



FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE  
**COIMBRA**

António Ernesto Machado Medeiros Pinto

## **ESQUECIMENTO E RESTOS HUMANOS:**

### O CASO DO VALE DA GAFARIA

Dissertação de Mestrado em Património Cultural e Museologia, orientada pela Professora Doutora Joana Sá Ricarte Alvarenga Pinheiro da Mota e pelo Professor Doutor Nuno Miguel Cabral Carreira Coelho, apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes (DHEEAA) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Junho de 2023

# FACULDADE DE LETRAS

## ESQUECIMENTO E RESTOS HUMANOS: O CASO DO VALE DA GAFARIA

### Ficha Técnica

<b>Tipo de trabalho</b>	<b>Dissertação</b>
<b>Título</b>	<b>Esquecimento e Restos Humanos</b>
<b>Subtítulo</b>	O Caso do Vale da Gafaria
<b>Autor/a</b>	António Ernesto Machado Medeiros Pinto
<b>Orientador/a(s)</b>	Doutora Joana Sá Ricarte Alvarenga Pinheiro da Mota Doutor Nuno Miguel Cabral Carreira Coelho
<b>Júri</b>	<b>Presidente:</b> <b>Doutor João Paulo Cabral de Almeida Avelãs Nunes</b>  <b>Vogais:</b> <b>Doutora Paula Júlia da Mota Santos</b> <b>Doutora Joana Sá Ricarte Alvarenga Pinheiro da Mota</b>
<b>Identificação do Curso</b>	<b>2º Ciclo em Património Cultural e Museologia</b>
<b>Área científica</b>	<b>Património Cultural</b>
<b>Especialidade/Ramo</b>	Museologia
<b>Data da defesa</b>	<b>19-07-2023</b>
<b>Classificação</b>	<b>18 valores</b>





## Resumo

Em 2009, uma intervenção arqueológica de cariz preventivo iniciada pela construção de um parque de estacionamento público na zona extramuros da cidade de Lagos, conhecida como Vale da Gafaria, colocou a descoberto o local de descarte de pessoas escravizadas mais antigo da Europa. Um sítio sem precedentes no mundo, que proporcionou a oportunidade única de exumar, estudar e documentar os restos mortais de 158 pessoas africanas escravizadas. Todo este contexto e a sua antiguidade conferem-lhe tanto um caráter único e exclusivo, como um valor científico, histórico e patrimonial inestimável.

Partindo do estudo de caso deste sítio de verdadeira excepcionalidade pretende-se, por um lado, analisar as formas de patrimonialização e memorialização de locais com significativos valores científicos, mas que veiculam memórias traumáticas de um dos processos históricos mais difíceis e violentos de toda a História mundial, a Escravatura transatlântica. Num outro plano, analisa-se e investiga-se as principais complexidades suscitadas pela gestão, tratamento e exposição de restos humanos em instituições Ocidentais, tal como se explora as principais problemáticas inerentes a este tipo de “materiais”, que os tornam, em múltiplas ocasiões, objetos de luta política. Argumenta-se que quando estes restos humanos envolvem memórias contenciosas, nomeadamente do passado colonial, estes tendem a ser alvo de esquecimento e frequentemente silenciados.

Através da contextualização do estudo de caso, foi possível apresentar os fatores que conduziram ao silenciamento deste sítio, como enquadrar este silêncio específico nos esquecimentos estruturais veiculados pela narrativa nacionalista que repetidamente celebra as virtudes do antigo império colonial português. Ao mesmo tempo, através da análise da conjuntura do problema internacional referente ao tratamento de restos humanos, apontou-se todas as especificidades dos restos humanos do Vale da Gafaria, tal como se enquadrou o contexto português nesta problemática, onde a ausência de um quadro legislativo que regule a gestão e tratamento destes “materiais”, tal como o atraso nacional no mapeamento destas “coleções”, dificultam seriamente uma gestão mais correta e mais ética. Sendo os restos humanos extraeuropeus presentes em instituições portuguesas testemunhos concretos da violência colonial, entende-se que eles desmentem as virtudes do antigo império transmitidas nos discursos hegemónicos.

**Palavras-Chave:** Memória; Esquecimento; Restos Humanos; Escravatura; Vale da Gafaria.

## Abstract

In 2009, a preventive archaeological intervention initiated by the construction of a public car parking lot in the extramural area of the city of Lagos, known as Vale da Gafaria, uncovered the oldest disposal site for enslaved people in Europe. An unprecedented site in the world, which provided the unique opportunity to exhume, study and document the remains of 158 enslaved African people. All this context and its antiquity give it both a unique and exclusive character, as well as an invaluable scientific, historical and patrimonial value.

Starting from the case study of this site of true exceptionality, unprecedented in the world, it is intended, on the one hand, to analyze the forms of patrimonialization and memorialization of places with significant scientific values, but which convey traumatic memories of one of the most difficult historical processes and violent of all world history, transatlantic Slavery. On another level, the main complexities raised by the management, treatment and exhibition of human remains in Western institutions are analyzed and investigated, as well as the main problems inherent in this type of “materials”, which make them, in multiple ways occasions, objects of political struggle. It is argued that when these human remains involve contentious memories, namely from the colonial past, they might be forgotten and often silenced.

Through the contextualization of the case study, it was possible to present the factors that led to the silencing of this site, and how to frame this specific silence in the structural forgetfulness conveyed by the nationalist narrative that repeatedly celebrates the virtues of the former Portuguese colonial empire. At the same time, through the analysis of the conjuncture of the international problem regarding the treatment of human remains, all the specificities of human remains from Vale da Gafaria were pointed out, as well as how the Portuguese context was framed in this problem, where the absence of a legislative framework that regulates the management and treatment of these “materials”, as well as the national delay in mapping these “collections”, seriously hinder a more correct and more ethical management. Being extra-European human remains present in Portuguese institutions concrete testimonies of colonial violence, it is understood that they belie the virtues of the former empire transmitted in official discourses.

**Keywords:** Memory; Oblivion; Human Remains; Slavery; Vale da Gafaria.

# Índice

<b>Capítulo 1 – Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 2 – Memória: Entre a Lembrança e o Esquecimento .....</b>	<b>6</b>
2.1. Memória Coletiva e Memória Social.....	6
2.2. A Componente Política e Conflitual da Memória .....	9
2.3. Passado e Políticas de Memória: Lembranças, Esquecimentos e alguns exemplos práticos .....	13
<b>Capítulo 3 – Museologia e Restos Humanos .....</b>	<b>27</b>
3.1. Os Primeiros Museus e o seu Discurso.....	27
3.2. Restos Humanos em Instituições Museológicas Ocidentais: Contextualização Histórica.....	30
3.3. Exibição de Restos Humanos em Museus Ocidentais .....	34
3.3.1. Problemáticas e Contestações.....	34
3.3.2. Possíveis Soluções Metodológicas .....	41
3.4. Códigos de Ética e Leis Internacionais.....	48
3.4.1. Estados Unidos da América e Canadá.....	52
3.4.2. Brasil e Argentina.....	53
3.4.3. Austrália e Nova Zelândia .....	58
3.4.4. Reino Unido, França, Alemanha e Noruega.....	58
3.4.5. Portugal.....	63
<b>Capítulo 4 – O Vale da Gafaria .....</b>	<b>68</b>
4.1. O Papel de Lagos no Comércio de Pessoas Escravizadas .....	68
4.2. Os Trabalhos Arqueológicos – Local e Escavação.....	70
4.3. Os Restos Humanos Encontrados e o seu Contexto .....	72

