográficos e legislação que atesta a realidade do racismo e da escravatura –, imagens e leitura de textos em voz alta pelos participantes. O percurso escolhido, visando algumas das zonas mais turísticas da cidade, não deixa de passar pela estátua de Padre António Vieira, em frente à qual o guia insta os visitantes a tentarem adivinhar o ano de construção da mesma. Na visita realizada a 3 de abril, quando foi revelado o ano, os e as visitantes – que sugeriram datas muito anteriores – ficam chocados, servindo este momento para atestar a continuidade das narrativas racistas e imperiais no presente. Na sua maioria provenientes dos EUA, os visitantes com quem partilhei esta experiência procuraram traçar paralelismos entre os debates relacionados com a brutalidade policial no seu país e a realidade da memória persistente do colonialismo na cidade de Lisboa. Deste modo, a *African Lisbon Tour*, já há vários anos em funcionamento, é um projeto que tem contribuído para a inscrição, embora efémera, de uma memória subalterna e antirracista na cidade. Estas visitas têm tido considerável sucesso, realizando-se várias vezes por mês, com peças noticiosas feitas sobre a mesma e com uma parceria realizada com o Teatro Nacional D. Maria II.

A *Lisbon Walker* é uma empresa que, desde 2005, proporciona visitas guiadas a pé por Lisboa aos seus clientes, oferecendo um leque muito diverso de temas: desde Lisboa dos espíões, à visita da Lisboa da presença africana ou judia. A empresa, deste modo, não se dedica somente ao estudo das memórias silenciadas e pertencentes a grupos historicamente marginalizados mas, na verdade, disponibiliza um vasto cardápio de visitas através das quais é possível ler diferentes paisagens memoriais da cidade. Podemos também olhar para estas visitas como produtos de um catálogo de experiência que o turista-consumidor pode adquirir? Será aqui de destacar que, por razões temporais e económicas, não foi possível realizar nenhuma destas visitas. Numa entrevista feita no âmbito desta investigação, em março de 2022 em formato presencial, José Antunes, um dos guias desta empresa e responsável pela feitura dos guiões das mesmas, explicou que as visitas relacionadas com a presença africana surgiram por volta de 2010, a pedido de académicos e investigadores, mas que hoje

têm um público mais genérico. O projeto *Lisbon Walker* recebe muitos turistas estrangeiros mas, igualmente, público escolar e, por isso, para os seus criadores, fez sentido que estas visitas pudessem colmatar a ausência das referências às pessoas negras e judias nos currículos escolares. O próprio José Antunes explicou que o objetivo destas visitas é essencialmente educativo, tendo como objetivo explicar a quem as faz que, por um lado, as pessoas racializadas tiveram uma importância muito maior do que a que se pensa na história da cidade e, ao mesmo tempo, que a economia portuguesa estava baseada no tráfico de pessoas escravizadas – muitas vezes retratadas nos currículos escolares como apenas mais um produto – e que ainda há traços silenciosos dessa dependência da economia escravagista na cidade. As suas visitas guiadas pela presença africana têm paragens quase sempre obrigatórias: Chafariz D’El Rey, Rossio, Graça, Bairro do Mocambo e frente Ribeirinha. Como o guia explica, as suas visitas focam-se particularmente no centro histórico da cidade, evitando os bairros sociais, considerando errado fomentar um turismo da pobreza. Neste sentido, a *Lisbon Walker* procura encetar parcerias com associações como a Batoto Yetu, de modo a evitar falar pelas pessoas racializadas e passando-lhes o testemunho para contar as próprias experiências. Nas suas visitas, José Antunes revelou igualmente que, ao levar turistas estrangeiros a ver a estátua de Padre António Vieira ou até o próprio Padrão dos Descobrimentos, é frequente ter reações negativas por partes destes, que se chocam com estas representações imperiais que persistem.

Finalmente, também o Museu de Lisboa organiza, desde 2018, visitas guiadas que pretendem desocultar os lugares invisíveis da escravatura. Numa entrevista no âmbito desta investigação, os investigadores do Museu Ana Paula Antunes, Ana Margarida Campos e David Felismino explicaram que o projeto que acabou por constituir estas visitas iniciou-se em 2017, a propósito da indicação de Lisboa como Capital Iberoamericana da Cultura. Nesse ano, o Grupo de Estudos Olisiponenses começou a averiguar o legado da escravatura em vários museus da cidade, o que envolveu estes investigadores no tema. Na realidade, a maioria dos museus rapidamente acabou por deixar cair este projeto, mantendo-se apenas o Museu de Lisboa e o Padrão dos Descobrimentos com projetos relacionados com temáticas pós-coloniais e antirracistas.

Finalmente, também o Museu de Lisboa organiza, desde 2018, visitas guiadas que pretendem desocultar os lugares invisíveis da escravatura. Numa entrevista no âmbito desta investigação, os investigadores do Museu Ana Paula Antunes, Ana Margarida Campos e David Felismino explicaram que o projeto que acabou por constituir estas visitas iniciou-se em 2017, a propósito da

indicação de Lisboa como Capital Iberoamericana da Cultura. Nesse ano, o Grupo de Estudos Orlisiponenses começou a averiguar o legado da escravatura em vários museus da cidade, o que envolveu estes investigadores no tema. Na realidade, a maioria dos museus rapidamente acabou por deixar cair este projeto, mantendo-se apenas o Museu de Lisboa e o Padrão dos Descobrimentos com projetos relacionados com temáticas pós-coloniais e antirracistas.

Nesta senda, em 2018, o Museu de Lisboa, através da célebre maquete que tem em exposição, começou a mapear lugares relacionados com a escravatura e a traçar percursos para visitas guiadas, que levassem a história para fora das quatro paredes do museu, como explicaram os investigadores. Este mapeamento começou com vinte e três lugares e conta hoje com mais de cem. Desde 2018, já foram feitas várias visitas, particularmente para públicos nacionais. No âmbito do tema dos lugares invisíveis da escravatura, o Museu organizou já três percursos diferentes, sendo que o terceiro ainda não havia sido estreado, aquando da entrevista realizada em março de 2022 no jardim do próprio museu. O primeiro, Destino Lisboa, inicia-se no Torreão Poente do Museu de Lisboa e termina no Largo de S. Domingos, passando pela zona Ribeirinha, e centra-se particularmente na chegada das pessoas escravizadas a Lisboa e no seu quotidiano. O segundo, Viver Lisboa, inicia-se no Largo de Santos e termina na Avenida 24 de Julho e centra-se particularmente no Bairro do Mocambo, refletindo sobre a presença africana e os seus quotidianos naquele bairro até meados do século XIX. O terceiro, Liberdade Lisboa, inicia-se na Praça D. Luís I e termina no Torreão Poente do Museu de Lisboa e centra-se particularmente na história do abolicionismo. No dia 24 de abril de 2022, no âmbito desta investigação, percorri o percurso Viver Lisboa, o segundo realizado pelo Museu de Lisboa. Durante esta visita, as investigadoras Ana Paula Antunes e Ana Margarida Campos guiaram um público quase totalmente português pela história do Bairro do Mocambo, adicionando-lhe referências relativas aos avanços das fronteiras da cidade de Lisboa e colmatando a ausência de vestígios materiais deste bairro com recurso a ilustrações do quotidiano de pessoas negras na cidade e mapas anteriores ao terramoto de 1755.

Como indicaram os investigadores, estas visitas têm como objetivo contar uma história factual de Lisboa e de quem a construiu, dando visibilidade às suas marcas. Por isso, em paralelo aos percursos, criaram também projetos de mediação educativa e cultural. Neste âmbito, procurando dar visibilidade às peças relacionadas com a história negra de Lisboa, em 2017, o Museu organizou um catálogo a destacar estas peças. Em 2019, o Museu de Lisboa inaugurou a exposição “Lisboa Plural”, que, seguindo a senda iniciada em 2017,

versava sobre a diversidade cultural da cidade durante vários séculos. As visitas e percursos, acompanhadas de documentação e explicações concisas, continuam em construção e aprofundamento.

Embora não seja na cidade de Lisboa, o Roteiro da Presença Negra na Cidade de Setúbal é um exemplo de uma iniciativa relativamente recente que interessa à reflexão que aqui se quer traçar. Esta iniciativa, lançada pelo Instituto Politécnico de Setúbal, procura pôr em evidência, como se pode ler no folheto informativo do mesmo, as origens étnico-raciais plurais da população portuguesa, o papel de Setúbal no comércio de pessoas escravizadas, o processo de desumanização das pessoas negras e a riqueza da cultura dos mesmos (Alcântara *et al* 2019, 1). Este roteiro educativo antirracista apresenta-se como uma “contranarrativa às continuidades coloniais na memória sobre a cidade e a ancestralidade dos setubalenses de hoje” (Alcântara *et al* 2019, 68). Tentando contrariar as narrativas lusotrópicas dos manuais escolares, esta iniciativa consiste numa “aula-passeio” (Freinet APUD Alcântara *et al* 2019, 81), que usa a educação informal como ferramenta de descoberta da diversidade e forma de fomentar a tolerância e o combate ao racismo. A socióloga e ativista antirracista Cristina Roldão, uma das investigadoras que deu forma a este projeto, numa entrevista dada no contexto desta investigação, em formato digital, em março de 2022, explicou que o público destas visitas tem sido maioritariamente escolar mas que esperam que, no futuro, possa alcançar outros públicos também, através da integração das visitas na oferta cultural da Câmara Municipal de Setúbal. A socióloga frisou igualmente que, apesar da educação antirracista que promovem não resolver tudo, contribui de forma muito relevante para pôr em evidência a normalização quotidiana do horror da escravatura.

Numa cidade, nunca somos meros espetadores: somos sempre parte do espetáculo memorial e político que se desenvolve quotidianamente no palco urbano (Lynch 1990, 2). Os corpos transformam as cidades e são transformados por elas, os gestos performáticos adicionam camadas de significado: as manifestações, as pichagens, as marchas, os festejos, mas também as visitas guiadas. Apesar de efémeros, os gestos tornam-se parte deste palimpsesto que é necessariamente político e sempre em construção. Estas visitas que aqui procurámos debater representam formas alternativas de visitar a cidade mas igualmente diferentes maneiras de ler o texto urbano, colocando a descoberto relações de poder desiguais e adicionando-lhes novas leituras de resistência quotidiana.

Não obstante, na sua maioria, as visitas são igualmente produtos que estão à venda, mercadorias comercializáveis num circuito de turismo que, embora alternativo, não é imune às dinâmicas capitalistas. Reconhecendo o

seu potencial subversivo e de transformação política, não deixa de ser importante refletir sobre a inserção destas formas patrimoniais no que Alonso chama de capitalismo supermoderno. Tal como Bendix explica e como já foi referido no primeiro capítulo, o capitalismo é capaz de vender praticamente tudo, destacando a autora que as experiências turísticas passíveis de ser transformadas em mercadorias não se cingem aos pacotes *mainstream*. As dinâmicas de comodificação das cidades criaram as experiências “*off the beaten track*”, que procuram satisfazer a demanda por experiências verdadeiras, independentes e irreverentes daqueles que já não reconhecem autenticidade no turismo dito de massas (Bendix 2002, 476). A ideia de que existe um turista-consumidor (Alonso 2017, 282) não se cinge meramente às experiências de turismo mais óbvias – como visitar a Torre de Belém ou fazer uma visita num autocarro de dois andares *hop on hop off* –, mas também àquelas que são vendidas como uma alternativa à indústria de turismo desenfreado. O capitalismo consegue até vender alternativas a si mesmo. Novamente, podemos questionarmo-nos sobre o potencial subversivo que pode ainda conservar uma visita a Paris africana que custa mais de uma centena de euros, como é o caso daquela referida no início desta secção. Poderá uma visita que, apesar de procurar desonubilar uma memória subalternizada e politicamente com potencial transformador, apenas pode ser consumida por uma classe média alta – nacional e estrangeira – ainda conservar potencial transformador?

Deste modo, recuperamos as pertinentes reflexões de Pablo Alonso sobre “antripatrimónio”. Na fase de capitalismo supermoderno que vivemos (Alonso González 2017, 287), a máquina patrimonial tornou-se num dispositivo que opera totalmente no sentido da produção de lucros económicos, num processo de “abstração real” (Alonso 2017, 281) que autonomiza as qualidades abstratas dos espaços das relações sociais em que inseriram previamente. A máquina patrimonial, empacotando experiências em pacotes vendáveis e aparentemente únicos, destrói espaços, relações sociais e comunidades. Neste contexto, urge que nos questionemos acerca de que práticas de património, de facto, valem a pena promover. Voltaremos a esta questão no fim deste capítulo.

4.2 – Inscrever a história na pedra: toponímia, memoriais e estatuária

Stolpersteine, ou pedras nas quais se tropeça, são pequenos blocos de pedra com uma placa de bronze no topo que, por toda a Alemanha, e em outros países invadidos pelos exércitos nazis, despontam dos passeios, indicando os nomes

das vítimas da perseguição nacional-socialista que ali tinham vivido (Arfuch 2021, 41). O *flâneur* não pode evitar tropeçar, literalmente, na herança difícil (MacDonald 2009, 1) da cidade, na memória dos que foram silenciados por via da perseguição política e racial e da derradeira eliminação física. Durante a década de 1980, na Alemanha, a memória da perseguição do Holocausto e a culpa coletiva sentida pelo genocídio levado a cabo pelo regime nazi ganharam força e motivaram a geração mais jovem a procurar formas de memorialização e de monumentalização do espaço público alternativas. Contrariamente a outros países cuja população havia sido perseguida e assassinada pela brutalidade dos exércitos alemães e, mais tarde, construiu monumentos às suas vítimas, na Alemanha, os memoriais que esta geração da década de 1980 pretendia erguer eram necessariamente construídos do ponto de vista do perpetrador que procura lembrar a vítima, o que criou uma quebra no código memorial convencional (Young 1992, 271). Neste contexto, surge o que conhecemos hoje como “*countermonuments*” (Young 1992; Lupu 2003; Arfuch 2021) ou antimonumentos: lugares dolorosos e que desafiam e contestam a própria conceção de monumento (Lupu 2003, 132), abertos à reflexão e ao diálogo e que instam os corpos a envolver-se na própria dinâmica memorial (Arfuch 2021, 42).

Nas décadas seguintes, em vários países, começaram a surgir espaços memoriais – regra geral, que procuravam relembrar e homenagear vítimas de perseguição política – passíveis de se classificar como antimonumentos. O Monumento às Vítimas do Terrorismo de Estado, construído em 2007 na Argentina, como forma de imortalizar em pedra os nomes dos assassinados e desaparecidos pela Ditadura Militar, apresenta-se igualmente como um antimonumento: um espaço construído pelo Estado argentino no período do pós Ditadura, que se impõe no espaço público, reivindicando um lugar de destaque para esta memória no corpo social, da mesma forma que o trauma se impõe na vida dos sobreviventes (Taylor 2003, 55). Também em Portugal existem exemplos de antimonumentos que desafiam a lógica memorial glorificadora. Em 1997, num clima de grande controvérsia, é inaugurada a escultura Monumento ao 25 de Abril de João Cutileiro, no alto do Parque Eduardo VII. Esta escultura, um amontoado de pedras no qual se distingue claramente uma forma fálica da qual jorra água, apresenta-se como um antimonumento que, instalado num local de grande simbolismo arquitetónico fascista, procura representar a Revolução do 25 de Abril sem recorrer às “estratégias retóricas da escultórica salazarista” (Baptista 2015, 174). Ao mesmo tempo, este monumento fálico incita a uma reflexão sobre as possibilidades de representar a Revolução: a desorganização dos blocos utilizados na estrutura pensa o momento revolucionário como o

“derrubar de algo previamente existente e organicamente estruturado”, necessariamente indeterminado e em irrupção (Baptista 2015, 175). Não obstante, não deixa de ser interessante constatar que o seu simbolismo falocêntrico revela uma imagem da Revolução que, mesmo colocando tudo o resto em desordem, persiste sendo masculina.

A reivindicação de memorialização da violência infligida às pessoas africanas colonizadas no espaço das cidades europeias, pode ser igualmente pensada como uma luta pela criação de antimemoriais que, à semelhança daqueles que já discutimos e que forçam os estados a lidar com as suas responsabilidades em períodos ditatoriais, se insurgem como marca do legado histórico da escravatura e do colonialismo de que as sociedades europeias são ainda herdeiras. Se o Estado alemão procurou apontar a si próprio como perpetrador da violência genocida de modo a encetar um processo catártico e de combate ao esquecimento, também os estados europeus envolvidos no tráfico de pessoas escravizadas podem seguir o mesmo caminho.