4.4. O Potencial do Vale da Gafaria e as suas semelhanças com o Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro .....	75
<b>Capítulo 5 – Conclusão.....</b>	<b>82</b>
5.1. O Esquecimento do Vale da Gafaria .....	82
5.2. Os Restos Humanos do Vale da Gafaria e o Contexto Português .....	86
<b>Bibliografia.....</b>	<b>92</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>102</b>

## Capítulo 1 – Introdução

O presente trabalho nasce com a ambição de estudar e entender, num primeiro plano, os processos que conduzem à memorialização e patrimonialização de sítios com valor histórico, científico e patrimonial, mas que veiculam, ao mesmo tempo, memórias traumáticas do período colonial português, especificamente da Escravatura transatlântica. Discute-se como a gestão patrimonial pública pode contribuir para o esquecimento/silenciamento e, conseqüente, não memorialização e não patrimonialização de potenciais “lugares de memória” (Nora, 1984) de características pós-coloniais com extremo valor histórico e científico, atuando para a não evocação pública de determinados factos históricos. No mesmo sentido, aborda-se a forma como esses esquecimentos específicos se articulam com o silêncio mais geral acerca do sistema complexo e violento que foi o da Escravatura da Época Moderna, no qual Portugal teve um papel determinante. O tópico do silêncio ativo e até mesmo institucional de alcance nacional no que toca às memórias relacionadas com a violência da colonização e, nomeadamente, do regime de escravidão, já foi amplamente explorado no caso dos manuais escolares portugueses da disciplina de História<sup>1</sup>(Araújo & Maeso, 2010; 2012; 2016). Essas abordagens, tanto nos programas escolares oficiais, como nos manuais da disciplina, são consideradas por Michel (2010), como fazendo parte integrante dos “discursos oficiais” sobre a memória coletiva de um determinado país. Este trabalho pretende explorar estes silêncios e representações a partir da perspectiva da museologia.

Num segundo plano, pretende-se discutir, sob um olhar decolonial, as práticas de estudo científico, sobretudo museológicas e patrimoniais, relativas a restos humanos não Ocidentais presentes quer em museus, quer em centros de investigação europeus. A contextualização histórica de como estas “coleções” chegaram, sobretudo a partir do século XIX, aos “museus coloniais” (Aldrich, 2010), a forma como estas instituições europeias atuavam na sua contextualização - contribuindo para a ideia levantada por Franz Fanon (2021) em “Os Condenados da Terra” de exploração cultural e identitária dos povos colonizados - tal como as problemáticas, contestações e metodologias para um estudo ético deste tipo de “materiais”, são temas a abordar no seguimento deste trabalho e em articulação com o estudo de caso específico apresentado. A tentativa de encontrar um equilíbrio entre a investigação científica e o respeito

---

<sup>1</sup> A vasta obra das autoras sobre o assunto inclui: “Explorando o eurocentrismo nos manuais portugueses de história”, “A Institucionalização do Silêncio: a Escravatura nos manuais de história portugueses” e “Os Contornos do Eurocentrismo. Raça, História e Textos Políticos”.

pelos valores ancestrais e culturais de determinados restos humanos estará no âmbito da discussão.

Para tal, a seleção do estudo de caso revelou-se determinante tanto para o estabelecimento das abordagens acima descritas, como das linhas teóricas a seguir nesta investigação. Recaindo a escolha para o “cemitério”, ou definindo de forma exata, para o local de descarte de pessoas escravizadas mais antigo da Europa (Santos, 2020)<sup>2</sup>, a “lixreira do Vale da Gafaria”, localizada na cidade algarvia de Lagos e datada do século XV. Os trabalhos arqueológicos de cariz preventivo iniciados em 2009, motivados pela construção de um parque de estacionamento público a poucos metros do pano de muralha da cidade conhecido como Cerca Nova, permitiram a descoberta deste local de características únicas no mundo que, devido à sua antiguidade e a todo o seu contexto (a presença dos restos mortais de 158 pessoas escravizadas), o revestem de valores científicos, históricos e patrimoniais verdadeiramente excepcionais. Como afirmam os diretores científicos das investigações nos vários artigos publicados (Neves *et al.*, 2009; 2011; 2015), esta inédita descoberta permitiu a possibilidade extraordinária de documentar diretamente o tratamento mortuário recebido pelas pessoas escravizadas presas e capturadas nas costas africanas por navegantes portugueses numa fase muito inicial do início da Escravatura da Época Moderna, bem como as práticas de subjugação e opressão a que foram sujeitos. Partindo do estudo de caso deste sítio sem precedentes na Europa e no mundo, e através da análise da gestão patrimonial aqui acionada, procura-se investigar a opção pela não memorialização do local, e de que forma essa gestão contribuiu para o seu conseqüente esquecimento.

Estando o seu imenso valor histórico, científico e patrimonial comprovado, é relevante explorar as causas da escassez de estudos patrimoniais, memoriais ou museológicos que incidam diretamente sobre o sítio do Vale da Gafaria, ou mesmo sobre o museu que este achado originou (Santos, 2020), o Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura<sup>3</sup>. Para além dos artigos bastante elucidativos sobre os trabalhos arqueológicos de elevada complexidade que decorreram no local<sup>4</sup> (Neves *et al.*, 2009; 2011; 2015), e das investigações que recaíram diretamente sobre os restos humanos encontrados, a exemplo Coelho (2012),

---

<sup>2</sup> Por uma questão de harmonização e de criação de inteligibilidade, optou-se por utilizar o termo oficial “Vale da Gafaria” ao longo deste trabalho, embora reconheça-se que este traz uma carga simbólica implícita na medida em que reproduz um discurso de silenciamento, visto que a “gafaria” é uma referência ao local no qual se deixavam os doentes com lepra ou pestes para morrer. Embora tenha sido feita a descoberta do cemitério, ou zona de descarte de pessoas escravizadas, a referência ao local manteve-se a mesma, o que, como será argumentado ao longo deste trabalho, contribui para o silenciamento da memória colonial associada ao local.

<sup>3</sup> <https://museu.cm-lagos.pt/polos/rota-da-Escravatura/>.

<sup>4</sup> Executados pela equipa da Dryas Arqueologia Lda., permitindo a inumação dos restos mortais presentes no local.

Costa (2013), Martiniano *et al.* (2014) e Antunes *et al.* (2019)<sup>5</sup>, apenas existe uma análise museológica muito esclarecedora de Santos (2020) e um filme em pós-produção da autoria da realizadora Dulce Fernandes, intitulado “Contos do Esquecimento” (Fernandes, 2023).

A subanálise interdisciplinar inerente a este sítio de rara excepcionalidade, bem como a parca informação, no contexto português, no que concerne a restos humanos extraeuropeus musealizados, aliada à forma muito pouco proeminente como Portugal analisa o seu papel central no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas (Araújo & Maeso, 2010; 2012; 2016), espelhando a sua incapacidade maior de abordar seriamente este legado colonial, funcionaram duplamente como motivação para a escolha do tema do presente trabalho e para a definição dos seus objetivos e metas. Assim, esta investigação visa contribuir para uma discussão mais assertiva e crítica sobre o passado descoberto no Vale da Gafaria, com a ambição de incluir no seu léxico de investigações os estudos memoriais e patrimoniais.

A presente dissertação está dividida em cinco capítulos, incluindo a presente Introdução. O segundo capítulo, intitulado “Memória: Entre a Lembrança e o Esquecimento”, encontra-se dividido em três secções, onde através da pesquisa bibliográfica de autores clássicos (Halbwachs, 1990; Nora, 1984) e atuais (Fentress & Wickham, 1994) que se debruçam sobre os estudos memoriais, começa-se por definir os conceitos de memória coletiva (Halbwachs, 1990) e memória social (Fentress & Wickham, 1994), para no seu seguimento contextualizarmos e explorarmos as tensões, conflitos e disputas inerentes, de forma a introduzir o debate acerca das políticas públicas de memória e dos modelos de esquecimento público (Michel, 2010), uma vez que estes influenciam de maneira decisiva a forma como as sociedades lidam com o seu passado, recordando ou esquecendo. Este debate teórico é trazido para esta investigação, pois os processos de (re)construção narrativa das memórias de um determinado acontecimento são determinantes para o leitor compreender as políticas de memória frequentemente acionadas em locais que veiculam memórias do colonialismo e os, consequentes, processos de memorialização e patrimonialização, bem como toda a gestão patrimonial e memorial executada no caso específico do Vale da Gafaria.

No terceiro capítulo, “Museologia e Restos Humanos”, procura-se discutir os elementos intrínsecos à exibição pública, gestão e tratamento de restos humanos não europeus em museus Ocidentais. Com o auxílio da pesquisa bibliográfica a autores que dedicam o seu estudo a esta matéria, Cury (2020), Smith (2004), Endere (2000), entre outros, procurou-se, em primeiro

---

<sup>5</sup> As referências enumeradas são apenas uma pequena amostra dos estudos que se produziram acerca dos restos humanos encontrados no Vale da Gafaria, incluindo-se, ainda, dentro desses estudos os seguintes: Rufino *et al.* (2017); Wasterlain *et al.* (2018); Wasterlain *et al.* (2016); Coelho *et al.* (2017); Antunes, S. G. (2017).

lugar, fazer uma breve contextualização acerca das instituições museológicas que recebiam estes restos humanos, para depois se contextualizar a forma como estes eram incorporados nessas mesmas instituições. As problemáticas inerentes a esta incorporação e as metodologias que foram sendo criadas para uma investigação mais ética deste tipo de “materiais”, são assuntos também aqui abordados. O capítulo termina com um apanhado geral das legislações elaboradas, ao longo dos últimos anos, naqueles países mais proficientes nesta matéria e que incidem diretamente sobre o tratamento científico, patrimonial e museológico de restos humanos, dando-se no último momento atenção especial ao caso português. Não ao nível da legislação, pois no nosso país ela é praticamente inexistente, mas tenta-se fazer um mapeamento dos vários restos humanos que se encontram em instituições quer públicas, quer privadas, sendo esta também uma pretensão secundária deste trabalho.

O quarto capítulo recai diretamente sobre o estudo de caso, o Vale da Gafaria. Nele, através da pesquisa bibliográfica e da visita ao local<sup>6</sup>, tenta-se descrever e abordar as suas especificidades. Desde a contextualização do papel da cidade de Lagos no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, aos trabalhos arqueológicos de 2009 e todo o seu contexto, até à comparação com um exemplo semelhante, apontado por Neves *et al.* (2015), o Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro. Esta comparação é extremamente útil e importante, pois permite-nos ter um conta um outro exemplo similar e compará-lo a vários níveis<sup>7</sup> com o Vale da Gafaria.

Para concluir, optou-se por criar uma conclusão alargada (quinto capítulo), subdividida em duas secções que refletem as abordagens principais deste trabalho, acima descritas. Na primeira secção, partindo do conceito de “lugar de memória” de Pierre Nora (1984), procura-se discutir os fatores que conduziram à não memorialização e, conseqüente, “esquecimento” do Vale da Gafaria, para findarmos com a discussão específica em relação aos restos humanos exumados, as suas especificidades e o contexto português no estudo, tratamento e gestão destas “coleções”. Sendo os restos humanos extraeuropeus presentes em instituições portuguesas<sup>8</sup>, a prova concreta da violência colonial, considera-se que eles desmentem precisamente a narrativa nacionalista que sistematicamente louva as virtudes do antigo império português. O mesmo acontece com os restos humanos do Vale da Gafaria que, apesar de não se encontrarem musealizados e apresentarem características específicas muito vincadas, também desmentem

---

<sup>6</sup> Visita que decorreu entre 19 e 21 de maio de 2023.

<sup>7</sup> Desde o contexto da descoberta, o contexto dos achados e da própria escavação, até à gestão patrimonial no pós intervenção arqueológica.

<sup>8</sup> A exemplo, os crânios timorenses que se encontram retidos na Universidade de Coimbra (Roque, 2010).

essa narrativa, uma vez que provêm de um contexto de violência relacionado com a Escravatura.

Com a análise específica deste caso e a sua comparação com o Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro, esta dissertação tem a pretensão principal de contribuir para a literatura sobre gestão patrimonial de sítios que vinculam memórias traumáticas do período colonial, como para as investigações que incidem sobre tratamento e gestão éticos de restos humanos.

## Capítulo 2 – Memória: Entre a Lembrança e o Esquecimento

### 2.1. Memória Coletiva e Memória Social

O ato de recordar é, por excelência, individual, contudo a memória detém uma base social que foi sendo desprezada e, só recentemente, tem crescido o interesse das ciências sociais sobre este tópico. Ainda que, durante praticamente todo o século XX, houvesse um desinteresse generalizado por este tema, os estudos relativos a esta matéria, enquanto objeto de investigação científica, iniciam-se no século XIX, no campo da Filosofia e Psicologia, embora a sua componente social fosse ainda olvidada (Peralta, 2007).

Halbwachs (1990; 1992a; 1992b), é pioneiro a tratar a memória enquanto fenómeno coletivo, colocando o conceito nas ciências sociais<sup>9</sup> (Peralta, 2007; Araújo & Santos, 2007). Para o sociólogo francês, memória é uma imagem partilhada do passado, que tem como principal função a promoção da coesão entre os elementos de um determinado grupo com base no seu passado coletivo, concedendo-lhe uma espécie de ilusão de invariabilidade e imutabilidade, na medida em que essas memórias fixam os seus valores e significados predominantes. Desta forma, Halbwachs (1990) entende que a memória coletiva é o foco principal da fundamentação da identidade de grupo, garantindo a sua continuidade no tempo e espaço. Como consequência desta premissa, a memória individual é entendida por ele como uma manifestação das relações entre o indivíduo e os coletivos nos quais ele se insere:

[As] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre connosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 1990, p. 26).

Assim, para Halbwachs (1990), a memória individual expressa as convicções do grupo e está constrangida pelas normas de formação da memória coletiva, ou seja, ainda que seja o indivíduo a recordar, essas recordações surgem porque o indivíduo pertence a um grupo social: “É na sociedade que as pessoas adquirem normalmente as suas memórias. É também na sociedade que recordam, reconhecem e localizam as suas memórias” (Halbwachs, 1990, p. 38). Então, a

---

<sup>9</sup> Ver “Les Cadres Sociaux de la Mémoire” (1925), “La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de Mémoire Collective” (1941) e “La Mémoire Collective” (1950).

atividade mnemónica individual estabelece-se numa relação direta de dependência com a memória e identidade coletivas, ou seja, a consciência individual é moldada e estipulada pela sociedade. Como os sujeitos não pertencem exclusivamente a um grupo, mas antes estão inseridos em múltiplas relações sociais, Halbwachs (1990) entende que as diferenças particulares de cada memória manifestam o produto final da trajetória de cada sujeito ao longo de toda a sua vida, sendo que a memória individual apresenta a complexidade das relações sociais experienciadas por cada um. Para Halbwachs (1990), a memória individual não pode ser afastada da memória coletiva. Ainda que o sujeito seja um ser individual, ele é o resultado das suas múltiplas interações sociais. Assim, dois indivíduos, de culturas diferentes, se naufragarem na mesma parte de um determinado oceano, terão lembranças, sentimentos e descrições distintas dessa mesma experiência.