Em 2017, o Orçamento Participativo da cidade de Lisboa, como já foi referido, teve como vencedor o projeto da Djass para um Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas. O memorial, sem data pública prevista para a concretização apesar da vontade expressa dos e das lisboetas que votaram para que se realizasse, propõe-se a ser um elemento verdadeiramente transformador da paisagem memorial lisboeta. Este projeto de um verdadeiro antimonumento propunha-se a ocupar a Ribeira das Naus, espaço charneira da entrada de pessoas escravizadas em Lisboa. Hoje, a zona em questão é também altamente turística, afigurando-se este monumento como duplamente desafiante, pondo em causa simultaneamente as narrativas sobre o passado e impondo o desconfortável passado da escravatura num espaço turistificado, mercantilizado e vendido como politicamente neutro. Tal como o Monumento de Cutileiro representou uma provocação à estética totalitária do Parque Eduardo VII, recusando a própria ideia clássica de monumento (Baptista 2015, 175), também este Memorial provoca e desafia os significados imperiais e lusotropicalistas dos espaços que o rodeiam. O memorial, simultaneamente, impõe mais uma camada de significado ao palimpsesto lisboeta, integrando no coração da cidade uma representação material da história silenciosa e silenciada das pessoas escravizadas, desembocando essa violência na do racismo quotidiano contemporâneo. Ao mesmo tempo, o espaço do memorial pretende precisamente convidar os transeuntes a completá-lo com o seu corpo, instando a que deambulem entre as representações da cana de açúcar e contendo um anfiteatro que pode ser utilizado para os mais

diferentes eventos ou como simples ponto de encontro. No site do memorial, este é descrito como “uma experiência entre o sagrado, o contemplativo, e o banal quotidiano” e é explicado que “entre os pés de cana há intervalos regulares, convite à caminhada e à reflexão” (Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas Lisboa 2019, (www.memorialescravatura.com)).

A Associação Batoto Yetu, nos primeiros meses do ano de 2022, apesar de contar com o apoio da Câmara Municipal de Lisboa, no âmbito do programa BIP-ZIP, lançou uma angariação de fundos com o objetivo de colocar vinte placas toponímicas relativas à presença africana em Lisboa, um busto e uma placa em homenagem a Pai Paulino – homem negro, músico, toureiro, figura conhecida na cidade de Lisboa no século XIX e defensor dos direitos das e dos africanos – e ainda uma estátua, a colocar na Rua do Poço dos Negros, que celebra a presença africana na cidade e as suas manifestações culturais. As placas toponímicas, procurando assinalar locais relevantes para a história africana da cidade, serão colocadas em espaços como o Largo de S. Domingos, Paróquia dos Mártires, Praça do Rossio, Terreiro do Paço, Largo do Pelourinho Velho, Campo das Cebolas e Chafariz D’El Rei. Em abril deste ano, José Lino Neves, em entrevista à RTP África sobre este tema, destaca a ausência da história das pessoas negras nos currículos escolares portugueses e considera fundamental dar a conhecer estas histórias às gerações mais novas, sendo os livros e as placas duas ferramentas para o fazer (RTP 18 Abr 2022).

Estas placas que, tudo indica, começarão brevemente a surgir em Lisboa, acrescentam igualmente uma nova camada de significado à cidade, sobrepondo à pedra dos monumentos, da toponímia, das estátuas e das ruas, a memória subalterna das pessoas africanas e escravizadas e das suas vivências quotidianas. Face à ausência de vestígios materiais desta abundante presença negra e africana na cidade, estas placas surgem como forma de a colmatar, interpe-lando o transeunte com informação outrora silenciosa da história da cidade. Estas placas são, à semelhança das *Stolpersteine*, uma forma de fazer tropeçar em memórias incómodas e que questionam a forma de pensar o espaço público e de combater uma pretensa neutralidade do mesmo, apontando para o seu caráter sempre político e cuja ocupação é persistentemente desigual.

Como já vimos em capítulos anteriores, Antonio Gramsci considerou que a cultura é a forma como a classe é vivida, a lente através da qual se percebe o lugar de cada um no mundo (Crehan 2002, 71-73). Nesta senda, o autor procurou estudar a cultura dos subalternos como ferramenta capaz de construir narrativas sobre o mundo que desafiassem as narrativas hegemónicas. Assim, as classes subalternas, cronicamente relegadas às margens da história,

dotadas de conhecimento da sua própria história e da consciência do potencial transformador da sua resistência e luta, poderiam passar a conceber-se como uma força histórica (Crehan 2002, 100). Deste modo, podemos recorrer, uma vez mais, a uma perspectiva gramsciana para pensar a importância da inscrição da memória das pessoas racializadas na cidade de Lisboa. Dando a conhecer o quotidiano, as resistências e a história das pessoas negras escravizadas, estas placas, estátuas e memoriais permitem que as gerações mais jovens de pessoas racializadas, ainda hoje vítimas de racismo, se possam conhecer a si próprias e ao potencial transformador da sua luta ao longo dos séculos. Compreender as formas como se desenvolviam os quotidianos sob a escravatura e como operavam as formas de resistência do dia-a-dia, contribui simultaneamente para desocultar as vivências de uma classe e para compreender a sempre presente violência do racismo. Esta narrativa subalterna tem um potencial transformador e com capacidade de desafiar verdadeiramente as narrativas hegemónicas sobre lusotropicalismo, bons colonizadores e convivência multicultural veiculadas um pouco por todos os espaços da cidade e pela história oficial neles inscrita. A memória continua a ser um caminho para a emancipação política.

4.3 – Mapear e contramapear: desafiar a espacialização do poder

Um objeto através do qual pensamos a nossa relação com o espaço é o mapa. Por isso, urge que questionemos os mapas com os quais lidamos: quem está aqui? quem não está aqui? quem tem o poder de fazer um mapa? para quê e a quem serve um mapa?

Ao longo das décadas, muitas e muitos autores, ativistas e associações procuraram desvendar as relações de poder que levam à criação de mapas, à delimitação de espaços de influência e ao mapeamento de territórios colonizados e conquistados. Ao mesmo tempo, outros tantos têm igualmente trabalhado em projetos de mapeamentos alternativos – ou contramapeamentos – que contribuíram para desocultar territorialidades de resistência e subalternidade.

Os mapas são sempre representações ideológicas e políticas: cartografar é parte inerente de um projeto de poder que visa a apropriação imperial ou capitalista de um espaço (Risler e Ares 2013, 8). Apesar de serem tantas vezes aceites como representações fidedignas da realidade, os mapas são ficções através da qual se criam identidades, fronteiras, memórias ou grupos espacialmente localizados. O território é bem mais complexo que um mapa, contendo múltiplas contradições, trocas, corpos e subjetividades (Risler e Ares 2013, 8).

A atividade de mapear, apoiada pela autoridade do Estado, do mercado ou da ciência, contribui para reproduzir narrativas hegemônicas sobre o espaço e, fundamentalmente, para criar realidades que se tornam dados adquiridos (Kollektiv Orangotango 2018, 12). Mapear é escrever uma história, escolhendo uma narrativa dominante que se impõe através do espaço (Tally 2008, 4). Fazer um mapa é, assim, criar ficções capazes de gerar múltiplos espaços através da sua diferenciação (Tally 2008, 10). Mapear é sempre sobre identidades sociais e poder, procurando criar uma distribuição espacial hierárquica das relações de poder pré-existentes (Roseman e Parkhurst 2008, 5). Não existindo fora das estruturas de poder, os mapas são instrumentos poderosos na imposição de narrativas (Kollektiv Orangotango 2018, 13). Ao mesmo tempo, podemos também pensar o mapa como um instrumento de uma profecia auto-realizada, apresentando projetos de dominação territorial que nem sempre se concretizam da forma como são representados.

Se a cartografia é um projeto simbioticamente ligado ao poder imperial e capitalista como forma de disciplinar o território, a contracartografia apresenta-se como uma forma de reclamar o território de volta e de propôr “imaginários radicais” que permitam resistir aos avanços capitalistas (Mesquita 2018, 26). Edward Said explicou que o colonialismo e a persistente colonialidade não se fizeram ou fazem só de poderio militar e económico, mas também do controlo sobre as ideias e a imaginação e da luta pelo controlo da geografia que procura enclausurar tudo e todos (Said 1993, 7). O contramapeamento implica um reivindicar de volta alguns dos mais vitais mecanismos da construção do poder, utilizando-os para mapear e denunciar os sistemas de opressão: “*it’s mapping or being mapped*” (Mesquita 2018, 30). As cartografias dissidentes e elaboradas coletivamente crescem de uma tradição pós-colonial de mapear o território roubado e colonizado através dos olhos e experiências dos colonizados (Kollektiv Orangotango 2018, 14). Deste modo, debater-se-ão três projetos de contramapeamento que se afiguram particularmente interessantes para a discussão relacionada com a colonialidade que se pretende traçar neste trabalho.

Os *Iconoclastas*, criados por Julia Risler (investigadora na área da comunicação) e Pablo Ares (artista gráfico) em 2006, apresentam-se como um projeto de “investigação colaborativa, mapeamento coletivo itinerante, cartografias críticas” (iconoclastas.net/nosotros). Ao longo destes anos, têm-se dedicado ao mapeamento coletivo como forma de reflexão sobre problemas territoriais, sociais e políticos, de modo a incentivar a participação cívica e política e de disputar espaços hegemónicos (Risler e Ares 2013, 7). Para estes, o mapeamento coletivo é uma forma de subverter narrativas dominantes através de

“relatos coletivos em torno do comum” que contestam os lugares de discurso comumente atribuídos a cada pessoa. As suas contracartografias têm como objetivo igualmente refletir as dimensões temporais do espaço, desvendando o que existia anteriormente em dado sítio e as mudanças operadas com o passar do tempo. Neste sentido, em 2018, publicaram o *Manual de Mapeo Colectivo* que dá sugestões concretas para sessões de mapeamento coletivo e contracartografia que incitem à discussão e participação comunitária. Os trabalhos de contramapeamento realizados pelos Iconoclastas, disponíveis *online*, versam sobre questões do território e ambiente, lutas indígenas, movimentos sociais e comunitários e especulação imobiliária.

O *Kollektiv Orangotango*, fundado em 2008, apresenta-se como uma rede de investigadores e ativistas que, através do “ativismo geográfico” procuram debater as relações entre o espaço, poder e resistência (orangotango.info/about). O seu trabalho de contracartografia e de mapeamento coletivo tem propósitos educacionais e políticos emancipatórios, com um foco particular na “educação popular” preconizada por Paulo Freire, no mapeamento crítico e na investigação ativista. Os mapas críticos que o coletivo elaborou ao longo dos anos versam temas como o direito à cidade, a especulação imobiliária ou o ambiente. Em 2018, o coletivo, em conjunto com associações e projetos semelhantes noutros pontos do globo, lançou o livro *This Is Not An Atlas*, no qual são apresentadas diferentes contracartografias.

Num dos capítulos da supracitada obra, é referido o coletivo *Mapping PostKolonial*, oriundo de Munique, que junta historiadores, cientistas políticos, etnólogos e artistas, de modo a mapear a história colonial silenciosa da capital bávara. Através de recursos online, o coletivo mapeou vestígios do passado colonial presentes em esculturas, túmulos, placas toponímicas, museus e exposições. Para estes, as contracartografias criam visibilidade e permitem transformar a forma como as pessoas vêem uma cidade, expondo as banalidades da violência colonial (Bahl *et al* 2018, 235-236). À semelhança de alguns dos projetos existentes em Lisboa que debatemos neste trabalho, também o coletivo *Mapping PostKolonial* organiza visitas guiadas e envolve-se em lutas sociais pela inserção da memória da violência colonial no espaço público.

Em Lisboa, nos últimos anos, têm surgido alguns projetos que, podendo não se debruçar especificamente ou unicamente sobre cartografia, têm recorrido ao mapeamento e às questões da espacialização da história colonial e das pessoas negras.

O projeto “Remapping Memories Lisboa-Hamburg”, lançado pelo Goethe-Institut Portugal, procura refletir sobre a memória colonial no espaço

público das cidades portuárias de Lisboa e Hamburgo e igualmente sobre as formas de inscrever memórias alternativas e caminhar para a descolonização das cidades (Remapping Memories Lisboa-Hamburg 2021). Este projeto, contando com contributos de investigadores, artistas e ativistas, mapeou dezoito lugares de memória em Lisboa – cada um minuciosamente explicado por um investigador ou ativista – e dezassete em Hamburgo e, simultaneamente, realizou diversas entrevistas de modo a contextualizar o tema e os lugares e promoveu e associou-se a eventos públicos relacionados com o tema da memória do colonialismo. Entre os lugares destacados em Lisboa, encontram-se o Arquivo Histórico Ultramarino, o Bairro do Mocambo, a Casa dos Estudantes do Império, o Jardim Botânico Tropical, o Padrão dos Descobrimentos ou o Parque das Nações. Ao mapear estes lugares de memória, o projeto teve o cuidado de refletir sobre mapeamento e cartografia crítica, chamando a atenção para a natureza política dos mapas e para a necessidade de “questionar estruturas hegemónicas mediante um tipo diferente de cartografia” (Remapping Memories Lisboa-Hamburg 2021). Assim, o artista Francisco Vidal foi convidado a elaborar um “contra-projeto artístico” de mapeamento alternativo das cidades em estudo, pondo em causa a suposta objetividade da cartografia moderna. Ao mesmo tempo, rejeitando as representações fotográficas mais turísticas dos monumentos e espaços em debate, o projeto recorreu a fotógrafos para que obtivessem imagens alternativas dos mesmos (Remapping Memories Lisboa-Hamburg 2021).

Ao longo dos anos, a historiadora Isabel Castro Henriques tem contribuído igualmente para a espacialização da história das pessoas africanas e dos seus quotidianos e resistência. A sua obra *Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana*, recorrendo diretamente ao mapeamento de percursos – utilizados pela Associação Batoto Yetu – apresenta-se igualmente como um exemplo de possibilidade de utilização alternativa da cartografia, adicionando aos mapas convencionais da cidade uma camada temporal relativa às pessoas que ocuparam o espaço noutros momentos, adicionando profundidade às representações cartográficas aparentemente consensuais da cidade. A historiadora, para além de ter dado o seu contributo para muitas das visitas guiadas de que falámos numa das secções anteriores, contribuiu também para o projeto “*Remapping Memories Lisboa-Hamburg*”.

Outro exemplo pertinente é a maquete do Museu de Lisboa – que representa a cidade antes do terramoto de 1755 – e é uma das suas peças de maior destaque. Esta serviu, inicialmente, de acordo com os investigadores do Museu entrevistados no contexto desta investigação, de suporte para a criação dos percursos

sobre a escravatura que, mais tarde, saíram para a rua. A utilização da maquete como suporte cartográfico para pensar memórias silenciosas representa igualmente um exemplo interessante da utilização deste tipo de recursos para unir narrativas temporais e espaciais, acrescentando complexidade à mesma e desafiando narrativas dominantes sobre uma sociedade branca e homogénea.

No âmbito da campanha autárquica do Bloco de Esquerda na cidade de Lisboa, teve igualmente lugar uma ação de mapeamento crítico coletivo, que desembocou na construção de um panfleto no qual estava plasmado esse trabalho de contracartografia. Em maio de 2021, no Jardim da Cerca da Graça, em Lisboa, como atividade de preparação da disputa eleitoral na cidade, várias e vários militantes jovens deste partido recorreram a um mapa de grandes dimensões e a vários recursos iconográficos – fotografias, recortes, impressões, canetas, autocolantes – para colocarem diretamente na representação cartográfica da cidade as suas preocupações e desejos. Foram apontados problemas de habitação, mobilidade, clima e discriminação mas foram igualmente colocadas questões de representatividade de pessoas racializadas, LGBT e mulheres no espaço público, questionando o espaço de Belém e a manutenção da estátua de Padre António Vieira.

Finalmente, poder-se-ão também destacar algumas ações de mapeamento crítico coletivo que, não tendo diretamente a ver com questões de colonialidade no espaço público, representam iniciativas de grande interesse. Em 2015, a equipa do projeto TRAÇA e antropólogos do coletivo Chão encetaram uma ação de mapeamento coletivo no Bairro do Castelo, procurando associar histórias de vida, quotidianos e esperanças ao espaço do Bairro (Brito Guterres 2015, 18). O objetivo do mapeamento foi, face ao avanço da especulação imobiliária e do desalojamento dos moradores do bairro, contar histórias daqueles que ainda lá continuavam a viver e resistir (Brito Guterres 2015, 17). Já em novembro de 2018, no contexto de uma investigação para uma tese de mestrado, realizou-se uma atividade de mapeamento coletivo no Bairro de Marvila que, comprometida com o combate à especulação imobiliária e com a colaboração da associação Rés do Chão, chamou os moradores a mapear os espaços do seu bairro (Rock Project 2018).

*

Ao longo deste capítulo, procurou-se mostrar as diferentes iniciativas e projetos em curso que adicionam novas camadas de significado a Lisboa, inscrevendo na cidade uma contranarrativa anticolonial e antirracista. Estas inscrições que

projetam diferentes formas de ocupar o espaço público, quer sejam efémeras ou permanentes, contribuem igualmente para desneutralizar o espaço, asseverando, tal como explicou Doreen Massey, que este é sempre político (Massey 2005, 9). As visitas guiadas alternativas contestam as narrativas dos circuitos comerciais turísticos sobre a cidade, os seus habitantes e a história da expansão marítima portuguesa, contrapondo às dinâmicas de mercantilização de uma história gloriosa imperial uma história sobre a escravatura, a violência da colonização e a resistência das pessoas negras. Ao mesmo tempo, as placas, estatuária e monumentos que discutimos neste capítulo representam verdadeiros projetos antimemoriais, revelando diferentes formas através das quais os corpos podem interagir com o espaço público e as suas histórias e desafiando as narrativas engrandecedoras dos “descobrimentos”. Estas iniciativas põem também em causa os próprios conceitos de “monumento” ou “memorial”, evidenciando que é possível inscrever na pedra das cidades histórias dissonantes e subversivas, que densificam as paisagens memoriais e desafiam a homogeneidade das pessoas representadas – quase sempre homens brancos – e histórias contadas pelo texto urbano. Finalmente, o mapeamento crítico coletivo, além de instrumento de disputa das grandes narrativas do poder e da divisão espacial do mesmo, é uma forma de criação de redes comunitárias (Risler e Ares 2013, 12), pois permite visualizar as injustiças, desigualdades e invisibilidades no espaço, facilitando a organização coletiva para lhes resistir (Kollektiv Orangotango 2018, 12).

Na Argentina, os filhos dos desaparecidos da Ditadura Militar na Argentina, organizados na associação H.I.J.O.S, promoveram frequentemente *Escraches*: grandes momentos com dança, música e festa, durante os quais se dirigiam à casa dos torturadores e assassinos dos seus pais e pintavam o chão ou colocavam placas e cartazes na rua de modo a assinalar que ali morava um criminoso, para que todos os transeuntes soubessem que passavam na proximidade de um perpetrador de brutais atos de violência (Taylor 2003, 67). Durante estes protestos, era frequente que os filhos escrevessem em enormes letras: “*USTED ESTAS AQUÍ*”. Diana Taylor, aludindo a esta frase marcante, explica que há várias formas de estar “aqui” e que, apesar de nem todos sermos necessariamente vítimas ou perpetradores numa dada história, estamos todos ligados e temos todos um papel a desempenhar em qualquer luta política por direitos humanos (Taylor 2003, 78). Desta forma, também as placas, monumentos, estátuas ou visitas que foram apresentadas e discutidas nos alertam de que estamos “aqui”, num espaço onde viveram, morreram ou resistiram pessoas que são sistematicamente invisibilizadas pelas grandes narrativas

da história, tal como os pais dos desaparecidos argentinos. Estas formas de memorialização alternativas mostram-nos que, de facto, há diferentes formas de estar “aqui”: podemos escolher passear-nos na pretensa neutralidade e imutabilidade da capital dos navegadores e descobridores ou reconhecer na paisagem lisboeta dinâmicas memoriais de poder e subalternidade, discernindo histórias insubmissas e narrativas contrahegemónicas no espaço e no tempo, que continuam vivas nos nossos dias e nas nossas ruas.

Antes de remeter este livro para a sua conclusão, regressemos à questão de Pablo Alonso: que práticas do património valem a pena promover? (Alonso González 2017, 290). O autor advoga conhecimentos e práticas patrimoniais que garantam uma relação intrínseca com a identidade e memória e que combatam a gentrificação e a destruição de terras e comunidades, contrariando as dinâmicas do avanço desmedido da indústria do turismo. Ao mesmo tempo, o antropólogo considera central reclamar o papel das pessoas racializadas, das mulheres, das e dos operários e de todos os grupos subalternizados para a construção de uma “história dos debaixo” (Alonso González 2017, 291). O *antipatrimónio* pelo qual o autor pugna é aquele que rejeita a coisificação imposta pelas dinâmicas de comodificação capitalista e que não pretende vender espaços, histórias e populações como mercadorias cujo valor se mede mediante uma aura que homogeniza na diferença. Deste modo, parece importante realçar que os projetos sobre os quais aqui se refletiu têm um potencial transformador, de desocultar histórias e personagens apagadas pelas grandes narrativas brancas e europeias e de capacitação de sujeitos políticos. No entanto, não deixa de ser central colocar na balança uma questão de classe e de relação com as dinâmicas capitalistas. Se o capitalismo tem até a capacidade de vender aquilo que lhe é alternativo (Bendix 2002, 476), as narrativas sobre a história da resistência negra não são exceção. Por isso, à semelhança do que Alonso faz nas suas reflexões sobre o caso da Maragatería, urge reconhecer as relações de poder e as injustiças associadas aos processos de patrimonialização em todas as suas dimensões – de classe, raça e género – e procurar caminhos para as contrariar. Não basta reconhecer apenas uma das dimensões das relações de poder que trespassam a nossa sociedade. Criar instrumentos de recuperação de uma memória subalternizada que contribuam para uma transformação social alargada não pode ser um projeto desligado de uma reflexão sobre as dinâmicas capitalistas no espaço urbano. Se assim o for, corre-se o risco de criar apenas mais uma mercadoria disponível para venda no vasto catálogo da indústria do turismo.

Conclusão: o caminho a caminhar

Em dezembro de 1929, Antonio Gramsci, preso político do regime fascista italiano, escreve uma carta ao seu irmão na qual consta a seguinte citação⁴:

“[A] man ought to be so deeply convinced that the source of his own moral forces is in himself ... that he never despairs and never falls into those vulgar, banal moods, pessimism and optimism. My own state of mind synthesizes these two feelings and transcends them: my mind is pessimistic, but my will is optimistic.”

Emprestando a tão conhecida expressão “pessimismo do espírito, otimismo da vontade” de Romain Rolland, o filósofo procurou referir-se à aparente contradição entre a análise das condições políticas, sociais e económicas (no seu caso da Itália fascista) *versus* a constatação da capacidade transformadora das camadas subalternas (Antonini 2019, 43). No entanto, Gramsci transcendeu em muito esta dicotomia, encetando uma reflexão profunda sobre os mecanismos para navegar e guiar uma transformação revolucionária que superasse o capitalismo (Panitch 2016, 356). O filósofo e cientista político Leo Panitch, num ensaio de 2016 na *Socialist Register*, reflete sobre as possibilidades do otimismo do intelecto que, face às contingências do mundo contemporâneo e à improbabilidade de uma transformação revolucionária, valoriza as capacidades coletivas da agência humana e reflete sobre as crises da história da Humanidade (Panitch 2016, 360). Como explica o filósofo, muitos autores

4 Gramsci APUD Panitch 2016, 356

contemporâneos expressaram as suas dúvidas sobre a ideia de otimismo – por exemplo, Terry Eagleton –, considerando que este derivaria necessariamente de uma conceção positivista e evolucionista do mundo e que reivindicaria o conhecimento de verdades absolutas. No entanto, o autor contrapõe, explicando que a ideia relativista de que nenhum produto do conhecimento derivado das ciências sociais pode ser verdadeiro implica que também não existiriam injustiças ou violências e não faria sentido pensar em caminhos políticos alternativos (Panitch 2016, 358). Aceitar que o progresso não é um fenómeno sobrenatural ou automático, mas sim um produto da ação coletiva humana, uma responsabilidade de todos e todas, é recorrer ao otimismo intelectual que, face às contingências sociais, procura saídas e caminhos de organização de transformação social (Panitch 2016, 359).

Ao mesmo tempo, resgatar a ideia de progresso significa resgatar também a ideia de futuro e de esperança, recuperando as tensões entre experiência e expectativa para o campo da ação política. Zygmunt Bauman, na obra *Retrotopia*, explica, recorrendo ao *Anjo da História* que Benjamin descreveu, que a sociedade contemporânea contempla o futuro com temor e inquietude, preferindo virar-se para o passado, que imagina retrospectivamente como um paraíso perdido (Bauman 2017, 8). A nostalgia – que chama de retrotopia – tornou-se uma verdadeira epidemia global que se transformou numa condição moderna incurável (Boym APUD Bauman 2017, 7). Ao invés de se olhar ou almejar um futuro ainda por construir, parece preferível olhar para o passado, transformado em objeto fetiche dos tempos do capitalismo tardio (Bauman 2017, 10). Na verdade, a ideia de progresso foi privatizada pelo sistema capitalista, transformando-se numa ideia de triunfo individual, de capacidade para singrar na vida e não como um caminho de libertação coletiva (Bauman 2017, 11). Deste modo, a ideia de um futuro coletivo a ser percorrido parece eclipsar-se, condenando todas e todos a viver ao ritmo das bolsas de valores, dos saldos do cartão de crédito e da inevitável deterioração das condições de vida das gerações vindouras. A ausência de futuro foi fabricada pelo aparelho neoliberal que, nas últimas décadas e particularmente desde a queda do Muro de Berlim, procurou sonegar as alternativas anticapitalistas e semear um estado de espírito derrotista (Godinho 2017, 20), asseverando que *there is no alternative*. Por isso, afigura-se urgente, tal como explicou Panitch, recuperar as ideias de progresso coletivo e de otimismo intelectual, pois estas permitem combater o poder absorvente da retrotopia e reaver a ideia de futuro. Nesta senda, esta investigação procurou recolher e debater algumas “práticas possíveis” a partir das quais perspetivas de futuro estão a ser construídas (Godinho 2017, 20).

Será precisamente com base nesta reflexão sobre otimismo intelectual, capacidade transformadora e progresso que este livro procurará concluir, sabendo que escrever uma conclusão será sempre deixar novos caminhos abertos para percorrer, aprofundando as reflexões necessariamente incompletas que aqui foram traçadas.

A primeira pergunta apontada na introdução deste livro foi: de que forma as relações de poder estão espelhadas no espaço público de Lisboa? No primeiro capítulo, recorrendo a um vasto leque de autoras e autores, procurou-se construir um argumento central: a cidade de Lisboa – à semelhança de todas as outras – é um palimpsesto, um texto urbano com várias camadas que contam histórias temporalmente distintas e no qual convivem memórias fortes e memórias fracas (Traverso 2020, 85-86). À semelhança de um texto literário, a cidade apresenta-se como um corpo textual no qual podemos ler relações de poder e de subalternidade, encenadas perpetuamente no espaço público através de camadas de pedra – aparentemente imutáveis – e camadas de gesto – aparentemente efémeras –. O corpo urbano, vivo e dinâmico e espaço de constante mudança, através das suas representações simbólicas no espaço público, é igualmente lugar de exibição constante de ideias dominantes, de narrativas hegemónicas sobre identidade nacional, história e cultura. Se as ideias dominantes são as ideias da classe dominante (Marx e Engels 2007, 72), aquelas que detêm a força material para subalternizar as dos outros, são essas as ideias que ocupam esmagadoramente o espaço público: museus, memoriais, estátuas, monumentos e placas toponímicas. Os homens brancos de classe alta que persistem olhando sobranceiramente do alto dos pedestais de pedra onde se sentam, por muito que tantas vezes passem despercebidos aos olhos do *flâneur* distraído, persistem sendo os guardiões simbólicos do *establishment*, fazendo ecoar todos os dias que o privilégio de classe, raça e género continua a dar forma às relações sociais contemporâneas.

A segunda questão traçada na introdução foi: quais foram os debates que agitaram a opinião pública sobre este tema e que chamaram a atenção para o mesmo? No terceiro capítulo, debruçamo-nos longamente na elaboração de uma cronologia sistemática dos debates que puseram em causa os consensos sobre as narrativas imperiais portuguesas. O intervalo de tempo escolhido – de 2017 a 2022 – assinala precisamente o ano em que o consenso alargado e aparentemente fixo sobre a história da expansão portuguesa quebrou.

Ao longo deste capítulo, analisámos os debates, controvérsias, narrativas oficiais e atos públicos, particularmente os que tiveram a cidade de Lisboa como palco. Destacam-se, sobretudo, a construção da estátua de Padre

António Vieira e os sucessivos momentos de contestação e debate de que foi alvo; a proposta de criação do Museu da Descoberta, avançada por Fernando Medina, e alvo de enorme debate e contestação pública; a proposta de criação de um Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas que venceu o Orçamento Participativo da cidade em 2017; o projeto de retirar os brasões coloniais (arbustos) da Praça do Império e a violenta reação da direita política que suscitou; e, finalmente, os debates online, as apropriações simbólicas e a pintura do Padrão dos Descobrimentos. Estes foram momentos que representam este novo período em que o consenso imperial lisboeta foi quebrado e em que o debate colonial verteu para fora das esferas estritamente académicas e chegou amplamente à sociedade civil. Pensar o espaço público como lugar de encenação de diferentes narrativas e memórias, local sempre dinâmico e cujo significado é constantemente negociado, ajuda-nos a compreender os vários processos de significação dos mesmos.

Finalmente, a terceira pergunta lançada pela introdução havia sido: quais são os projetos de memorialização alternativa que têm sido ensaiados na cidade de Lisboa por ativistas e investigadores nos últimos anos de modo a contrariar a realidade desta paisagem memorial? Ora, voltemos brevemente a Antonio Gramsci. O filósofo considerava que a cultura, longe de ser o conhecimento enciclopédico reservado aos salões da alta sociedade, representava o corpo de ferramentas através das quais as pessoas percecionam o seu lugar de classe no mundo e as relações sociais que mantêm com os outros (Crehan 2002, 74). A cultura permitiria aos subalternos conhecerem-se a si próprios – ou seja, à sua história e ao seu potencial transformador como classe – e a tornarem-se donos de si mesmos e dos seus destinos. Deste modo, a cultura dos subalternos, na qual se inclui a memória e a disputa contra as narrativas memoriais dominantes que impelem para as margens os que não pertencem às elites (Ciotta Neves 2012, 29), contribui para a criação de coletivos de pessoas capazes de encetar transformações sociais profundas. Talvez seja exatamente por isso que a iconoclastia está historicamente tão próxima dos movimentos de transformação social, sendo a representação mais paradigmática de que o combate por um futuro diferente passa pelo diálogo com o passado e pela valorização da cultura e memória dos subalternizados pela classe, racialização, género e banimento da cidadania.

Regressemos a Lisboa: no contexto deste trabalho e à luz das reflexões gramscianas que se foram traçando, procurou-se contribuir para o desencobrir de projetos de memorialização alternativa e contrahegemónica. Considerou-se que, se olharmos para a memória hegemónica sobre o colonialismo português,

as suas repercursões no espaço público e os debates em torno da mesma, é essencial que estudemos igualmente as formas de organização alternativas, os projetos que têm procurado recuperar uma memória subalterna e subalternizada e que tem potencial transformador de combate ao racismo e à supremacia branca. Assim, recorrendo a trabalho de campo e a entrevistas, este trabalho debruçou-se sobre quatro visitas guiadas alternativas à Lisboa africana e da escravatura. No quinto capítulo, discutimos as visitas guiadas da Associação Batoto Yetu, da *African Lisbon Tour*, do Museu de Lisboa e da *Lisbon Walker*. Diferentes nos seus percursos e moldes, estas visitas têm em comum o projeto de desonubilar a memória dos quotidianos das pessoas africanas e escravizadas em Lisboa e dar a conhecer as suas formas artísticas, culturais e de resistência. Neste mesmo capítulo, numa secção seguinte, recorrendo ao exemplo das *Stolpersteine*, na Alemanha, do Monumento às Vítimas do Terrorismo de Estado, na Argentina, e mesmo do Monumento ao 25 de Abril de João Cutileiro, em Portugal, procurou-se problematizar a ideia de “antimonumento”. Debateu-se o projeto de construção de um Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas mas igualmente algumas propostas da Associação Batoto Yetu para colocar várias placas e duas estátuas relacionadas com a presença africana secular na cidade de Lisboa. Finalmente, numa última secção deste capítulo interrogou-se o caráter político dos mapas e as possibilidades de contrariar a espacialização do poder através de projetos de contracartografia coletiva crítica. Alguns projetos neste sentido têm avançado em Lisboa, particularmente o “*Remapping Memories Lisboa-Hamburg*”, lançado pelo *Goethe-Institut* Portugal. Se os mapas são ferramentas privilegiadas do imperialismo e da dominação, são também instrumentos através dos quais é possível contrariar narrativas dominantes e propôr formas alternativas de ocupação e utilização do espaço, face ao avanço do capitalismo e à subsequente destruição do lugar. Pedindo de empréstimo a expressão de Doreen Massey, o espacial é político e, por isso, a imaginação de alternativa política é simbiótica à imaginação de alternativas espaciais (Massey 2005, 9). O espaço do poder pode ser igualmente o espaço da resistência. Nesse sentido, todos estes projetos de inscrição de uma memória alternativa colocam em evidência o caráter sempre político do espaço e da sua ocupação e denotam que a própria resistência política e perspetivação de alternativas assentam no espaço e na sua reconfiguração.