Estas reflexões acerca dos processos coletivo e social de lembrar e esquecer advinham-se como essenciais para o ramo de estudos de Património Cultural e Museologia. Nunes (2015), considera que a Museologia é uma tecnologia que deriva das várias ciências sociais, da História, da Arqueologia, da Antropologia, ou da Geografia, por exemplo. Estando a atividade museológica dependente e interligada com as bases deontológicas destas várias ciências sociais, Hernández (2016) observa que o objeto museal é tido em conta pela Museologia como um documento que transmite informações e conhecimentos sobre a realidade, constituindo-se como suporte para a construção da memória coletiva. Ou seja, o objeto ou o monumento, por si só, não possuem valor intrínseco, sendo que este lhes é atribuído através das interpretações e narrações que são feitas do passado num processo de construção de significados coletivos. Por essa mesma razão, Hernandez (2016) considera que a Museologia e práticas museológicas não podem prescindir das disciplinas que tratam da documentação da memória, como é o caso da História.

Para Fentress & Wickham (1994), no estudo da memória enquanto fenómeno social, deve-se dar ênfase ao “relacionamento entre a consciência individual e a consciência das coletividades que esses indivíduos efetivamente construíram” (Fentress & Wickham, 1994, p. 8), pois quem recorda é o indivíduo, ainda que os processos cognitivos da memória e de lembrança sejam influenciados pelo contexto social em que este se insere. Fentress & Wickham (1994), propõem o conceito de “memória social” para se distanciarem da descomedida submissão do indivíduo ao coletivo, como já foi referido, da visão de Halbwachs (1990), onde observamos nesta matéria o predomínio do determinismo coletivo sobre o individual. Mais do que um fenómeno coletivo, Fentress & Wickham (1994) entendem a memória como um fenómeno social, uma fonte de conhecimento que fornece elementos para uma reflexão

consciente do passado. Segundo os autores (1994), a construção da memória coletiva de Halbwachs posiciona o indivíduo numa condição de “autómato”, em que a sua memória individual seria o produto inconsciente de uma junção de identidades de grupos. Fentress & Wickham (1994), afastam-se dessa visão de inconsciente coletivo e determinismo social, e entendem que a memória, enquanto fenómeno social, contém em si um componente de experiência coletiva que identifica um grupo, oferecendo-lhe uma perceção do seu passado e estabelecendo anseios para esse mesmo passado. A memória é entendida, por eles, como uma fonte de conhecimento uma vez que faculta elementos para uma análise consciente desse passado, proporcionando interpretações nas quais o grupo reconhece o espaço sociocultural que está inserido (Fentress & Wickham, 1994). No ponto de vista dos autores (1994), o valor da memória encontra-se na dimensão simbólica concedida pelos indivíduos: “a memória não é estável como informação, mas ao nível dos significados partilhados e das imagens recordadas” (Fentress & Wickham, 1994, p. 79).

No entanto, também Fentress & Wickham (1994), tal como Halbwachs (1990), consideram que memória é uma espécie de reconstrução do passado no tempo presente, e que essa reconstrução se processa mediante as contingências e eventualidades da atualidade: “Se o que vemos hoje tivesse que tomar lugar dentro do quadro das nossas memórias antigas, inversamente essas lembranças se adaptariam ao conjunto das nossas perceções atuais” (Halbwachs, 1990, p. 25). Da mesma forma, e à semelhança de Halbwachs (1990), também Fentress & Wickham (1994) atestam a importância da memória como fator de coesão dos grupos.

Independentemente do conceito de memória que se adopte, ou o de Halbwachs (1990) ou o de Fentress & Wickham (1994), como veremos daqui em diante, no que à memória diz respeito, existe sempre um duplo processo que implica lembrar ou esquecer. Este sistema de recordação ou esquecimento configura-se como central não apenas para a ressignificação coletiva do que uma sociedade faz dos símbolos do passado, mas também são determinantes para as escolhas, conscientes ou inconscientes, do que e como queremos lembrar.

Para Fentress & Wickham (1994), a memória não pode ser vista como “fiel depositária” das vivências do passado, uma vez que esta não se preserva na sua totalidade com o decorrer do tempo, inversamente, atravessa um constante processo de “esborratamento”, processo esse que resulta da atualização das lembranças no tempo presente (Fentress & Wickham, 1994). Desta forma, uma imagem intacta do passado, transmitida ao longo dos anos seria algo impossível de acontecer:

Na realidade, estas imagens de continuidade ininterrupta costumam ser meras ilusões. A transmissão da memória social é um processo de evolução e mudança. A mudança pode porém ocultar-se à própria comunidade, pois para ela a sua reserva de recordações – as suas técnicas, as suas histórias e a sua identidade coletiva – surge como algo que sempre foi assim (Fentress & Wickham, 1994, p. 241).

Ora, este debate é trazido para esta investigação, pois aquilo que se patrimonializa ou memorializa está dependente daquilo que uma determinada sociedade recorda ou não. Por isso mesmo, os processos de patrimonialização e memorialização estão sempre interligados com o sistema de seleção das memórias públicas, como iremos tomar nota a partir da próxima secção.

## 2.2. A Componente Política e Conflitual da Memória

Apesar das várias críticas<sup>10</sup>, o contributo de Halbwachs para o estudo da memória é inegável (Peralta, 2007; Godinho, 2012). O princípio de que todos “os grupos sociais desenvolvem uma memória do seu próprio passado coletivo e que essa memória é indissociável da manutenção de um sentimento de identidade que permite identificar o grupo e distingui-lo dos demais” (Peralta, 2007, p. 7) é a base dos estudos posteriores que se debruçam sobre esta matéria.

Como observamos anteriormente, para Halbwachs (1990), a identidade coletiva estabelece o conteúdo da memória<sup>11</sup>, então, na sua perspectiva, tanto memória como identidade são conceitos estáveis e coerentes, o que leva Peralta (2007) a afirmar que este “negligencia a natureza dialógica, negocial, conflitual e intertextual quer da identidade quer da memória, o que reduz o poder explicativo da sua abordagem geral” (Peralta, 2007, p. 6).

De facto, todo o processo de construção de memórias detém uma dimensão negocial e de conflito, como observa Namer<sup>12</sup> (1987). Segundo Peralta (2007), as “memórias sociais”<sup>13</sup>, são o resultado de uma construção política intencional, e essas construções de memória “encenadas pelos Estados são manifestamente incoerentes com a ordem social, feita de tensões

---

<sup>10</sup> Entre as quais, como observamos na secção anterior, as de Fentress & Wickham (1994).

<sup>11</sup> Ou seja, para o autor, a identidade coletiva antecede a memória.

<sup>12</sup> Namer (1987), parte da premissa inicial de Halbwachs de que a memória é constituída no seio do grupo, mas realça o carácter antagonista e relacional desta.

<sup>13</sup> Conceito cunhado, como já observamos, pelos autores Fentress e Wickham (1994), que, segundo Peralta (2007), tem por objetivo evitar a sujeição do indivíduo ao determinismo social e coletivo de Halbwachs.

e conflitos.” (Peralta, 2007, p. 7). Ora, esta dimensão negocial da memória influencia diretamente a prática museológica e os estudos de Património, pois leva a que a musealização e a patrimonialização sejam também eles processos que implicam escolhas e seleção, tanto no sentido de musealizar e patrimonializar, como no inverso, tal como acontece com as memórias que uma determinada sociedade recorda. Assim, aquilo que se lembra pode ser alvo de patrimonialização ou musealização, aquilo que não se recorda, normalmente não está sujeito a este processo.

Para Hobsbawm & Ranger (1983) e Lane (1981), a construção das memórias é um processo instrumentalizado pelos diferentes regimes políticos, quer através do sistema de ensino, dos museus, da celebração de tradições e rituais públicos, e dos meios da comunicação social.

Hobsbawm & Ranger (1983) defendem que a memória social é manipulada pelos grupos dominantes da sociedade, e que as tradições são intencionalmente concebidas e transmitidas pelo setor político por intermédio da imposição de uma memória oficial. No seu livro “A Invenção das Tradições”, Eric Hobsbawm e Terence Ranger referem que as imagens do passado são uma interpretação do presente, controladas pela esfera dominante da sociedade para auxiliar as suas próprias demandas no presente. Segundo Peralta (2007), esta linha de pensamento “procura especialmente analisar ‘quem’ controla ou impõe o conteúdo da memória social e ‘de que forma’ esta memória socialmente imposta serve os propósitos atuais dos poderes instituídos” (Peralta, 2007, p. 8).

Peralta (2010) entende que o passado articulado pela memória, detém pouco valor intrínseco, uma vez que, e como já foi abordado anteriormente, a idealização desse passado, a análise de acontecimentos pretéritos e a seleção e transmissão desses mesmos acontecimentos para o futuro são “contingentes com as condições presentes a partir das quais a recordação coletiva se articula” (Peralta, 2010, p. 443). Ou seja, à medida que se verificam alterações nas condições presentes, também as interpretações do passado podem ser sujeitas a transformações. O valor do passado está, portanto, profundamente dependente dos significados que lhe são concedidos pelo tempo presente, ou por vários presentes, e esses significados são o espelho das relações sociais e das posições de poder existentes num dado contexto histórico (Peralta, 2010).

Para Peralta (2010), a memória, seja ela coletiva ou individual, sofre sempre um processo de seletividade, que implica tanto recordação como esquecimento. Este processo seletivo de imagens do passado satisfaz as vontades/propósitos instrumentais e as necessidades representacionais de grupos específicos, quer pelo estímulo da ativação de versões estipuladas do passado, quer pelo encobrimento/subversão de antigas versões dominantes. Assim, estes

grupos específicos dominantes, reforçam o seu “posicionamento simbólico numa escala de valorizações sociais grupais” (Peralta, 2010, p. 444). É o que acontece por exemplo com a narrativa histórica da memória portuguesa da Escravatura transatlântica, lembra-se que este processo histórico já existia no continente africano antes da chegada dos portugueses, mas esquece-se frequentemente que o envolvimento dos europeus teve um papel fundamental no aumento considerável e exponencial na transação de pessoas escravizadas naquele continente. Este processo de seletividade memorial atua tanto na construção das narrativas históricas, como acaba por determinar aquilo que se patrimonializa ou memorializa. É esta seletividade que irá servir de base para analisarmos o estudo de caso em questão.

Desta forma, a memória possui “um valor instrumental ao serviço do incremento de um ‘poder tático’” (Peralta, 2010, p. 444), uma vez que as faces do passado que são recordadas, e a maneira como são recordadas, exibem aspetos importantes acerca do poder, sendo que essas representações contêm em si a prova de quem possui os capitais<sup>14</sup> indispensáveis para garantir uma posição de primazia em determinados contextos sociais, políticos e culturais. Também Peralta (2010) corrobora com a visão de Terdiman (1993). Para o autor, “a memória é o mecanismo pelo qual a ideologia se materializa” (Terdiman, 1993, p. 33), pois valida as visões dos grupos e/ou culturas dominantes, sustentando e solidificando as desigualdades presentes numa determinada estrutura social. Sendo o Património Cultural um dos veículos através dos quais este processo pode operar, aquilo que se patrimonializa ou memorializa está precisamente dependente destas visões dos grupos dominantes de uma determinada sociedade.

Para Connerton (1999), a história construída pela memória é uma história clara, sequencial e regular, já que a sua lógica depende da sua força como mote de coesão social, essa lógica é obtida pela supressão ou omissão das suas características perturbadoras. Peralta (2010) afirma que, na elaboração de uma dada memória pública, o processo tanto pode envolver um nivelamento das desigualdades existentes, como o naturalizar dos conflitos que essas desigualdades provocaram. Então, quando a memória se torna pública, contém em si uma panóplia de significados que “correspondem às visões do mundo, aos objetivos e às necessidades dos grupos que detêm o poder suficiente para ativar uma determinada versão da história” (Peralta, 2010, p. 444). Segundo Peralta (2010), quando assim acontece, a cultura material, selecionada e/ou construída para atestar a credibilidade da memória, é transformada em “objeto(s) sagrado(s)” (Peralta, 2010, p. 444), em que mesmo aqueles indivíduos cujas

---

<sup>14</sup> Económico, Social e Cultural.

histórias foram ocultadas ou dissimuladas terão de prestar culto, concedendo, desta maneira, uma legitimação coletiva à narrativa dominante. Por conseguinte, a cultura material e os objetos do passado que são inseridos na esfera pública tornam-se visíveis, convertendo-se, tal como os seus significados, em “focos de atenção coletiva” (Dayan *apud* Peralta, 2010, p. 445), atestando a “eficácia mobilizacional da posição cultural central” (Turner *apud* Peralta, 2010, p. 445) dos grupos que naquele momento detêm o poder dentro de um grupo ou sociedade. Por outro lado, aquela cultura material que se mantém escondida e afastada deste domínio permanece invisível, tal como as narrativas alternativas do curso da história, sendo estas espontaneamente secundarizadas, devido ao seu carácter não-público. Assim, as narrativas de dominação e as relações de poder tornam-se invisíveis pela “linearidade, pela coerência e pela harmonia do passado representado” (Peralta, 2010, p. 445).

Então, podemos concluir, que as imagens do passado trazidas para o campo público dependem das relações de poder existentes num dado contexto histórico, e refletem em larga medida o esforço de determinados grupos de se apoderarem taticamente de um “espaço representacional privilegiado” (Peralta, 2010, p. 445) em relação aos demais grupos da estrutura social. Logo, para Peralta (2010), a memória possui uma natureza dinâmica e conflitual que faz com que as imagens do passado sejam sempre provisórias e intrinsecamente ligadas com as condições de cada presente.

Paralelamente, Godinho (2012), mas em linha de concordância com Peralta (2010), revela que tanto a natureza, como o tempo, daquilo que é passível de ser patrimonializado, estão carregados de personagens e factos mitificados, e quem ativa as memórias e repertórios particulares dessas possíveis patrimonializações não é nem a sociedade, nem o “sujeito coletivo”<sup>15</sup>, mas sim qualquer sujeito social empenhado em produzir uma versão da identidade. Como confirma Godinho (2012), isto não quer dizer que ativa quem deve, mas sim quem pode, em primeira instância, os poderes instituídos, nomeadamente o poder político. Para Rodriguez (2012), as instituições museológicas não guardam nem um património, nem uma identidade, muito menos uma história coletiva, antes disso, os museus constroem os seus patrimónios, identidades e histórias, muito à semelhança do que acontece com a memória social, construída atenuando “modalidades coletivas, inerentes a grupos emudecidos ou subalternizados” (Godinho, 2012, p. 17). Assim, segundo Godinho (2012), essas construções mnemónicas

---

<sup>15</sup> Para Godinho (2012), o “sujeito coletivo” limita-se a aprovar em grau e forma variável.

flutuam entre a amnésia<sup>16</sup> e a hiperamnésia, esta última hipótese quando uma perspectiva do passado se torna hegemónica.