Chegamos ao fim deste livro com algumas respostas – que esta conclusão procurou sistematizar – mas, igualmente, com uma vasta panóplia de perguntas, cada uma representando um caminho que pode ser percorrido a partir daqui. Este trabalho, necessariamente incompleto como qualquer outro, pode

servir de ponto de partida para aprofundar investigações futuras junto das associações, instituições e ativistas que têm construído os projetos de memorialização alternativos que foram aqui discutidos. Estudar e dialogar com as mesmas permitirá uma observação e reflexão mais detalhada sobre movimentos sociais, formas de resistência quotidiana, memórias fracas e o uso da memória como ferramenta de transformação social. Ao mesmo tempo, este trabalho, tendo procurado tecer algumas reflexões sobre o processo de mercantilização que transforma Lisboa numa mercadoria vendável, reforçando e recorrendo à artificialidade da aura da cidade das “descobertas”, reconhece que este é um campo que, face à intensificação das dinâmicas fetichistas do capitalismo contemporâneo, necessita de um contínuo aprofundamento e de um mergulho mais profundo nas suas dinâmicas. A relação da indústria do turismo com o reforço das narrativas hegemónicas sobre a expansão colonial portuguesa, numa lógica de união entre o avanço desenfreado do capitalismo tardio e a manutenção do *status quo* do bom colonizador, depreende uma dinâmica de “espetacularização da memória” (Mitchell 2003, 443) que pode servir de ponto de partida para uma investigação que ligue questões de memória, património e capitalismo. Ao mesmo tempo, a questão do antipatrimónio, já discutida através da lente de Pablo Alonso, é uma porta de entrada para futuras investigações que, partindo da cidade de Lisboa, desafiem a própria conceção de património, como mercadoria que se encaixa numa dinâmica incessante de destruição na procura de lucro e como dispositivo de governação, e contribuam para o tão necessário corpo teórico das investigações patrimoniais críticas que, junto de ativistas, associações, moradores e trabalhadores, possam ajudar a criar novas configurações memoriais contrahegemónicas. Finalmente, a própria iconoclastia antirracista – que neste trabalho ocupa apenas um capítulo – é um tema central dos nossos dias que, tendo sido bastante discutido desde 2020, continua a merecer um maior aprofundamento teórico e elaboração de investigações em conjunto com associações e movimentos antirracistas sobre como lidar com as representações de figuras racistas no espaço público.

Esta investigação procurou afirmar-se como um trabalho de Antropologia ativista e crítica, com uma consciência nítida do seu posicionamento político e dos projetos de transformação social para os quais pretende contribuir. Procurando terminar numa linha semelhante à que iniciou esta conclusão, esta investigação propõe-se a ser profundamente otimista. Analisando as condições objetivas e a conjuntura política em que as lutas e os debates se desenrolaram e igualmente as formas como a resistência e a transformação social se organizam, este trabalho procura encarar o progresso e a transformação social não

como um dado adquirido mas como uma responsabilidade comum e coletiva, pela qual somos responsáveis, num processo do qual todas e todos fazemos parte. Isto não significa crer numa teleologia totalizante, imune à ação individual ou coletiva mas, pelo contrário, reconhecer a força material das ideias, a capacidade de agencialidade mesmo face ao peso da dominação e o poder transformador da ação dos subalternizados.

O otimismo – do espírito e do intelecto – insta-nos a contemplar simultaneamente um panorama no qual o avanço do capitalismo destrói laços sociais, direitos inalienáveis e se espacializa de forma brutal e a ter em conta que, apesar de improvável, a energia potencial da transformação social reside na resistência dos subalternizados, na preservação dos seus relatos sobre o mundo, nas suas memórias e formas de viver o quotidiano. Ao mesmo tempo, esta perspectiva leva-nos a perscrutar as paisagens do poder em busca de fissuras que, por muito estreitas que possam ainda ser, representam o potencial transformador que nunca cessa de existir. Como cientistas sociais implicados e ativistas, cabe-nos reter a complexidade das dinâmicas do capitalismo e do neoliberalismo, mas simultaneamente, a força e diversidade das “respostas subalternas” (Godinho 2017, 25). No fundo, tudo isto implica reconhecer, tal como Marx preconiza na obra *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*, que: “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (Marx 2000, 6).

É com esta perspectiva otimista que este trabalho procurou olhar Lisboa: face ao poder esmagador – apoiado na aliança entre Capital e Estado – das narrativas brancas, excludentes, imperialistas e lusotropicalistas, há quem construa, todos os dias, as ferramentas capazes de quebrar o consenso e, um dia, o próprio sistema. Todas as hegemonias são incompletas e a das narrativas lusotropicalistas também o é. Que as palavras deste livro se possam concretizar em ação e contribuir para o duro processo de abrir fendas nos sistemas de dominação. Terminando como se começou, com Leonard Cohen, há uma brecha em tudo, é assim que a luz entra. O caminho faz-se caminhando.

Bibliografia

- AFRICAN LISBON TOUR. 2021. "Who Are We?". *African Lisbon Tour*. Accessed 8 de Abril <https://africanlisbontour.com/infos-contact/>.
- ALEXANDRE, Valentim. 1993. "Portugal Em África (1825-1974): Uma Perspetiva Global". *Penélope*, no. 11: 53-66.
- ALDERMAN, Derek, e Owen Dwyer . 2008. "Memorial Landscapes: Analytic Questions and Metaphors." *GeoJournal* 73: 165-78.
- ALDERMAN, Derek, e Owen Dwyer. 2014. "A Primer on the Geography of Memory: The Site and Situation of Commemorative Landscapes." *Commemorative Landscapes of North Carolina*.
- ALDERMAN, Derek, e Owen Dwyer. 2017. "Memorials and Monuments". *International Encyclopedia Of Human Geography*. Oxford: Elsevier.
- ALMEIDA Fernandes, Paulo, e Ana Paula Antunes. 2019. *Convivência (s) / Coexistence - Lisboa Plural 1147-1910*. Lisboa: Museu de Lisboa.
- ALONSO González, Pablo. 2017. "La Negación Del Patrimonio". In *El Antipatrimonio - Fetichismo Y Dominación En Maragatería*, 281-295. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ALVAREZ, Luciano. 2021. "Morreu Marcelino Da Mata, o Militar Mais Condecorado Do Exército." *Público*, February 11, 2021. <https://www.publico.pt/2021/02/11/politica/noticia/morreu-tenentecoronel-marcelino-mata-80-anos-1950295>
- ANDERSON, Benedict. 2003. *Imagined Communities*. 4th ed. Londres: Verso.
- ANTONINI, Francesca. 2019. "Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will: Gramsci's Political Thought in the Last Miscellaneous Notebooks." *Rethinking Marxism*, 31 (1): 42-57.

- ANTONOVA, Natalya, e Anatoly Merenkov. 2017. "Monuments In The Structure Of An Urban Environment: The Source Of Social Memory and The Marker Of The Urban Space". In *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*.
- ARAÚJO, Ana Lúcia. 2012. *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. Nova Iorque, NY: Routledge.
- ARAÚJO, Ana Lúcia. 2021. *Slavery in the Age of Memory – Engaging the Past*. Londres: Bloomsbury Academic.
- ARAÚJO Barbosa, Mariana. 2019. "Pedro Siza Vieira: 'Não Posso Pensar Num Melhor Lugar Do Que Lisboa' Para o Web Summit." *ECO*. 4 Nov, 2019. <https://eco.sapo.pt/2019/11/04/pedro-siza-vieira-nao-posso-pensar-num-melhor-lugar-do-que-lisboa-para-o-web-summit/>
- ARFUCH, Leonor. 2021. "Andar En Las Ciudades. Berlín/Buenos Aires." Essay. In *Ciudades Performativas Prácticas artísticas y políticas De (Des)Memoria En Buenos Aires, Berlín y Madrid*, 37–48. Buenos Aires: CLACSO.
- ASSEMBLEIA Municipal de Lisboa. 2016. *Recomendação 02/132 (4ª e 7ª CP) – Sobre a Petição 13/2016 – Pela Preservação Dos Brasões Do Império*. Lisboa. <https://www.am-lisboa.pt/documentos/1486729415B1rGS0ts7Jq67LG7.pdf>
- ASSEMBLEIA Municipal de Lisboa. 2021. *Recomendação 159/06 (4ª e 7ª CP) – Petição 04/2021*. Lisboa. <https://www.am-lisboa.pt/documentos/1627559878F4rVH0lp3Gq89QB5.pdf>
- AUGÉ, Marc. 1994. *Não Lugares: Introdução A Uma Antropologia Da Supermodernidade*. São Paulo: Papirus.
- ARES, Pablo, e Julia Risler. 2013. *Manual De Mapeo Colectivo – Recursos Cartográficos Críticos Para Procesos Territoriales De Creación Colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón
- ASAD, Talal. 1973. *Anthropology And The Colonial Encounter*. Nova Iorque: Humanities Press.
- ASAD, Talal. 1991. "Afterword – From The History Of Colonial Anthropology To The Anthropology Of Western Hegemony". In *Colonial Situations: Essays On The Contextualization Of Ethnographic*
- AZIMZADEH, Mir, and Hans Bjur. 2007. "The Urban Palimpsest: The Interplay Between The Historically Generated Layers In Urban Spatial System and Urban Life". In *6Th International Space Syntax Symposium*.
- BAHL, Eva, Zara Pfeiffer, Peter Spillman, Michael Vogeli, e Philip Zolls. 2018. "Mapping Postkolonial An Archive of Post/Colonial Traces, Layers and Spectres in Munich Mapping.postkolonial.net." In *THIS IS NOT AN ATLAS A GLOBAL COLLECTION OF COUNTER-CARTOGRAPHIES*, edited by Simon Goeke, 234–39. Dusseldorf: Transcript.
- BALANDIER, Georges. 2014 (1951). "A SITUAÇÃO COLONIAL: ABORDAGEM TEÓRICA*." *Cadernos Ceru* 25 (1): 33-58.

- BANDEIRA Jerónimo, Miguel. 2013. *O Império Colonial em questão (Séc XIX-XX) – Poderes, Saberes e Instituições*. Lisboa: Edições 70.
- BANDEIRA Jerónimo, Miguel. 2015. “As Marcas de Portugal: Ensaio sobre o Esquecimento”. In *Este país não existe – Textos contra Ideias-Feitas*, 33-39. Lisboa: Le Monde Diplomatique.
- BANDEIRA Jerónimo, Miguel e José Pedro Monteiro. 2017. “Um ‘Humanismo’ Nada Excepcional.” *Público*, 2017.
- BAPTISTA, Tiago. 2015. “Como Representar a revolução? Comentário Da Escultura Monumento Ao 25 De Abril, De João Cutileiro, e Do Lme Linha Vermelha, De José Filipe Costa.” *Práticas Da História* 1 (1): 173–84.
- BARRETO, Diogo. 2020. “O Que Dizem Os Partidos Sobre a Vandalização Da Estátua De Padre António Vieira.” *Sábado*, 2020.
- BARRETT, Stanley. 2009. *ANTHROPOLOGY: A STUDENT’S GUIDE TO THEORY AND METHOD*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated.
- BATOTO Yetu. 2016. “QUEM SOMOS”. *BATOTO YETU PORTUGAL*. Accessed 8 de Abril. <https://batotoyetu.pt/sobre-nos/quem-somos/>.
- BBC. 2020. “Black Lives Matter Protest: Why Was Churchill’s Statue Defaced?” *BBC*. 8 Jun, 2020. <https://www.bbc.com/news/av/uk-england-london-52972531>
- BÉLANGER, Anouk. 2002. “URBAN SPACE AND COLLECTIVE MEMORY: ANALYSING THE VARIOUS DIMENSIONS OF THE PRODUCTION OF MEMORY.” *Canadian Journal of Urban Research* 11 (1): 69–92.
- BELLENTANI, Frederico, e Mario Panico. 2016. “The Meanings Of Monuments and Memorials: Toward A Semiotic Approach”. *Punctum* 2 (1): 28-46.
- BENDIX, Regina. 2002. “Capitalizing On Memories Past, Present, and Future: Observations On The Intertwining Of Tourism and Narration”. *Anthropological Theory* 2 (4): 469-487.
- BEST, Ryan. 2020. “Confederate Statues Were Never Really About Preserving History.” *Five-ThirtyEight*, July 8, 2020. <https://projects.fivethirtyeight.com/confederate-statues/>
- BETHENCOURT, Francisco. 2015. *Racismos – Das Cruzadas ao Século XX*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- BIDEAUD, Fabienne. 2022. “Expor a Memória Dos Símbolos, Do Corpo, Das Imagens: o Vocabulário Possível Das/Dos Artistas Afrodescendentes.” Essay. In *Europa Oxalá*, 51–62. Porto: Edições Afrontamento.
- “BLACK Heritage Tours.” n.d. WELCOME TO BLACK HERITAGE TOURS! Accessed 2022. <http://www.blackheritagetours.com/>.
- BLACK History Walks. 2022. “Nubian Jak Black Plaques.” March 27, 2022. <https://blackhistorywalks.co.uk/plaques/>.
- BLACK Paris Tour. 2022. “Ricki Stevenson’s Black Paris Tours.” 2022. <https://www.blackparistour.com/>.

- BOAL, Augusto. 2005. *Legislative Theatre: Using Performance To Make Politics*. Nova Iorque: Routledge.
- BOAVENTURA, Inês. 2016. “Fim Dos Brasões No Jardim Da Praça Do Império Recebido Com Críticas.” *Público*. 19 Julho, 2016. <https://www.publico.pt/2016/07/19/local/noticia/fim-dos-brasoes-no-jardim-da-praca-do-imperio-recebido-com-criticas-1738752>
- BOAVENTURA, Inês. 2016. “Brasões Da Praça Do Império ‘Foram a Última Das Preocupações’ Do Júri Do Concurso.” *Público*. 19 Julho, 2016. <https://www.publico.pt/2016/07/19/local/noticia/brasoes-da-praca-do-imperio-foram-a-ultima-das-preocupacoes-do-juri-do-concurso-1738823>
- BORGES, Liliana. 2020. “Marcelo: é ‘Verdadeiramente Imbecil’ Vandalização De Estátua Do Padre António Vieira.” *Público*. 15 Jun, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/15/politica/noticia/marcelo-verdadeiramente-imbecil-vandalizacao-estatu-padre-antonio-vieira-1920606>
- BORGES, Rafael. 2016. *Petição 13/2016 – Pela Preservação Dos Brasões Do Império*. Assembleia Municipal de Lisboa. <https://www.am-lisboa.pt/documentos/1474408806T6pAO8tm3Ei33UT5.pdf>
- BORGES, Rafael. 2021. *Petição 04/2021 – Contra o Apagamento Dos Brasões Da Praça Do Império*. Assembleia Municipal de Lisboa. <https://www.am-lisboa.pt/documentos/1613411701R0yKG1om6Qg99OZ0.pdf>
- BOTELHO, Leonete. 2018. “Portugal ‘Assume a Responsabilidade’ Pelo Massacre De Batepá.” *Público*, 2018.
- BRITO Guterres, António. 2015. “Desaceleração e Narrativas Na Cidade.”
- BUCHANAN, Larry, Quoctrung Bui, e Jugal Patel. 2020. “Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History.” *The New York Times*. 3 Jul, 2020. <https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html>
- BUMP, Philip. 2020. “Over and over, Trump Has Focused on Black Lives Matter as a Target of Derision or Violence.” *The Washington Post*. 1 Set, 2020. <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/09/01/over-over-trump-has-focused-black-lives-matter-target-derision-or-violence/>
- BUTCHER, Ben, e Alice Aitken. 2020. “How Many Statues of Black People Does the UK Have?” *BBC*. 15 Junho, 2020. <https://www.bbc.com/news/53014592>
- CABRITA Saraiva, José. 2018. “João Paulo Oliveira e Costa. ‘Antes Dos Descobrimentos Nenhum Ser Humano Sabia Como Era o Planeta.’” *SOL*, August 14, 2018. <https://sol.sapo.pt/artigo/622391/joao-paulo-oliveira-e-costa-antes-dos-descobrimentos-nenhum-ser-humano-sabia-como-era-o-planeta>
- CALAFATE Ribeiro, Margarida. 2021. “Colonialismo, Descolonização, Pós-Colonialismo – De Patrice Lumumba a Rhodes Must Fall.” In *A Cena Da Pós-Memória: o Presente Do Passado Na Europa Pós-Colonial*, 29–52. Porto: Edições Afrontamento.

- CÂMARA MUNICIPAL DE LISBOA. 2020. Twitter. 11 Jun, 2020. 11:09. <https://twitter.com/camaralisboa/status/1271202989710159876>
- CÂMARA MUNICIPAL DE LISBOA. 2020. “MEMORIAL DE HOMENAGEM ÀS VÍTIMAS DA ESCRAVATURA.” Câmara Municipal De Lisboa. 2020. <https://www.lisboa.pt/atualidade/noticias/detalhe/memorial-de-homenagem-as-vitimas-da-escravatura>.
- CÂNCIO, Fernanda. 2017. “Marcelo Lançou Finalmente o Debate Público Sobre a Escravatura.” *Diário De Notícias*. 19 Abr, 2017. <https://www.dn.pt/portugal/marcelo-lancou-finalmente-o-debate-publico-sobre-a-escravatura-6228783.html>
- CANELAS, Lucinda. 2017. “Um Memorial Aos Escravos Para Que Portugal Se Ponha No Lugar Das Vítimas.” *Público*. 22 Nov, 2017. <https://www.publico.pt/2017/11/22/local/noticia/um-memorial-aos-escravos-para-que-portugal-se-ponha-no-lugar-das-vitimas-1793404>
- CARDÃO, Marcos. 2020. *Fado Tropical. Luso-Tropicalismo Na Cultura De Massas (1960-1974)*. Lisboa: Tigre de Papel.
- CARDIM, Pedro. 2021. “O Monumento Ao Jesuíta António Vieira, Em Lisboa, e o Debate Sobre a ‘Conquista’ e a Colonização Portuguesas Das Terras Americanas.” *Revista Língua-Lugar* 3 (Junho).
- CARDINA, Miguel. 2016. “Memórias Amnésicas? Nação, Discurso Político E Representações Do Passado Colonial”. *Configurações* 17: 31-42. https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/35303/1/Mem%c3%b3rias%20amn%c3%a9sicas_Na%-c3%a7%c3%a3o%2c%20discurso%20pol%c3%adtico%20e%20representa%c3%a7%-c3%b5es%20do%20passado%20colonial.pdf.
- CARDINA, Miguel. 2017. “A guerra colonial entre a memória e o esquecimento”. In *Memória e Património: diálogos entre o Brasil e Portugal*. 81-92. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- CARDINA, Miguel, e Bruno Sena Martins. 2018. *As Voltas do Passado – A Guerra Colonial e as Lutas de Libertação*. Lisboa: Tinta da China.
- CARDINA, Miguel, e Inês Nascimento Rodrigues. 2020. “The Mnemonic Transition: The Rise Of An Anti-Anticolonial Memoryscape In Cape Verde”. *Memory Studies* 14 (2): 380-394.
- CARDINA, Miguel. 2020. “O Passado Colonial: Do Trajeto Histórico Às Configurações Da Memória.” Essay. In *O Século XX Português*, 357–411. Lisboa: Tinta Da China.
- CASEY, Edward. 2004. “Public Memory in Place and Time”. In *Framing Public Memory*, 17-36. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- CASTELO, Cláudia. 1999. *O Modo Português de estar no mundo – O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- CASTELO, Cláudia. 2013. “O Luso-Tropicalismo E O Colonialismo Português Tardio”. *BUALA*. <https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>.

- CASTRO Henriques, Isabel. 2015. “Século XX Percursos Africanos em Portugal I”. In, *Este país não existe – Textos contra Ideias-Feitas*, 143-159. Lisboa: Le Monde Diplomatique.
- CASTRO Henriques, Isabel. 2019. *A Presença Africana em Portugal, Uma História Secular: Preconceito, Integração, Reconhecimento (Séculos XV-XX)*. Lisboa: República Portuguesa.
- CASTRO Henriques, Isabel. 2019. *Roteiro Histórico De Uma Lisboa Africana – Séculos XV-XXI*. Lisboa: República Portuguesa.
- CASTRO Henriques, Isabel. 2020. *A Descolonização Da História – Portugal, A África E A Desconstrução De Mitos Historigráficos*. Lisboa: Caleidoscópio.
- CASTRO Henriques, Isabel. 2020. *Os “Pretos Do Sado” – História E Memória De Uma Comunidade Alentejana De Origem Africana (Séculos XV-XX)*. Lisboa: Edições Colibri.
- CDS-PP. 2021. VOTO DE PESAR N.º 458/XIV Pelo falecimento do Tenente-coronel Marcelino da Mata. <https://app.parlamento.pt/webutils/docs/doc.pdf?path=6148523063484d364c793968636d356c6443397a6158526c6379395953565a4d5a5763765247396a6457316c626e52766330466a64476c32615752685a47565159584a735957316c626e52686369396a4d475178597a41305a69316a597a5a6b4c5451785a474d744f5455304f53316d4f575a6a5a5445775a54526d596d51755a47396a65413d3d&fich=c0d1c04f-cc6d-41dc-9549-f9fce10e4fbd.docx&Inline=true>
- ÇELİK, Zeynep. 2008. “Colonial/Postcolonial Intersections”. *Third Text* 13 (49): 63-72.
- CÉU e Silva, João. 2020. “Fernando Medina: ‘Lisboa Vai Ter Um Memorial à Escravatura.’” *Diário De Notícias*. 14 Jun, 2020. <https://www.dn.pt/edicao-do-dia/14-jun-2020/fernando-medina-lisboa-vai-ter-um-memorial-a-escravatura-12305662.html>
- CÉSAIRE, Aimé. 1950. *Discourse On Colonialism – A Poetics Of Anticolonialism*. Nova Iorque: Monthly Review Press.
- CHAUDHURI, Amit. 2016. “The Real Meaning Of Rhodes Must Fall”. *The Guardian*. 16 Mar, 2016. <https://www.theguardian.com/uk-news/2016/mar/16/the-real-meaning-of-rhodes-must-fall>.
- CHEGA. 2021. PROJETO DE VOTO DE PESAR N.º 460/XIV Pelo falecimento do Tenente Coronel Comando Marcelino da Mata. <https://app.parlamento.pt/webutils/docs/doc.pdf?path=6148523063484d364c793968636d356c6443397a6158526c6379395953565a4d5a5763765247396a6457316c626e52766330466a64476c32615752685a47565159584a735957316c626e52686369396c4f47593459544e6c4f5330305a6d55334c54526b4d7a6774596d51784d4330784d6d55314f5749784e6d5535595751755a47396a&fich=e8f8a3e9-4fe7-4d38-bd10-12e59b16e9ad.doc&Inline=true>
- CIOTTA Neves, Rita. 2012. *Gramsci e a Cultura Dos Subalternos*. Lisboa: Edições Colibri.
- COCHRANE, Allan. 2021. “Making Up Meanings In A Capital City: Power, Memory and Monuments In Berlin”. *European Urban and Regional Studies* 13 (1): 5-24.

- COELHO, Liliana. 2021. “Parlamento Aprova Voto De Pesar Pela Morte De Marcelino Da Mata.” *Expresso*. 18 Fev, 2021. <https://expresso.pt/politica/2021-02-18-Parlamento-aprova-voto-de-pesar-pela-morte-de-Marcelino-da-Mata>
- COMISSÃO DE DEFESA NACIONAL. 2021. *PROJETO DE VOTO DE PESAR* nº 468/XIV/2.ª *Pelo falecimento do Tenente-coronel Marcelino da Mata*. <https://app.parlamento.pt/webutils/docs/doc.pdf?path=6148523063484d364c793968636d356c6443397a6158526c6379395953565a-4d5a5763765247396a6457316c626e52766330466a64476c32615752685a47565159584a73-5957316c626e52686369396d4d7a64694d544d314d79307a5a446c6d4c5451344f4759744f-57466d5a5330774e544a694f4745334d6a59324f5745755a47396a&fich=f37b1353-3d9f-48-8f-9afe-052b8a72669a.doc&Inline=true>
- CONNERTON, Paul. 1996. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORREIRO DO RIBATEJO. 2019. “Estátua De Pedro Alvares Cabral Alvo De Vandalismo”. 24 Jun, 2019. <https://correiodoribatejo.pt/estatua-de-pedro-alvares-cabral-vandalizada/>
- COUNTERING COLSTON. 2020. *Countering Colston – Campaign to Decolonise Bristol*. 2020. <https://counteringcolston.wordpress.com>.
- CREHAN, Kate. 2002. *Gramsci, Culture and Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- CRINSON, Mark. 2005. *Urban Memory: History and Amnesia in the Modern City*. New York: Routledge.
- CROFT, Jay. 2020. “Some Americans Mark Fourth of July with Protests.” *CNN*, 2020.
- DAVID CARDOSO, Margarida. 2017. “Do Apartheid Envergonhado à ‘Preta Fernanda’: o Rasto De África Nas Ruas De Lisboa.” *Público*. 25 Mar, 2017. <https://www.publico.pt/2017/03/25/local/noticia/andar-atras-das-memorias-africanas-para-conhecer-lisboa-1766414>
- DE CERTEAU, Michel. 2021. “Walking in the City”. In *The Practice of Everyday Life*, 91-110. Berkeley: University of California Press.
- DE L’ESTOILE, Benoît. 2008. “The Past as it Lives Now: An Anthropology of Colonial Legacies”. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 16 (3): 267-279.
- DE MARCHIS, Giorgio. 2006. “A nostalgia colonial como técnica de best-selling literário”. *Cadernos de Estudos Africanos* 10: 1-11.
- DESCOLONIZANDO. 2017. Página de Facebook. <https://www.facebook.com/Descolonizando-1948301182079309>
- DELGADO, Manuel. 1999. *El Animal Público*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- DIÁRIO DE NOTÍCIAS. 2017. “Um Regresso Ao Passado Em Gorée. Não Em Nosso Nome.” *Diário De Notícias*. 19 Abr, 2017. <https://www.dn.pt/portugal/um-regresso-ao-passado-em-goree-nao-em-nosso-nome-6228800.html>
- DIAS Real, Francisca. 2021. “Naky Gaglo.” *Time Out Lisboa*, March 2021.
- DINIS, Rita. 2021. “Deputado Do PS Defende Demolição Do Padrão Dos Descobrimentos.” *Observador*. 19 Fev, 2021. <https://observador.pt/2021/02/19/deputado-do-ps-defende-demolicao-do-padrao-dos-descobrimentos/>

- DOMINGOS, Nuno e Elsa Peralta. 2013. *Cidade e Império – Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- DUSSART, Jade. 2020. “Taking down Statues: France Confronts Its Colonial and Slave Trade Past.” *Global Voices*. 27 Jun, 2020. <https://globalvoices.org/2020/06/27/taking-down-statues-france-confronts-its-colonial-and-slave-trade-past/>
- EBRAHIMJI, Alisha. 2020. “Confederate Statues Are Coming down Following George Floyd’s Death. Here’s What We Know.” *CNN*. 1 Jul, 2020. <https://edition.cnn.com/2020/06/09/us/confederate-statues-removed-george-floyd-trnd/index.html>
- EM Carne e Osso. 2021. https://emcarneeosso.com/?fbclid=IwAR1Efatq7974nPfmM6Mm7ZeZTiws9p_khXtOWWVK6f-JfUrv3f73cV_jg.
- ENGLISH Heritage. n.d. “English Heritage.” Accessed June 15, 2022. <https://www.english-heritage.org.uk/>.
- ENSLIN, Penny. 2020. “Monuments after Empire? The Educational Value of Imperial Statues.” *Journal of Philosophy of Education* 54 (5): 1333–45.
- ESCOBAR, Arturo. 2018. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- ESQUERDA Net. 2021. “É Possível Considerar Herói Um Homem Que Está Carregado De Crimes?” *Esquerda Net*. 18 Fev, 2021. <https://www.esquerda.net/artigo/e-possivel-considerar-heroi-um-homem-que-esta-carregado-de-crimes/72880>
- “EXPULSAR MAMADOU BA DE PORTUGAL.” 2021. Petição Pública. <https://peticaoublica.com/pview.aspx?pi=PT106283>.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and The Other : How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- FAIDHERBEDOITOMBER. 2021. “Qui Veut (Encore) Célébrer Le ‘Père De l’Impérialisme Français’ ?” *Faidherbe Doit Tomber!* 2021. <https://faidherbedoitomber.org/>.
- FAIRBANKS, Eve. 2015. “The Birth Of Rhodes Must Fall”. *The Guardian*, 2015. <https://www.theguardian.com/news/2015/nov/18/why-south-african-students-have-turned-on-their-parents-generation>.
- FANON, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. Londres: Penguin.
- FANON, Frantz. 2017. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Lisboa: Letra Livre.
- FEENSTRA, Pietsie, e Lorena Verzero. 2021. *Ciudades Performativas Prácticas artísticas y políticas De (Des)Memoria En Buenos Aires, Berlín y Madrid*. Buenos Aires: CLACSO.
- FERREIRA, Nicolau, e Manuel Louro. 2017. “Estátua Do Padre António Vieira Guardada Por ‘Neonazis.’” *Público*. 5 Outubro, 2017. <https://www.publico.pt/2017/10/05/sociedade/noticia/accao-de-protesto-contra-a-estatua-do-padre-antonio-vieira-barrada-por-neonazis-1787874>

- FERRERO, Paulo. 2014. "Brazões Do Jardim Da Praça Do Império Em Risco?" *Cidadania Lx*. 26 Agosto, 2014. <http://cidadania.lx.blogspot.com/2014/08/brazaes-do-jardim-da-praca-do-imperio.html>.
- FONSECA, Inês. 2012. "O Mistério Da Estrada Nacional 11-1 Ou De Como As Memórias Têm Classe E Também Têm Género". In *Usos Da Memória E Práticas Do Património*, 133-143. Lisboa: Edições Colibri.
- FOUCAULT, Michel. 1974. *Film and Popular Memory*. *Cahiers Du Cinéma*.
- FOUCAULT, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- FORTIN, Jacey. 2017. "Toppling Monuments, A Visual History". *New York Times*. 17 Agosto, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/08/17/world/controversial-statues-monuments-destroyed.html>
- FRANCE 24. 2020. "France Won't 'Erase' History by Removing Colonial-Era Statues, Macron Says." *France 24*. 14 Jun, 2020. <https://www.france24.com/en/20200614-macron-vows-that-france-won-t-take-down-statues-or-erase-history>
- FRANCEINTER. 2020. "Emmanuel Macron : 'La République N'effacera Aucune Trace' Et 'Elle Ne Déboulonnera Pas De Statues.'" *FranceInter*. 14 Jun, 2020. <https://www.radio-france.fr/franceinter/emmanuel-macron-la-republique-n-effacera-aucune-trace-et-elle-ne-deboulonnera-pas-de-statues-6197582>
- GALLASCH-HALL de Beuvink, Aline. 2020. *Repúdio Pela Vandalização Da Estátua De Padre António Vieira*. Lisboa: Assembleia Municipal de Lisboa.
- GAUDÊNCIO, Rui, e Xavier Costa. 2020. "Milhares De Pessoas Manifestam-se Em Portugal Contra o Racismo." *Público*. 6 Jun, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/06/sociedade/noticia/milhares-peopleas-manifestamse-pais-racismo-1919723>
- GERSHON, Livia. 2021. "Why a New Plaque Next to Oxford's Cecil Rhodes Statue Is So Controversial." *Smithsonian Magazine*. 13 Out, 2021. <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/controversial-plaque-installed-near-cecil-rhodes-statue-180978865/>
- GET Your Guide. n.d. "Lisboa: Excursão Guiada Em Belém c/ Cruzeiro No Rio." Accessed 2022. https://www.getyourguide.pt/lisboa-l42/lisboa-excursao-guiada-a-belem-t63061/?visitor-id=WE3R465Z7Q05XMZW8Z8NJCQQ5QE01LVT&locale_autoredirect_optout=true.
- GISSIBL, Bernhard. 2019. "Everything In Its Right Place? –The Macron Moment And The Complexities Of Restituting Africa'S Cultural Heritage". *European History Yearbook* 20: 177-209.
- GLEDHILL, John. 2000. *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. Londres: Pluto Press.
- GO Lisbon. n.d. "LISBON TOURISM GUIDE Discovering the City of the Sea; The City of the Explorers." Accessed 2022. <https://www.golisbon.com/>.