### **2.3. Passado e Políticas de Memória: Lembranças, Esquecimentos e alguns exemplos práticos**

Como tomamos nota até aqui, o processo de seletividade da memória é essencial para percebermos os processos de patrimonialização, memorialização e musealização, uma vez que este influencia de maneira decisiva aquilo que uma determinada sociedade recorda ou não. Por isso mesmo, e como observamos na secção anterior, só aquilo que se pretende recordar é passível de ser patrimonializado, musealizado ou memorializado. Por sua vez, esta seletividade memorial tem relação direta com os grupos dominantes de uma determinada sociedade democrática, não são eles que impõem de maneira autoritária aquilo que recordamos ou não, mas influenciam de forma crucial aquilo que lembramos. Como iremos abordar no seguimento desta secção, essa influência é-nos demonstrada através das políticas públicas acionadas de leitura presente do passado. Ora, este processo de seleção de memórias, que pressupõe lembrança e esquecimento, é essencial para esta investigação, uma vez que nos vai apoiar na análise da gestão patrimonial que foi executada no Vale da Gafaria.

Para Simões (2012), História e memória convocam o passado, no entanto, não se podem confundir. São vários os autores que assinalam esta diferença, entre os quais Halbwachs (1990), Nora (1984) e Lowenthal (1985). Para Halbwachs (1990), a História inicia-se quando a memória dos grupos sociais atinge a finitude, o sociólogo entendia que, quando esses grupos desapareciam, desapareciam também as suas memórias, e que a única forma de as preservar era retê-las por escrito. Já Nora (1984), distingue História de memória, na medida em que a História equivale à aceleração moderna do tempo<sup>17</sup>, e lança o conceito de “lugares de memória” que, segundo ele, colmatam o desaparecimento da memória e estabelecem a criação de arquivos, coleções, museus, monumentos, memoriais e a programação de comemorações e celebrações, que, na sua ausência, os acontecimentos seriam esquecidos pela História. Nora (1984) entende que memória e História são conceitos opostos, estabelecendo uma relação temporal entre presente e passado: a memória faz parte do presente e está submetida a uma constante evolução, predisposta ao binómio lembrança e esquecimento; já a História é uma reedificação controversa

---

<sup>16</sup> Que poderá ser longa.

<sup>17</sup> Com todas as suas vicissitudes, transformações, e decorrências diante da ameaça do esquecimento (Nora, 1984).

e incompleta do tempo passado, induzida pelas contingências do presente. Na ótica de Lowenthal (1985), a História exprime um conhecimento deliberadamente produzido, ao contrário da memória, que tem como papel não a preservação do passado, mas, sim, a sua adaptação com o objetivo de melhorar e guiar o presente. Por essa razão, a memória não é uma reflexão pronta e exata do passado, mas, sim, reconstruções propositadas e diversas apoiadas em “ações subsequentes, perceções e códigos maleáveis pelos quais delineamos, simbolizamos e classificamos o mundo” (Lowenthal *apud* Simões, 2012, p. 50).

Segundo Araújo & Santos (2007), existem diversas formas de tratar o passado, mas todas elas implicam “interesses, poder e exclusões” (Araújo e Santos, 2007, p. 95). Como observamos na secção anterior, a memória pode ser entendida a partir de um sistema seletivo que abarca tanto o ato de lembrar, como o de esquecer, como o de manter. Nesta conjectura, Araújo & Santos (2007) consideram que a memória pode tornar-se uma arma política, nomeadamente nos casos em que o esquecimento se torna hegemónico<sup>18</sup>. Segundo as autoras, há uma panóplia de caminhos de acesso ao passado, e, praticamente, todos eles são atravessados por disputas, tensões e conflitos. Neste sentido, o processo de reconstrução dos tempos pretéritos nada tem de natural. A exemplo deste facto, temos a edificação de arquivos, bases de dados, a organização de celebrações e eventos que, para Araújo & Santos (2007), correspondem a atividades de memória que têm como finalidade cumprir os papéis sociais das sociedades. No tocante à construção e preservação de arquivos referentes a períodos históricos de dominação e violência<sup>19</sup>, estas disputas e tensões políticas agravam-se a cada instante. Durante o século XX, populações que foram vítimas de regimes totalitários formam movimentos que exigem o resgate das suas memórias (Santos & Araújo, 2007): relatos do passado, arquivos e objetos funcionam como provas de um passado que foi, intencionalmente, esquecido pelas ditas versões hegemónicas da História. Neste sentido, estas comunidades instam a lembrança de tudo aquilo que foi sendo intencionalmente colocado à parte. No entanto, o ato de influenciar o quê e como se lembra, como já tivemos a oportunidade de observar, está associado em grande medida a grupos dominantes da estrutura social que estão numa posição privilegiada de poder, e são estes grupos dominantes que têm maior capacidade de influenciar e legitimar quais as narrativas que irão ser recordadas, conservadas e divulgadas, bem como aquilo que irá ser patrimonializado e memorializado. De acordo com Araújo & Santos (2007), as forças inerentes às lembranças são

---

<sup>18</sup> No entanto, Araújo & Santos (2007), também lembram que as sociedades, por vezes, optam pelo esquecimento.

<sup>19</sup> Onde os direitos humanos não foram respeitados.

de tal modo complexas e amplas que nem mesmo a oposição, quando assume o poder político, tem força para lembrar o passado que foi sendo propositadamente esquecido.

Memória e esquecimento são, portanto, instrumentos de poder empregues por vários governos, totalitários, sobretudo, mas também democráticos - embora de forma diferente -, com o objetivo de dominar, politicamente e historicamente, forças opostas (Araújo & Santos, 2007). Enquanto que em regimes totalitários o esquecimento tem um intuito explícito de dominação, nas democracias o esquecimento age como forma de gerar homogeneização. Assim, como notam Araújo & Santos (2007), as associações entre esquecimento e autoritarismo não podem ser generalizadas. Segundo as autoras, há vários exemplos em que regimes democráticos utilizam o esquecimento, a exemplo, a atuação dos EUA na guerra do Vietname, que ainda não foi devidamente discutida, muito menos julgada, e como veremos ao longo deste trabalho, aplica-se também à memória colonial portuguesa, do tráfico negreiro e da Escravatura. Desta forma, nem tudo o que concerne ao passado é alvo de negociações no presente.

Há, no entanto, um ponto que importa salientar, as memórias de situações de extrema agressividade e violência. Nestes casos, as vítimas, frequentemente, não conseguem dar resposta a essas experiências traumáticas e, conseqüentemente, denota-se a falta de significados dessas mesmas experiências. Para Araújo & Santos (2007), este é o exemplo de que a memória pode, em certos casos, exceder o controle político e as tentativas de instrumentalização. Paralelamente, mas neste mesmo enquadramento, a lembrança também pode conduzir o indivíduo a reviver uma experiência que poderá alimentar novos desejos e emoções, sentimentos esses que poderão ser negativos e autodestrutivos. O voltar ao passado pode significar conhecimento, mas também a atualização de sentimentos reprimidos. Araújo & Santos (2007) consideram que, ainda que a lembrança seja possível, terá de se perceber se ela é necessária e desejável, e mais do que isto, se é capaz de integrar o evento traumático de forma articulada e não patológica. Assim, em certos casos, o esquecimento pode ser “não só uma escolha, mas também uma dádiva” (Araújo & Santos, 2007, p. 103), no plano das memórias individuais.