- GODINHO, Paula. 2014. "Agir, Atuar, Exibir – Antropologia E Performance, Uma Introdução". In *Antropologia E Performance – Agir, Atuar, Exibir*, 9-24. Castro Verde: 100LUZ.
- GODINHO, Paula. 2017. *O Futuro é para sempre – Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*. Lisboa: Letra Livre.
- GODINHO, Paula. 2020. *Entre o Impossível e o Necessário – Esperança e Rebelia Nos Trajetos De Mulheres Sem-Terra Do Ceará*. Bela Vista: Expressão Popular.
- GOMES Coelho, Rui. 2021. "Quando É Que Uma Estátua Vale O Mesmo Que Uma Vida Humana?". *Diário De Notícias*. 16 Abril, 2021. <https://www.dn.pt/opiniao/quando-e-que-uma-estatua-vale-o-mesmo-que-uma-vida-humana-13578818.html>.
- GORJÃO Henriques, Joana. 2018. *Racismo No País Dos Brancos Costumes*. Lisboa: Tinta da China.
- GORJÃO Henriques, Joana. 2019. "Estrearam-Se Numa Manifestação Por Causa Do Jamaica. 'Podia Ser a Minha Mãe.'" *Público*. 17 Janeiro, 2019. <https://www.publico.pt/2019/01/27/sociedade/reportagem/geracao-instagram-primeira-manifestacao-causa-bairro-jamaica-mae-1859323>
- GORJÃO Henriques, Joana. 2020. "Manifestação PoJoanar Bruno Candé: 'Existe Muita Gente Racista e é Importante Mostrar Que Estamos Fartos.'" *Público*, 31 Julho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/07/31/sociedade/noticia/manifestacao-bruno-cande-existe-gente-racista-importante-mostrar-fartos-1926611>
- GORJÃO Henriques, Joana. 2020. "European Social Survey: 62% Dos Portugueses Manifestam Racismo". *Público*. 27 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/27/sociedade/noticia/european-social-survey-62-portugueses-manifesta-racismo-1921713>.
- GRAMSCI, Antonio. 1971. *Selections From The Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- GRAMSCI, Antonio, and Bruno Monteiro. 2019. *Libertar o Futuro: Textos Políticos (1916-1926)*. Lisboa: Outro Modo.
- GROVIER, Kelly. 2017. "When Is It OK to Pull down Statues?" *BBC*. 17 Agosto, 2017. <https://www.bbc.com/culture/article/20170817-when-is-it-ok-to-pull-down-statues>
- GUARDIÃO, Ana, Miguel Bandeira Jerónimo, e Paulo Peixoto. 2022. *Ecossistemas Coloniais – Histórias, Patrimónios e Memórias*. Lisboa: Tinta da China.
- HADDAD, Mohammed, and Usaid Siddiqui. 2020. "Mapping the Hundreds of Confederate Statues across the US." *Aljazeera*. 11 Junho, 2020. <https://www.aljazeera.com/news/2020/6/11/mapping-the-hundreds-of-confederate-statues-across-the-us>
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- HARMON, Katherine. 2004. *You Are Here – Personal Geographies and other maps of the Imagination*. New York: Princeton Architectural Press.
- HARRIS, Marvin. 1958. "Portugal's African "Wards" – A First-Hand Report On Labor And Education In Moçambique". *Africa Today Pamphlets*, 1-36.

- HARTOG, François. 1996. "Time, History And The Writing Of History: The Order Of Time". *KVHAA Konferenser* 37: 95-113.
- HARTOG, François. 2003. *Régimes D'Historicité – Présentisme Et Expériences Du Temps*. Paris: ÉDITIONS DU SEUIL.
- HARVEY, David. 1979. "Monument And Myth". *Annals Of The Association Of American Geographers* 69 (3): 362-381.
- HARVEY, David. 1989. "Money, Time, Space and the City". In *The Urban Experience*, 165–199. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- HENRIQUES, Ana. 2021. "Mulher Suspeita De Ter Vandalizado Padrão Dos Descobrimentos." *Público*. 10 Agosto, 2021. <https://www.publico.pt/2021/08/10/sociedade/noticia/mulher-suspeita-vandalizado-padrao-descobrimentos-1973633>
- HENRIQUES, João Pedro. 2021. "Mamadou Ba. 'O Meu Anticolonialismo Vem-Me Das Visceras.'" *Diário De Notícias*. 22 Fevereiro, 2021. <https://www.dn.pt/sociedade/mamadou-ba-o-meu-anticolonialismo-vem-me-das-visceras-13372558.html>
- HILLIER, Bill, e Julianne Hanson. 1984. *The Social Logic Of Space*. New York: Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric. 1983. In *Introduction: Inventing Traditions*, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOELSCHER, Steven, e Derek Alderman. 2004. "Memory And Place: Geographies Of A Critical Relationship". *Social & Cultural Geography* 5 (3): 347-355.
- HOURCADE, Renaud. 2012. "Commemorating a Guilty Past: The Politics of Memory in the French Former Slave Trade Cities." Essay. In *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, 124–40. Nova Iorque: Routledge.
- HUTCHINSON, Sharon. 1996. *Nuer Dilemmas. Coping With Money, War, And The State*. Berkley: University of California Press.
- HUYSEN, Andreas. 2003. *Present Pasts – Urban Palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press.
- ICONOCLASISTAS. 2021. "Iconoclastas". *Iconoclastas*. <https://iconoclastas.net>.
- JORNAL de Notícias. 2018. "Monumento Da Praça Do Império, No Porto, Foi Vandalizado". 13 Junho, 2018. <https://www.jn.pt/local/noticias/porto/porto/monumento-da-praca-do-imperio-no-porto-foi-vandalizado-9450606.html>
- KAPPLER, Stefanie. 2017. "Sarajevo's Ambivalent Memoryscape : Spatial Stories Of Peace and Conflict". *Memory Studies* 10 (2): 130-143.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da Plantação – Episódios de Racismo quotidiano*. Lisboa: Orfeu Negro.
- KIRN, Gal. 2020. "ICONOCLASM: FROM POST-SOCIALIST YUGOSLAVIA TO BLACK LIVES MATTER". *Conversations*, , 2020. <https://blog.degruyter.com/iconoclasm-from-post-socialist-yugoslavia-to-black-lives-matter/>.

- KOLLEKTIV Orangotango. 2018. *This Is Not An Atlas*. Dusseldorf: Transcript.
- KOLLEKTIV Orangotango. 2021. "Orangotango – Collective for Popular Education and Creative Protest." Orangotango. 27 Maio, 2021. <https://orangotango.info/>.
- KOLSTRUP, Søren. 1999. "Wings of Desire – Space, Memory and Identity". *P.O.V – A Danish Journal of Film Studies* 8: single page. http://pov.imv.au.dk/Issue_08/section_2/artc5B.html.
- KOPENAWA, Davi, and Bruce Albert. 2010. *A Queda Do Céu. Palavras De Uma Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOSELLECK, Reinhart. 2004. *Futures Past : On The Semantics Of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- LA Caan. Twitter. 15 Jun, 2020. 2:42. https://twitter.com/la__caan/status/1272524866965712900?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1272524866965712900%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fglobalvoices.org%2F2020%2F06%2F27%2Ftaking-down-statues-france-confronts-its-colonial-and-slave-trade-past%2F
- LAFAYETTE. 2019. William Walcutt: "Pulling Down the Statue of George III at Bowling Green, N.Y. July 9, 1776." Lafayette. 2019. <https://galleries.lafayette.edu/2019/01/02/william-walcutt-pulling-down-the-statue-of-george-iii-at-bowling-green-n-y-july-9-1776/>.
- LANÇA, Marta. 2021. *Remapping Memories Lisboa – Hamburg: Lugares De Memória (Pós Coloniais)*. <https://re-mapping.eu/>.
- LAWLER, Andrew. 2020. "Pulling down Statues? It's a Tradition That Dates Back to U.S. Independence." *National Geographic*. 1 Julho, 2020. <https://www.nationalgeographic.com/history/article/pulling-down-statues-tradition-dates-back-united-states-independence>
- LEITE, Julieta. 2009. "Cultural Heritage and Monument, A Place In Memory". *City and Time* 2 (3): 23-33.
- LENINE, V.I. 1975. *O Que é o Marxismo?* São Paulo: Editorial Estampa.
- LEOPOLDMUSTFALL. 2020. "Statues of Leopold II." #LeopoldMustFall. 2020. https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=1CYHvi2qZCIGTm_Ncj6d_vQ8ZY47TIRPA&ll=50.56586334577132%2C4.535554346717023&z=8
- LIMA Lobo, Renata. 2021. "Roteiro Pelas Estátuas De Mulheres Em Lisboa." *Time Out Lisboa*, March 3, 2021. <https://www.timeout.pt/lisboa/pt/atracoes/roteiro-pelas-estatuas-de-mulheres-em-lisboa>
- LINO, Patrícia. 2019. *MUSEUM OF DISCOVERIES: PORTUGAL 2019. Patricia Lino*. <http://www.patricialino.com/museu-dos-descobrimientos.html>.
- LINO Neves, José. 2022. "Batoto Yetu Portugal." In *Ecos Coloniais – Histórias, Patrimónios e Memórias*, 47–54. Lisboa: Tinta da China.

- LISBON Walker. 2022. “Aventuras Com História. Descubra a Cidade Passo a Passo.” March 4, 2022. <https://lisbonwalker.com/?lang=pt-pt>.
- LOFF, Manuel. 2014. “A Luta Pela Memória Em Portugal: Da Ditadura, Da Revolução.” In *Ditaduras E Revolução. Democracia E Políticas Da Memória*, 21-144. Coimbra: Edições Almedina.
- LOIS, María. 2010. “Estructuración y Espacio: La Perspectiva de Lugar”. *Geopolítica(s)* 1 (2): 207-231.
- LÖW, Martina. 2013. “O Spatial Turn: Para Uma Sociologia Do Espaço”. *Tempo Social* 25 (2): 17-34.
- LOWENTHAL, David. 1985. *The Past Is A Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUPU, Noam. 2003. “Memory Vanished, Absent, and Confined: The Countermemorial Project in 1980s and 1990s Germany.” *History & Memory* 15 (2): 130-64.
- LUSA. 2014. “Eleito Municipal Desafia Câmara De Lisboa a Entregar Manutenção Do Jardim Do Império à Junta.” Assembleia Municipal De Lisboa. 11 Setembro, 2014. <https://www.am-lisboa.pt/101000/1/000783,092014/index.htm>.
- LUSA. 2017. “Portugal Reconheceu Injustiça Da Escravatura Quando a Aboliu Em 1761, Diz Marcelo.” *Público*. 13 Abril, 2017. <https://www.publico.pt/2017/04/13/politica/noticia/portugal-reconheceu-injustica-da-escravatura-quando-a-aboliu-em-1761-diz-marcelo-1768680>
- LUSA. 2017. “Quase 15 000 Pessoas Exigem Deportação De Ativista Mamadou Ba.” *Diário De Notícias*. 17 Fevereiro, 2017. <https://www.dn.pt/sociedade/quase-15-000-pessoas-exigem-deportacao-de-ativista-mamadou-ba-13359959.html>
- LUSA. 2017. “Web Summit: Medina Presenteia Fundador Com Astrolábio, Que Marca Uma Nova Aventura”. 6 Novembro, 2017. <https://www.dn.pt/lusa/web-summit-medina-presenteia-fundador-com-astrolabio-que-marca-uma-nova-aventura-8898766.html>.
- LUSA. 2018. “Costa Diz Que ‘Conectar Pessoas De Todo O Mundo Está No Nosso ADN’”. 5 Novembro, 2018. <https://www.record.pt/fora-de-campo/detalhe/web-summit-conectar-pessoas-de-todo-o-mundo-esta-no-nosso-adn-diz-antonio-costa>
- LUSA. 2018. “Web Summit: Medina Destaca Que Lisboa Volta a Ser a Capital Do Mundo Ao Receber a Cimeira.” *Diário De Notícias*. 5 Novembro, 2018. <https://www.dn.pt/lusa/web-summit-medina-destaca-que-lisboa-volta-a-ser-a-capital-do-mundo-ao-receber-a-cimeira-10134323.html>
- LUSA. 2020. “BE Diz Que Vandalismo a Estátua Do Padre António Vieira Foi Para ‘Descredibilizar’ Movimento Anti-Racista.” *Correio Da Manhã*. 12 Junho, 2020. <https://www.cmjornal.pt/cm-ao-minuto/detalhe/be-diz-que-vandalismo-a-estatua-do-padre-antonio-vieira-foi-para-descredibilizar-movimento-anti-racista>

- LUSA. 2020. “Chega Manifestou-Se Em Lisboa Para Dizer Que ‘Portugal Não é Racista.’” *Observador*. 2 Agosto, 2020. <https://observador.pt/2020/08/02/chega-manifestou-se-em-lisboa-para-dizer-que-portugal-nao-e-racista/>
- LUSA. 2021. “Nova Petição Contra Retirada De Brasões Da Praça Do Império Em Lisboa Com 5.500 Assinaturas.” *Visão*. 5 Fevereiro, 2021. <https://visao.sapo.pt/atualidade/politica/2021-02-05-nova-peticao-contra-retirada-de-brasoes-da-praca-do-imperio-em-lisboa-com-5-500-assinaturas/>
- LUSA. 2021. “Medina Diz Que Não Há Retirada De Brasões Da Praça Do Império Porque Não Existem Há Décadas.” *Diário De Notícias*. 9 Fevereiro, 2021. <https://www.dn.pt/local/medina-diz-que-nao-ha-retirada-de-brasoes-da-praca-do-imperio-porque-nao-existem-ha-decadas-13334212.html>
- LUSA. 2021. “Marcelo Evoca Militar Mais Condecorado Do Exército.” *RTP*. 12 Fevereiro, 2021. https://www.rtp.pt/noticias/pais/marcelo-evoca-militar-mais-condecorado-do-exercito_n1296909
- LUSA. 2021. “Marcelo e Várias Patentes Militares No Funeral De Marcelino Da Mata.” *Diário De Notícias*. 15 Fevereiro, 2021. <https://www.dn.pt/sociedade/marcelo-e-varias-patentes-militares-no-funeral-de-marcelino-da-mata-13354193.html>
- LUSA. 2021. “PJ Identifica Suspeita De Vandalismo No Padrão Dos Descobrimentos.” *Rádio Renascença*. 10 Agosto, 2021. <https://rr.sapo.pt/noticia/pais/2021/08/10/pj-identifica-suspeita-de-vandalismo-no-padrao-dos-descobrimentos/249110/>
- LUSA. 2021. “CDS-PP Quer Videovigilância a Proteger Património ‘Sempre Que Possível.’” *Observador*. 13 Agosto, 2021. <https://observador.pt/2021/08/13/cds-pp-quer-videovigilancia-a-proteger-patrimonio-sempre-que-possivel/>
- LUSA. “Mais 3,9% De Visitantes Nos Museus e Monumentos Nacionais Em 2021 Do Que No Ano Anterior.” *Público*. 4 Fevereiro, 2022. <https://www.publico.pt/2022/02/04/culturaipilon/noticia/39-visitantes-museus-monumentos-nacionais-2021-ano-anterior-1994289>
- LYNCH, Kevin. 1990. *The Image Of The City*. Cambridge: The MIT Press.
- MACDONALD, Sharon. 2013. *Memorylands: Heritage and Identity In Europe Today*. Londres: Routledge.
- MALAS, Maya. 2013. “Urban Palimpsests: Reconstruction and The Politics Of Memory.” MSc Urban Development Planning, University College London.
- “MAPPING.POSTKOLONIAL”. 2022. *Mapping.Postkolonial*. Accessed 13 Fevereiro. <http://mapping.postkolonial.net>.
- MARCELINO, Valentina. 2020. “Centenas Protestaram Em Lisboa Contra o Racismo e a Violência Policial.” *Diário De Notícias*. 1 Fevereiro, 2020. <https://www.dn.pt/pais/cenas-protestam-em-lisboa-contra-o-racismo-e-a-violencia-policial-11775396.html>
- MARCELINO, Valentina, e Fernanda Cância. 2021. “Foi Ódio Racial Que Matou Bruno Candé, Acusa Ministério Público.” *Diário De Notícias*. 19 de Janeiro, 2021. <https://>

- www.dn.pt/sociedade/investigacao-da-pj-provov-odio-racial-no-homicidio-de-bruno-cande-13247985.html
- MARCELINO, Valentina. 2021. “Marcelino Da Mata. ‘As Memórias Foram Enterradas Vivas e Nunca Foi Feito o Funeral’.” *Diário De Notícias*. 16 Fevereiro, 2021. <https://www.dn.pt/sociedade/marcelino-da-mata-as-memorias-foram-enterradas-vivas-e-nunca-foi-feito-o-funeral--13356094.html>
- MARCOS, Patrícia. 2020. “O Colonizador Afoito: o Museu Que Medina Fantasiou e as Lições Que Insiste Em Não Aprender.” *Público*. 16 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/16/opinioao/opinioao/colonizador-afuito-museu-medina-fantasiou-licoos-insiste-nao-aprender-1920762>
- MARCUS, George. 1998. “Ethnography In/ Of The World System. The Emergence Of Multi-Sited Ethnography.” In *Ethnography Through Thick & Thin*, 79-104.
- MARGARIDO, Alfredo. 2015. “A Lusofonia, outra forma de Colonialismo.” In *Este País não existe – Textos contra Ideias-Feitas*, 108-113. Lisboa: Le Monde Diplomatique.
- MARGATO, Cristina. 2018. “A Controvérsia Sobre Um Museu Que Ainda Não Existe. Descobertas Ou Expansão?” *Expresso*. 12 Abril, 2018. <https://expresso.pt/cultura/2018-04-12-A-controversia-sobre-um-museu-que-ainda-nao-existe.-Descobertas-ou-Expansao>
- MARQUES, Ana Cristina, Bruno Horta, and João Francisco Gomes. 2020. “Descoloniza! Estátua De Padre António Vieira, Em Lisboa, Foi Vandalizada.” *Observador*. 11 Junho, 2020. <https://observador.pt/2020/06/11/descolonizacao-estatu-a-de-padre-antonio-vieira-em-lisboa-foi-vandalizada-com-dizeres/>
- MARTINS, Vasco e Miguel Cardina. 2019. “A Memory Of Concrete: Politics Of Representation and Silence In The Agostinho Neto Memorial.” *Kronos* 45 (1): 46-64. <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/89044/1/A%20Memory%20of%20Concrete.pdf>
- MARX, Karl. 1987. *Miseria De La Filosofia – Respuesta a La Filosofia De La Miseria De P. J. Proudhon*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores.
- MARX, Karl. 2000. *O 18 De Brumário De Louis Bonaparte*. Edição Ridendo Castigat Mores. <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/4/o/brumario.pdf>
- MARX, Karl, e Friedrich Engels. 2007. *A Ideologia Alemã 1845-1846 Crítica Da Mais Recente Filosofia Alemã Em Seus Representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e Do Socialismo Alemão Em Seus Diferentes Profetas*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl. 2013. *O Capital – Livro I*. São Paulo: Boitempo.
- MASSEY, Doreen. 2005. *For Space*. London: SAGE.
- MATA, Inocência. 2006. “Estranhos em Permanência: A Negociação da Identidade Portuguesa na Pós-Colonialidade.” In *Portugal não é um país pequeno – Contar o Império na Pós-Colonialidade*, 271-284. Lisboa: Edições Cotovia.
- MATOS Ferreira, Teresa. 2019. *Uma Travessia Da Colonialidade: Pintura, Coleções E Inter-visualidades*. Lisboa: Caleidoscópio.

- MAYOR of London. 2018. "Untold Stories: Grants by the Commission for Diversity in Public Realm." Mayor of London. 2018. <https://www.london.gov.uk/what-we-do/arts-and-culture/about-commission-diversity-public-realm/untold-stories-grants-commission-diversity-public-realm>.
- MAYORAL Advisory Commission. 2018. *Mayoral Advisory Commission on City Art, Monuments and Markers*. New York City, NY.
- MBEMBE, Achille. 2017. *Políticas Da Inimizade*. Lisboa: Antígona.
- MBEMBE, Achille. 2017. *Crítica Da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.
- MELO, Nuno. 2020. Twitter. 12 Jun, 2020. 2:12. https://twitter.com/NunoMeloCDS/status/1271430059509911552?ref_src=twsrc%5Etfw
- MEMORIAL de Homenagem às Pessoas Escravizadas. 2019. "Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas – Lisboa". <https://www.memorialescravatura.com/>.
- MEMORIAL de Homenagem Às Pessoas Escravizadas. 2017. "Votação." Memorial De Homenagem Às Pessoas Escravizadas. 2017. <https://www.memorialescravatura.com/votacao>.
- MENESES, Maria Paula. 2021. "As estátuas também se abatem: Momentos da descolonização em Moçambique." *Cadernos NAUI* 10 (18): 108–28.
- MESQUITA, André. 2018. "Counter-Cartographies – The Insurrection of Maps." Essay. In *THIS IS NOT AN ATLAS A GLOBAL COLLECTION OF COUNTER-CARTOGRAPHIES*, 26–37. Dusseldorf: Transcript.
- MICHEL, Aurélia. 2020. *Un Monde En Nègre Et Blanc – Enquête Historique Sur L'ordre Racial*. Paris: Éditions du Seuil.
- MIGNOLO, Walter. 2011. *Darker Side of Western Modernity*. London: Duke University Press.
- MISZTAL, Barbara. 2003. *Theories Of Social Remembering*. Philadelphia: Open University Press.
- MITCHELL, Katharyne. 2003. "Monuments, Memorials, and The Politics Of Memory." *Urban Geography* 24 (5): 442–459.
- NASCIMENTO Rodrigues, Inês. 2018. "Massacre De Batepá Em São Tomé e Príncipe (1953)." Essay. In *As Voltas Do Passado*, 21–26. Lisboa: Tinta da China.
- NATIONAL Széchenyi Library. n.d. "Destruction of the Stalin Statue, Budapest, 1956." Google Arts & Culture. Accessed 2022. <https://artsandculture.google.com/story/destruction-of-the-stalin-statue-budapest-1956/AQXBVMHQ62gYLg>.
- NIETO, Robin. 2004. "Columbus Statue Toppled in Venezuela on Day of Indigenous Resistance." *Venezuelanalysis*. 13 Outubro, 2004. <https://venezuelanalysis.com/news/734>
- NOGUEIRA Santos, Juliana. 2019. "Na Web Summit, Os Campos De Basquetebol São Inteligentes e as Mesas De Tênis Curvas." *Sábado*. 5 Novembro, 2019. <https://www.sabado.pt/dinheiro/detalhe/na-web-summit-os-campos-de-basquetebol-sao-inteligentes-e-as-mesas-de-tenis-curvas>

- NORA, Pierre. 1989. "Between Memory And History: Les Lieux De Mémoire". *Representations*, 26: 7-24.
- NORA, Pierre. 2008. *Pierre Nora En Les Lieux De Memoire*. 3rd ed. Montevideo: Ediciones Trilce.
- NOTÍCIASaoMinuto.2021. "JoacineEnvoltaEmPolémicaRelacionadaComoPadrãoDosDescobrimentos". 10 Março, 2021. <https://www.noticiasao minuto.com/politica/1706794/joacine-partilha-imagem-de-padrao-dos-descobrimentos-em-formato-foguetao>
- NOVA Portugalidade. Facebook. 11 Jun, 2019. <https://www.facebook.com/novaportugalidade/photos/padre-ant%C3%B3nio-vieira-ultrajadoa-est%C3%A1tua-do-padre-ant%C3%B3nio-vieira-situada-no-largo/2351204425137911/>
- NOVA Portugalidade. Facebook. 10 Jan, 2021. <https://www.facebook.com/novaportugalidade/posts/3134524886805857>
- OLIVEIRA, Pedro Aires. 2013. "A Diplomacia Do Terceiro Império". In *O Império Colonial Em Questão (Séc XIX-XX) – Poderes, Saberes E Instituições*, 88-117. Lisboa: Edições 70.
- ORTIZ, Aimee, and Johnny Diaz. 2021. "George Floyd Protests Reignite Debate Over Confederate Statues." *New York Times*. 3 Junho, 2021. <https://www.nytimes.com/2020/06/03/us/confederate-statues-george-floyd.html>
- ORTNER, Sherry. 2007. "Poder e projetos: reflexões sobre a agência". In *CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS 25ª Reunião Brasileira De Antropologia – Goiânia 2006*, 45-80. Brasília: ABA – Associação Brasileira de Antropologia
- ORTNER, Sherry. 2007. "Uma atualização da Teoria da Prática". In *CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS 25ª Reunião Brasileira De Antropologia – Goiânia 2006*, 19-44. Brasília: ABA – Associação Brasileira de Antropologia.
- ORTNER, Sherry. 2016. "Dark Anthropology And Its Others". *HAU: Journal Of Ethnographic Theory* 6 (1): 47-73.
- ORTNER, Sherry. 2019. "PRACTICING ENGAGED ANTHROPOLOGY". *Anthropology Of This Century*, no. 25. <http://aotcpress.com/articles/practicing-engaged-anthropology/>.
- PANITCH, Leo. 2016. "On Revolutionary Optimism of the Intellect." *Socialist Register* 53. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/27143>
- PERALTA, Elsa, e Marta Anico. 2006. *Patrimónios E Identidades: Ficções Contemporâneas*. Oeiras: Celta.
- PERALTA, Elsa. 2017. *Lisboa E A Memória Do Império – Património, Museus E Espaço Público*. Odivelas: Outro Modo.
- PEREIRA, Rui Mateus. 2021. *Conhecer Para Dominar – O Desenvolvimento Do Conhecimento Antropológico Na Política Colonial Portuguesa Em Moçambique, 1926-1959*. Lisboa: Parsifal.

- PEREIRA, Rui Mateus. 2006. “Uma Visão Colonial do Racismo”. *Cadernos de Estudos Africanos*, Nº 9-10, pp. 129-140.
- PINCHA, João Pedro. 2021. “Obras Que Retiram Brasões Do Jardim Da Praça Do Império Estão Quase a Começar.” *Público*. 4 Janeiro, 2021. <https://www.publico.pt/2021/01/04/local/noticia/obras-retiram-brasoes-jardim-praca-imperio-estao-quase-comecar-1945041>
- PINCHA, João Pedro. 2021. “Nova Petição Junta Autarcas e Ex-Ministros Contra Fim Dos Brasões Na Praça Do Império.” *Público*. 3 Fevereiro, 2021. <https://www.publico.pt/2021/02/03/local/noticia/nova-peticao-junta-exautarcas-exministros-fim-brasoes-praca-imperio-1949147>
- PINCHA, João Pedro. 2021. “Medina Procura Consenso Sobre Os Brasões Na Praça Do Império – Que Podem Ser Replicados Em Calçada.” *Público*. 24 Fevereiro, 2021. <https://www.publico.pt/2021/02/24/local/noticia/medina-procura-consenso-brasoes-praca-imperio-podem-replicados-calcada-1952015>
- PINCHA, João Pedro. 2021. “Brasões Da Praça Do Império Voltam a Aquecer Assembleia Municipal.” *Público*. 7 Dezembro, 2021. <https://www.publico.pt/2021/12/07/local/noticia/brasoes-praca-imperio-voltam-aquecer-assembleia-municipal-1987808>
- PINTO dos Santos, Mariana. 2022. “As Estátuas e a História Da Arte: o Debate Sobre Vandalização De Monumentos Em Portugal.” *Buala*. <https://www.buala.org/pt/a-ler/as-estatuas-e-a-historia-da-arte-o-debate-sobre-vandalizacao-de-monumentos-em-portugal>
- PIRES, José Miguel. 2021. “Questão Dos Brasões Da Praça Do Império Volta a Ser Discutida Em AM.” *Jornal I*. 12 Dezembro, 2021. https://ionline.sapo.pt/artigo/755689/questao-dos-brasoes-da-praca-do-imperio-volta-a-ser-discutida-em-am?seccao=Portugal_i
- PIRES, José Miguel. 2021. “Praça Do Império. Remoção Dos Brasões Florais Já Começou.” *Jornal I*. 18 Dezembro, 2021. https://ionline.sapo.pt/artigo/756486/praca-do-imperio-remocao-dos-brasoes-florais-ja-comecou?seccao=Portugal_i
- POPULAR Memory Group. “What Do We Mean By Popular Memory?”. 1982. *Centre For Contemporary Studies*, no. 57: 1-20. <https://www.birmingham.ac.uk/Documents/college-artslaw/history/cccs/stencilled-occasional-papers/56to87/SOP67.pdf>.
- PORTO Editora. n.d. “Palimpsesto.” *Infopédia – Dicionários Porto Editora*. Porto Editora. Accessed 2022. [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$palimpsesto](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$palimpsesto).
- POZZI, Pablo, e Paula Godinho. 2019. *INSISTIR CON LA ESPERANZA EL COMPROMISO SOCIAL Y POLÍTICO DEL INTELECTUAL*. Buenos Aires: CLACSO.
- PRISTA, Marta. 2021. “Recensão a O Antipatrimónio: Fetichismo Do Passado e Dominação Do Presente, De Pablo Alonso González.” *Práticas Da História* 12: 295–302. https://run.unl.pt/bitstream/10362/126689/1/24973_Article_Text_98069_1_10_20210707.pdf
- PS. 2017. *Programa De Governo Da Cidade De Lisboa 2017-2021*. https://www.cidadaosporlisboa.pt/wp-content/uploads/2019/10/Programa_Governo_Lisboa_2017-2021.pdf

- PSD. 2021. *PROJETO DE VOTO DE PESAR N.º 459/XIV PELA MORTE DO TEN. COR. COMANDOS MARCELINO DA MATA*. <https://app.parlamento.pt/webutils/docs/doc.pdf?path=6148523063484d364c793968636d356c6443397a-6158526c6379395953565a4d5a5763765247396a6457316c626e52766330466a-64476c32615752685a47565159584a735957316c626e5268636938774f-5449344d44526b5953307a4f474d794c5451354f4449744f574a68597930355a-6d4669597a526c4e7a4930593255755a47396a65413d3d&fich=092804da-38c2-4982-9bac-9fab4e724ce.docx&Inline=true>
- PSD. 2021. *Voto 137/03 (PSD) – Pesar Pela Morte De Marcelino Da Mata*. <https://www.am-lisboa.pt/documentos/1613769279I5sII8am5Wq87GS9.pdf>
- PUBLIC Statues and Sculpture Association. 2022. “The Public Statues and Sculpture Association (PSSA).” 7 Junho, 2022. <https://pssauk.org/>.
- QUIJANO, Anibal. 2005. “Colonialidade Do Poder, Eurocentrismo E América Latina”. In *A Colonialidade Do Saber: Eurocentrismo E Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*, 117-142. Buenos Aires: CLACSO. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf.
- QUIJANO, Anibal. 2009. “Colonialidade Do Poder E Classificação Social”. In *Epistemologias Do Sul*, 73-117. Coimbra: Edições Almedina. <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>.
- RAINHO, Vitor. 2018. “Reescrever a História Nunca Deu Bom Resultado.” *Jornal I*. 25 Maio, 2018. https://ionline.sapo.pt/artigo/613501/reescrever-a-historia-nunca-deu-bom-resultado-?seccao=Opiniao_i
- RAMADA Curto, Diogo. 2015. “A Memória dos Descobrimentos, da Expansão e do Império Colonial”. In *Este país não existe – Textos contra Ideias-Feitas*, 95-107. Lisboa: Le Monde Diplomatique.
- RAMADA Curto, Diogo. 2020. *O Colonialismo Português Em África – De Livingstone A Luandino*. Lisboa: Edições 70.
- RANNARD, Georgina, and Eve Webster. 2020. “Leopold II: Belgium ‘Wakes up’ to Its Bloody Colonial Past.” *BBC*. 13 Junho, 2020. <https://www.bbc.com/news/world-europe-53017188>
- RAPOSO, Luís. 2020. “O Fétiche Do Racismo e a Vandalização De Ícones Do Passado.” *Público*. 28 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/28/culturaipilon/opiniao/fetich-racismo-vandalizacao-icone-passado-1921767>
- RAO, Rahul. 2021. “What Do We Mean When We Talk About Statues?”. In *What Do We Mean When We Talk About Statues?*. Ciclo de seminários do programa de Doutorado Human Rights in Contemporary Societies no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. <https://ces.uc.pt/pt/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2021/what-do-we-mean-when-we-talk-about-statues>

- REMAPPING Memories Lisboa – Hamburg. n.d. “Lugares De Memória (Pós)Coloniais – Goethe Institut Portugal.” ReMapping Memories Lisboa – Hamburg. Accessed June 15, 2022. <https://www.re-mapping.eu/pt>.
- REIS Torgal, Luís. 2020. “Este Mundo Da (Des)Informação e Dos Falsos Combates! História e Memória.” *Público*. 22 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/22/opinioao/noticia/mundo-desinformacao-falsos-combates-historia-memoria-1920602>
- RIBEIRO Sanches, Manuela. 2006. *Portugal não é um país pequeno – Contar o Império na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia.
- ROCK Project. 2018. “O Projeto Rock Em Lisboa.” Lisboa Rockproject. <https://lisboa.rockproject.eu/>.
- ROLDÃO, Cristina, Ana Alcântara, e Carlos Cruz. 2019. “Visita à Setúbal Negra (Séc. XV-XVIII): Desocultar A História Local Através Da Educação Não-Formal”. *Mediações* 7 (7): 66-85. https://run.unl.pt/bitstream/10362/95580/1/visita_set_bal.pdf.
- ROLDÃO, Cristina, Ana Alcântara, e Carlos Cruz. 2019. “A Presença Negra Na Cidade De Setúbal, Séc. XV-XVIII – Roteiro Para Uma Educação Antirracista”. https://www.mun-setubal.pt/wp-content/uploads/2020/01/Folheto-Presenca_Negra_Em_Setubal.pdf.
- ROQUE, Ricardo. 2006. “A Antropologia Colonial Portuguesa (C 1911-1950)”. In *Estudos De Sociologia Da Leitura Em Portugal No Séc XX*, 789-822. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROSAS, Fernando. 2017. *O Massacre De Batepá*. <https://ensina.rtp.pt/artigo/o-massacre-de-batepa/>.
- ROSAS, Fernando. 2018. *História A História: África*. Lisboa: Tinta da China.
- ROSAS, Fernando. 2021. “Quatro Pontos Sobre a Extrema-Direita Em Portugal.” In *Novas e Velhas Extremas-Direitas Como Explicar Os Fenómenos Chega, Vox, Frente Nacional, Liga, Trump Ou Bolsonaro, Entre Outros?*, 15–22. Lisboa: Parsifal.
- ROSEMAN, Sharon, e Shawn Parkhurst. 2008. “Culture And Space In Iberian Anthropology”. In *Recasting Culture And Space In Iberian Contexts*, 1-29. Albany: State University of New York Press. <https://www.sunypress.edu/pdf/61550.pdf>.
- RTP. 16 Jul, 2018. *Prós e Contras – Descobertas Ou Descobrimentos*. <https://www.rtp.pt/play/p4234/e356981/pros-e-contras>
- SÁ, Paula. 2021. “Carta Aberta Contra Filme Sobre Racismo No Padrão Dos Descobrimentos. ‘É Um Insulto.’” *Diário De Notícias*. 1 Outubro, 2021. <https://www.dn.pt/sociedade/carta-aberta-contra-filme-sobre-racismo-no-padrao-dos-descobrimentos-e-um-insulto-14181337.html>
- SABATINI, Francesca. 2020. “The Ultimate Cathartic Function Of Iconoclasm. Or When The Whites Started Noticing All Those Bronze Statues.”. Blog. *Transform Europa*. <https://www.transform-network.net/blog/article/the-ultimate-cathartic-function-of-iconoclasm-or-when-the-whites-started-noticing-all-those-bronze/>.