Pollak (1989), por outro lado, dá ênfase aos sistemas de dominação e subjugação de diferentes versões da História e memória em determinados contextos históricos<sup>20</sup>, indicando, com maestria, a divisão entre a memória dominante, oficialmente imposta por diferentes regimes políticos, e as “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989, p. 4), caracterizadas pelo silêncio e pelo ressentimento, fazendo estas “parte integrante das culturas minoritárias e

---

<sup>20</sup> A exemplo, na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, no Holocausto, na II Guerra Mundial.

dominadas” (Pollak, 1989, p. 4). Segundo o autor, esta divisão não só pode surgir entre um Estado dominante e respetiva sociedade civil, mas, também, entre uma determinada sociedade e grupos minoritários. Estas “memórias subterrâneas”, em alguns casos “proibidas” (Pollak, 1989, p. 6), noutros “indizíveis” (*idem*), noutros “vergonhosas” (*Ibidem*), opõem-se à “memória nacional”, a memória coletiva mais poderosa e legítima, de “caráter destruidor, uniformizador e opressor” (Pollak, 1989, p. 4). Segundo o autor (1989), estas “memórias subterrâneas” são “transmitidas no quadro familiar, em associações, redes de sociabilidade afetiva e/ou política” (Pollak, 1989, p. 8), prosseguindo o seu trabalho de subversão no silêncio de forma muda, sendo “zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante” (Pollak, 1989, p. 8), emergindo “em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (Herberich-Marx *apud* Pollak, 1989, p. 4).

A divisa entre o que é dito e o não-dito, segundo Pollak (1989), separa a memória coletiva subterrânea, de grupos minoritários subalternizados, da memória coletiva, organizada e construída, espelhando a imagem que uma determinada sociedade maioritária ou Estado desejam impor. A problemática subjacente a estas memórias silenciadas prende-se com a sua transmissão na íntegra até ao dia em que poderão emergir no espaço público; já as memórias oficiais deparam-se com problemas relativos à sua credibilidade, aceitação e organização.

Michel (2010), para além de propor uma tipologia com as várias modalidades de esquecimento<sup>21</sup>, define com exatidão o que são “políticas de memória”: intrinsecamente ligadas ao conceito de “políticas simbólicas”<sup>22</sup>, são o conjunto de ações tomadas por parte dos atores públicos, que têm como objetivo gerar e instituir lembranças comuns a uma determinada estrutura social, em benefício do “monopólio de instrumentos de ações públicas (comemorações oficiais, programas escolares de história, leis memoriais, panteões, entre outras)” (Michel, 2010, p. 15). Parte integrante destas “políticas de memória” são as, já mencionadas, construções de narrativas oficiais perpetradas pelos poderes públicos (governos,

---

<sup>21</sup> “Esquecimento Omissão”, “Esquecimento Negação”, “Esquecimento Manipulação”, “Esquecimento Direcionamento ou Comando”, “Esquecimento Destruição” e “Esquecimento Terapêutico” (já abordado nesta secção).

<sup>22</sup> Por “políticas simbólicas”, Michel (2010) entende o conjunto de mecanismos e ações postas em prática pelas autoridades públicas com o objetivo de criar uma imagem idealizada e de consenso da ordem nacional, atuando, simultaneamente, para uma auto legitimação do poder. Toda a “política simbólica” detém em si uma incumbência ideológica que sujeita o grupo e o poder a uma dimensão narcisista, ou seja, “forjar imagens, símbolos e narrativas que permitem aos indivíduos se reconhecerem em um espaço idealizante, ao mesmo tempo como membros de um determinado grupo e diferentes de outro” (Michel, 2010, pág. 14). Estas políticas, quando trazem à tona o passado coletivo, dispõem de um estatuto privilegiado em virtude de um fenómeno antropológico cimentado: “não existe identidade (individual ou coletiva) sem o suporte da história e da memória (individual ou coletiva)” (Michel, 2010, pág.14).

autarquias, organismos do estado), que têm como objetivo reunir os vários elementos de uma estrutura social em torno de uma História comum, mesmo que essa narrativa nos elucide mais quanto à forma como o poder se vai construindo, e aos seus respetivos valores, do que sobre a memória coletiva, na qual essa narrativa teoricamente se sustenta.

Regressando ao tópico dos esquecimentos, como já notamos, Michel (2010) apresenta cinco tipologias/categorias de esquecimento. Interessa-nos, aqui, desenvolver aquelas que, segundo o autor, formam uma "política pública de esquecimento" (Michel, 2010, p. 24), ou seja, aquelas modalidades que são intencionalmente provocadas pelos poderes públicos com o objetivo de retirar do discurso hegemónico certos factos, personagens, ou episódios históricos.

São elas o "esquecimento manipulação", "esquecimento comando" e "esquecimento destruição". Estas modalidades ajudarão a contextualizar o estudo de caso do presente trabalho.

Segundo Michel (2010), o "esquecimento manipulação" é um procedimento ativo e voluntário de esquecimento, muitas vezes organizado, diretamente executado pelos atores públicos, responsáveis por construir e transmitir a memória pública oficial. Esta tipologia pode conter características de omissão, como de negação do próprio passado, em que se adota uma estratégia de impedimento, causada pela vontade de não informar e de não questionar, ou, por outras palavras, quando olhamos para o passado de forma acrítica. Este esquecimento, em prol da "reconciliação da nação com ela própria, (...), da refundação de um viver junto (...), da concórdia civil (...)" (Michel, 2010, p. 19), ocupa um lugar de vazio narrativo nos discursos oficiais<sup>23</sup>. No "esquecimento comando", ao contrário do caso precedente, não se pretende impor a inexistência de acontecimentos e factos de um determinado período, mas antes reconhece-se que determinada situação ou acontecimento realmente aconteceu. No entanto, usam-se os instrumentos públicos para "comandar" o esquecimento, ou seja, quando o passado ameaça interferir na ordem de coesão nacional do tempo presente, as autoridades públicas exigem solenemente que esse evento ou acontecimento do passado não seja lembrado:

Comandar, manobrar, agir formalmente em prol do esquecimento vincula-se a uma prerrogativa dos poderes públicos que em geral se servem de instrumentos legislativos ou regulamentários para esse fim. Nesse sentido se pode dizer que o esquecimento é decretado em nome da paz civil (Michel, 2010, p. 21).

---

<sup>23</sup> Por discursos oficiais, entenda-se "narrativas comemorativas, abordagens nos programas escolares oficiais de História, nos manuais de ensino, etc." (Michel, 2010, p. 19).

A robustez da imposição do esquecimento, neste caso, não se concentra apenas no seu carácter jurídico, mas também no papel simbólico da autoridade que o anuncia, nomeadamente quando essa autoridade é dotada da responsabilidade de reconciliação nacional. Por fim, o “esquecimento destruição”, nas palavras de Michel (2010), é a forma mais violenta e radical de esquecimento que não tem por objetivo a conciliação nacional. Aqui, assiste-se à construção de uma memória oficial hegemónica em prejuízo das demais memórias coletivas concorrentes, sendo estas objeto de uma “ação sistemática de aniquilação (destruição de documentos públicos, autos de fé, etc..)” (Michel, 2010, p. 23). Nesta tipologia, pretende-se impor uma única verdade oficial da História e da memória coletiva, apagando-se ações públicas de memórias ditas rivais. Extermínio étnico ou genocídios são exemplos que se enquadram neste quadro conceitual de esquecimento.

No entanto, e como afirma Michel (2010), estas formas de esquecimento institucionalizado poderão ser revertidas, mas todas elas opõem-se manifestamente aos atos de perdão e reconciliação. A narrativa da História da expansão marítima europeia é um excelente campo de análise para as questões que têm sido discutidas neste capítulo, uma vez que a sua contestação provoca frequentemente fraturas políticas, pelo facto de estar cheia de silêncios, omissões e diversas interpretações; de ser constantemente reativada em diversos contextos; e por uma multiplicidade de atores, onde se incluem o poder político, o museu, o percurso turístico, a Igreja Católica, a academia, o empresário privado e o jornalista (Araújo & Maeso, 2016). A “Era dos Descobrimentos”, como definem Araújo & Maeso (2016), é a narrativa contemporânea que se concentra na Europa e na sua suposta posição na produção da história “universal” e que, comumente, realça o papel de Portugal e Espanha na “descoberta” e conquista da América, através da exploração de novas rotas e do “encontro” com outros povos, faunas e floras.