- SAFI, Michael. 2019. "Churchill's Policies Contributed to 1943 Bengal Famine – Study." *The Guardian*. 29 Março, 2019. <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/29/winston-churchill-policies-contributed-to-1943-bengal-famine-study>
- SAID, Edward. 1979. *Orientalism*. Nova Iorque: Vintage Books.
- SAID, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage Books.
- SAID, Edward. 2000. "Invention, Memory and Place." *Critical Inquiry*, 175–92.
- SALEMA, Isabel. 2020. "Actas Mostram Que Júri Que Escolheu a Estátua De Vieira Não Ficou Convencido." *Público*. 17 Julho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/07/17/culturaipilon/noticia/actas-mostram-juri-escolheu-estatua-vieira-nao-ficou-convencido-1924822>
- SALEMA, Isabel. 2020. "João Sarmento, Jesuíta: 'É Um Retrato Superficial Da Figura Do Vieira.'" *Público*. 17 Julho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/07/17/culturaipilon/noticia/joao-sarmento-jesuista-retrato-superficial-figura-vieira-1924886>
- SALEMA, Isabel. 2020. "Marco Fidalgo, Autor Da Estátua De Vieira: 'A Mensagem é a Defesa Dos Povos Ameríndios.'" *Público*. 17 Julho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/07/17/culturaipilon/noticia/marco-fidalgo-autor-estatua-vieira-mensagem-defesa-povos-amerindios-1924818>
- SANCHO Querol, Lorena. 2022. "Museu Nacional De Etnologia." Essay. In *Ecos Coloniais – Histórias, Patrimónios e Memórias*, 145–54. Lisboa: Tinta da China.
- SAPAGE, Sónia. 2020. "PCP Condena Vandalismo, CDS Culpa Extrema-Esquerda e Chega Quer Equipa De Dissuasão." *Público*. 12 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/12/politica/noticia/pcp-condena-vandalismo-cds-culpa-extrema-esquerda-chega-quer-equipa-dissuasao-1920357>
- SAPEGA, Ellen. 2008. "Remembering Empire/Forgetting the Colonies – Accretions of Memory and the limits of commemoration in a Lisbon neighborhood". *History & Memory* 20 (2): 18-28.
- SCHACT Pereira, Pedro. Facebook. 13 Abr, 2017. <https://www.facebook.com/PedroSchachtPereira/posts/10207118700325741?pnref=story>
- SCHACHT Pereira, Pedro, Rui Gomes Coelho, Patrícia Marcos e Inês Beleza Barreiros. 2020. "O Padre António Vieira No País Dos Cordiais." *Público*. 2 Fevereiro, 2020. <https://www.publico.pt/2020/02/02/sociedade/noticia/padre-antonio-vieira-pais-cordiais-eterna-leveza-anacronismo-guardiaes-consenso-lusotropical-1902135>
- SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the Weak – Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, James C. 2012. *Two Cheers for Anarchism – Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton: Princeton University Press.
- SCOTT, James C. 2013. *A Dominação E A Arte Da Resistência*. Lisboa: Letra Livre.

- SEEGER, Anthony. 2008. "Long-Term Field Research In Ethnomusicology In The 21st-Century". *Em Pauta* 19 (32-33): 3-20.
- SEGATO, Rita. 2021. "Colonialidad Del Poder y Antropología Por Demanda." Essay. In *La Crítica De La Colonialidad En Ocho Ensayos y Una Antropología Por Demanda*, 11-34. Buenos Aires: Prometeo libros.
- SEIXAS da Costa, Francisco. Facebook. 17 Abr, 2017. <https://www.facebook.com/fseixasdacosta/posts/10210971380093976?pnref=story>
- SENA Martins, Bruno. 2021. "Racismos, Identidades, Práticas De Diferenciação. As Memórias Pós-Coloniais e a Construção Da Diferença Racial." In *A Cena Da Pós-Memória: o Presente Do Passado Na Europa Pós-Colonial*. Porto: Edições Afrontamento. 53-68.
- SERRÃO, Vítor. 2020. "Contra Todos Os Iconoclasmas." *Público*. 13 de Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/13/opiniao/opiniao/iconoclasmas-1920437>
- SERRÃO, Vítor. 2021. "Carta De Direitos e Deveres Do Património Histórico-Cultural Português." *Público*. 11 Março, 2021. <https://www.publico.pt/2021/03/11/culturaipilon/noticia/carta-direitos-deveres-patrimonio-historicocultural-portugues-1952860>
- SHARP, Joanne. 2003. "Feminist and Postcolonial Engagements." Essay. In *A Companion to Political Geography*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SILVANO, Filomena. 2010. *Antropologia do Espaço*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- SIMÕES, Ascenso. 2021. "O Salazarismo Não Morreu." *Público*. 19 Fevereiro, 2021. <https://www.publico.pt/2021/02/19/opiniao/opiniao/salazarismo-nao-morreu-1951297>
- SLAVE Voyages. n.d. "Estimates." Tráfico Transatlântico De Escravos. Accessed June 17, 2022. <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>.
- SOARES, Marisa. 2014. "Câmara De Lisboa Vai Acabar Com Brasões Das Ex-Colónias No Jardim Da Praça Do Império." *Público*. 27 Agosto, 2014. <https://www.publico.pt/2014/08/27/local/noticia/camara-de-lisboa-vai-acabar-com-brasoes-das-ex-colonias-do-jardim-da-praca-do-imperio-1667709>
- SOL. 2019. "Chovem Ameaças a Mamadou Ba e a Joana Mortágua Em Páginas 'Amigas' Das Autoridades." *Sol*. 23 Janeiro, 2019. <https://sol.sapo.pt/artigo/643401/chovem-ameacas-a-mamadou-ba-e-a-joana-mortagua-em-paginas-amigas-das-autoridades>
- SOUSA Franco, Matilde. 2018. "Museu Da Interculturalidade De Origem Portuguesa, e Não Museu Das Descobertas." *Observador*. 24 Mar, 2018. <https://observador.pt/opiniao/museu-da-interculturalidade-de-origem-portuguesa-e-nao-museu-das-descobertas/>
- SOUSA Ribeiro, António. 2021. "Pós-Memória: Um Conceito (Ainda) Emergente." Essay. In *A Cena Da Pós-Memória: o Presente Do Passado Na Europa Pós-Colonial*, 15-28. Porto: Edições Afrontamento.
- SOUSA Santos, Boaventura. 2009. "Para Além Do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia De Saberes." Essay. In *Epistemologias Do Sul*, 23-72. Coimbra: Edições

- Almedina. http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias_do_sul_boaventura.pdf
- SOUSA Santos, Boaventura, e Antoni Aguiló. 2019. *Aprendizajes Globales Descolonizar, Desmercantilizar Y Despatriarcalizar Desde Epistemologías Del Sur*. Barcelona: Icaria Editorial.
- SOUSA Santos, Boaventura. 2020. “As Estátuas Do Nosso Descontentamento.” *Público*. 17 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/17/opiniaio/opiniaio/estatuas-descontentamento-1920696>
- STEPHENS, Meghan. 2020. “African Lisbon Tour: A Conversation We Need to Have.” *Atlas Lisboa*. 25 Fevereiro, 2020. <https://www.atlaslisboa.com/african-lisbon-tour/>
- STOLPERSTEINE. n.d. “START.” Stolpersteine. Accessed June 15, 2022. <https://www.stolpersteine.eu/de/start/>.
- TALLY, Robert. 2008. “Literary Cartography: Space, Representation and Narrative.” Lecture, International Society for the Study of Narrative Conference, Austin TX, , 2008. <https://digital.library.txstate.edu/bitstream/handle/10877/3932/fulltext.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- TAN, Yi-Fun. 1977. *Space and Place – The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TAVARES, João Miguel. 2018. “O Museu Da Culpa Do Homem Branco.” *Público*. 14 Junho, 2018. <https://www.publico.pt/2018/06/14/culturaipilon/opiniaio/o-museu-da-culpa-do-homem-branco-1834223>
- TAVARES, Rui. 2017. “Portugal: Evitando Falar Sobre Escravatura Desde 1761.” *Público*. 14 Abril, 2017. <https://www.publico.pt/2017/04/14/politica/opiniaio/portugal-evitando-falar-sobre-escravatura-desde-1761-1768756>
- TAVARES, Rui. 2020. “Merecias Melhor, Vieira.” *Público*. 15 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/15/sociedade/noticia/merecias-melhor-vieira-1920554>
- TAYLOR, Deanna. 2022. “6 Standout Black History Tours in the U.S., From California to Charleston.” *Condé Nast Traveler*. 31 Janeiro, 2022. <https://www.cntraveler.com/story/us-black-history-tours-from-california-to-charleston>
- TAYLOR, Diana. 2003. “Acts Of Transfer”. In *The Archive and the Repertoire – Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- TAYLOR, Diana. 2006. “DNA Of Performance – Political Hauntology”. In *Cultural Agency In The Americas*, 52-81. Durham: Duke University Press.
- THOMAZ, Omar. 2001. ““O bom povo português”: usos e costumes d’aquém e d’além mar”. *MANA* 7 (1): 55-87.
- TINHORÃO, José Ramos. 1988. *Os Negros em Portugal*. Lisboa: Caminho
- TOPPLE the Racists. 2021. “Topleft The Racists – A Crowdsourced Map Of UK Statues And Monuments That Celebrate Slavery And Racism”. *Topleft The Racists*. Accessed May 8. <https://www.toppletheracists.org/>.

- TORRES, Carmo. 2021. “Lisboa | Brasões Da Praça Do Império Levantam Acusações De ‘Racismo’ e ‘Colonialismo.’” *Diário Do Distrito*. 8 Dezembro, 2021. <https://diariodistrito.pt/lisboa-brasoes-da-praca-do-imperio-levantam-acusacoes-de-racismo-e-colonialismo/>
- TRAVERSO, Enzo. 2003. *The Origins Of Nazi Violence*. The New Press.
- TRAVERSO, Enzo. 2015. “Memórias Europeias. Perspetivas Emaranhadas”. In *Ditaduras e Revolução – Democracia e Políticas da Memória*, 405-426. Coimbra: Edições Almedina.
- TRAVERSO, Enzo. 2020. *O Passado, Modos De Usar*. 3rd ed. Lisboa: Livraria Tigre de Papel.
- TRAVERSO, Enzo. 2020. “Tearing Down Statues Doesn’T Erase History, It Makes Us See It More Clearly”. *Jacobin*, , 2020. <https://www.jacobinmag.com/2020/06/statues-removal-antiracism-columbus>.
- TSING, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography Of Global Connection*. Princeton: Princeton University
- TURISMO de Lisboa. n.d. “Belém.” Visit Lisboa. Accessed 2022. <https://www.visitlisboa.com/pt-pt/locais/belem-d29ef8f0-ed93-424b-b378-3aa5b3474603>.
- TVI. 2021. “Marcelino Da Mata Traiu a Causa De Independência Do Seu Próprio País.” *TVI*. 16 Fevereiro, 2021. <https://tviplayer.iol.pt/programa/noticias/53c6b3613004dc006243c401/video/602c56090cf289c41a953129>
- VALA, Jorge. 2015. *Expressões Dos Racismos Em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- VALA, Jorge. 2021. *Racismo Hoje – Portugal Em Contexto Europeu*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- VERGÈS, Françoise. 2021. *De La Violence Coloniale Dans L’espace Public – Visite Du Triangle De La Porte Dorée à Paris*. Marselha: Shed.
- VUILLARD, Eric. 2014. *Congo*. Arles: Babel.
- WAGLEY, Charles. 2007. “Champukwi Off The Village Of The Tapirs”. In *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*, 127-136. Oxford: Wiley-Blackwell.
- WOLF, Eric. 1982. *Europe And The People Without History*. Berkley, California: University of California Press.
- WOLF, Eric. 1999. *Envisioning Power – Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkley, CA: University of California Press.
- XAVIER, Ângela. 2020. “A Ironia Intrínseca à Estátua Do Padre António Vieira.” *Público*. 25 Junho, 2020. <https://www.publico.pt/2020/06/25/culturaipsilon/opiniao/ironia-intrinseca-estatua-padre-antonio-vieira-1921786>
- YOUNG, James. 1992. “The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today.” *Critical Inquiry* 18 (2).
- ZUKIN, Sharon. 1991. *Landscapes of Power – from Detroit to Disney World*. Berkeley: University of California Press.

Fontes orais:

Entrevistas semi-estruturadas a José Neves, Associação Batoto Yetu, em Abril de 2021 e Fevereiro de 2022.

Entrevistas semi-estruturadas a Naky Gaglo, African Lisbon Tour, em Março de 2021 e Abril de 2022.

Entrevistas semi-estruturadas a Cristina Roldão, socióloga e ativista, em Abril de 2021 e Março de 2022.

Entrevista semi-estruturada a Ana Paula Antunes, Ana Margarida Campos e David Felismino, do Museu de Lisboa, em Março de 2022.

Entrevista semi-estruturada a Anabela Rodrigues, ativista e encenadora, em Março de 2022.

Entrevista semi-estruturada a José Antunes, Lisbon Walker, em Março de 2022.

entrevista semi-estruturada a Isabel Castro Henriques, historiadora, em Março de 2022.

Entrevista semi-estruturada a Marta Lança, editora da Buala, em Março de 2021.

Entrevista semi-estruturada a Beatriz Gomes Dias, professora e ativista antirracista, em Abril de 2021.

Visitas guiadas realizadas no âmbito da investigação:

African Lisbon Tour, realizada dia 3 de abril de 2022.

Visita guiada e caminhada espiritual Ilha dos Negros (Associação Batoto Yetu Portugal), realizada no dia 30 de Abril de 2022.

Viver Lisboa – Os lugares invisíveis da escravatura (Museu de Lisboa), realizada no dia 24 de Abril de 2022.

Nos últimos anos, o movimento antirracista tem procurado repensar o espaço das nossas cidades e o legado que o colonialismo, a escravatura e o racismo deixam no mesmo – debate que se intensificou com o advento do movimento *Rhodes Must Fall*, em 2015, e com o assassinato de George Floyd, em 2020. Seguindo este impulso e confrontando a perpetuação das narrativas lusotropicalistas e brancas no espaço público, este livro procurará perceber de que forma podemos ler relações de poder – de raça, classe e género – na paisagem memorial de Lisboa. Ao mesmo tempo, a investigação que origina este livro tem como objetivo estudar a relação entre o espaço, a memória e a colonialidade na cidade de Lisboa, particularmente as possibilidades e lutas pela inscrição de narrativas contra-hegemónicas, anticoloniais e antirracistas. Procura, assim, perceber quem tem lutado para fazer essa inscrição, de que forma e qual a sua importância..

ISBN 978-989-755-898-6



9