Exemplo prático do que, nestas três secções iniciais, se tem vindo a referenciar, é a forma como Portugal, poder político e academia, tem abordado as narrativas acerca da “Era dos Descobrimentos” (Araújo & Maeso, 2016, p. 53) e do conseqüente processo de colonização.

Segundo Araújo & Maeso (2016), desde a década de 80 do século XX, que se tem assistido, no nosso país, a um processo de renovação destas narrativas, assente no papel do conhecimento histórico rigoroso e na necessidade de o separar dos “usos indevidos do passado” (Araújo & Maeso, 2016, p. 155), durante a ditadura fascista. Neste âmbito, é relevante destacar

o trabalho da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses<sup>24</sup>, (1986-2002 – CNCDP), constituída para estruturar e coordenar as atividades comemorativas referentes aos 500 anos dos “descobrimentos”, investindo, esta, na investigação sobre fontes históricas e na elaboração de recursos pedagógicos (Araújo & Maeso, 2016).

Ora, esta comissão teve um papel essencial na elaboração e projeção de um “retrato ‘renovado’” (Araújo & Maeso, 2016, p. 152) acerca da identidade nacional de Portugal e da sua história colonial, através de uma extensa série de atividades e projetos, tais como a investigação documental, a organização de conferências, a publicação de livros e a realização de exposições<sup>25</sup>, fazendo uma leitura desta época histórica como um “diálogo intercultural” (Araújo & Maeso, 2016, p. 152), e do papel dos portugueses como meros “mediadores culturais” (*idem*), em substituição, da versão promovida pelo Estado Novo, de “mediadores raciais” (*Ibidem*). De acordo com Araújo & Maeso (2016) esta “renovação” das narrativas da expansão portuguesa, no período democrático, teve um duplo significado. Em primeiro lugar, “este projeto articulava de novo narrativas, imaginários e conhecimentos históricos no âmbito da gramática e da governação política emergente da democracia liberal” (Araújo & Maeso, 2016, p. 152), onde se verifica a tentativa da CNCDP em criar uma narrativa rigorosa acerca deste período histórico, procurando um afastamento dos abusos ideológicos do regime ditatorial português. Neste sentido, a comissão considerou algumas das discussões que se realizaram no campo político e intelectual durante o período de transição logo após a Revolução de Abril de 1974, período esse em que se assistiu à projeção de uma “autêntica política ecuménica” (Vakil *apud* Araújo & Maeso, 2016, p. 152). Segundo Araújo & Maeso (2016), este foi um projeto que nasce de uma “suposta crise” de identidade nacional geograficamente contraída, após o triunfo dos movimentos de libertação nacional nas antigas colónias” (Araújo & Maeso, 2016, p. 152) e que, segundo Vakil (2006), deve ser interpretado no enquadramento político e social que o país estava a atravessar, ou seja, “uma articulação entre a contração física territorial e projeção global das suas relações com outros estados” (Vakil, 2006, p. 81). Através da leitura do Decreto-lei n.º 391/86<sup>26</sup>, conseguimos perceber que este discurso oficial fortalecia o imaginário das “descobertas” como um evento capital para a construção da identidade nacional e olhava para este período histórico como um esforço nacional que lançou Portugal no mundo.

---

<sup>24</sup> Segundo Araújo & Maeso (2016), o estabelecimento desta comissão está relacionado com uma série de iniciativas e eventos relacionados com este período histórico, muito à semelhança dos que foram patrocinados pelo governo espanhol para a comemoração do Quinto Centenário do Descobrimento das Américas em 1992, tal como para a organização da Exposição Mundial de 1998 em Lisboa.

<sup>25</sup> Todas as informações detalhadas sobre a organização das atividades promovidas pela CNCDP estão disponíveis em: Oliveira (2003), “The Activities of the CNCDP: A preliminar assessment”, *e-JPH*, 1(1), pág. 1-12.

<sup>26</sup> Decreta a criação da CNCDP em: Diário da República, I série, N.º 279 de 22 de Novembro de 1986.

O segundo aspeto salientado pelas autoras (2016), no tocante a esta renovação, relaciona-se com a ideia de que esta comissão teria a missão cívica de promover determinados valores com o objetivo de reforçar a identidade nacional, fazendo da “expansão” uma “realização portuguesa”. Para isso, a CNCDP concentrou os seus esforços na “democratização” efetiva do conhecimento científico deste período histórico, criando um projeto pedagógico que abrangia a investigação em arquivos, com o intuito de disponibilizar fontes históricas renovadas para o ensino da História.

Tal como atestam Araújo & Maeso (2016), o papel da ciência foi essencial tanto no discurso da CNCDP, como na implementação das várias iniciativas promovidas. Uma abordagem, entendida pelas autoras (2016), como concebida na esfera do vocabulário da “‘pluralização’ da produção do conhecimento histórico e do diálogo intercultural” (Araújo & Maeso, 2016, p. 154), em sintonia com os processos desencadeados a nível internacional promovidos pela UNESCO, a partir da segunda metade do século XX, e pelo Conselho Europeu. Este facto, é evidente nas discussões sobre a utilização dos termos “Descobrimientos” ou “encontro de culturas”, na avaliação que Hespanha<sup>27</sup> (1999) faz desta comissão:

Este tema do ‘encontro de culturas’ (...) vem a tornar-se central no novo ciclo comemorativo aberto em 1986. (...) Pelo que sugere, mas, sobretudo, pelo que tenta esconder, esta nova formulação do ‘encontro’ é um expediente retórico bastante mais demagógico do que o anterior [”descoberta”]. (...) Apesar disso, o espírito coletivo que se promoveu com a ideia do ‘encontro de culturas’ foi positivo. (...) esta imagem tem funcionado como um fator de promoção dos valores humanistas e anti-racistas. Seja como for, a clarificação da memória da expansão só pode resultar do cultivo de uma abordagem mais complexa e plural da história, a tal estratégia que foi expressamente adoptada em 1996. Por razões de rigor técnico, pela adequação a uma pedagogia ecuménica e, finalmente, pelo sentido ético ligado ao dever de reparar enviesamentos culturais na abordagem do outro (Hespanha *apud* Araújo & Maeso, 2016, p. 154).

Para Araújo & Maeso (2016), tanto o trabalho de avaliação de Hespanha (1999), como o da CNCDP, enquadram-se na abordagem que recomenda “complexidade” e “clarificação”, ou um conhecimento mais rigoroso da História da “expansão”, e na perspetiva dominante dos benefícios de uma história mais plural. No entanto, para as autoras, apenas abre portas “a um ‘equilíbrio’ entre os lados positivos e negativos da história e a retificação de representações erradas e enviesadas do outro” (Araújo & Maeso, 2016, p. 154). De acordo com Araújo & Maeso (2016), esta abordagem assenta na “perspetiva dominante do (anti-)racismo relacionada

---

<sup>27</sup> Comissário Principal da CNCDP entre 1995 e 1999 (Araújo & Maeso, 2016).

com valores e enviesamentos culturais, ou seja, com a representação preconceituosa do ‘outro’ que pode ser corrigida com um conhecimento mais completo e a valorização das suas culturas” (Araújo & Maeso, 2016, p. 155). Hespanha (1999) interpreta esta leitura do processo de colonização, feita pela CNCDP, como estando inserida numa agenda anti-racista e humanista, isto é, uma interpretação que olha para a colonização portuguesa como um “encontro de culturas”, espelhando a capacidade inata dos portugueses no sentido de desenvolver contactos respeitosos, imunes ao racismo.

Esta abordagem dominante, de acordo com Araújo & Maeso (2016), enquadra-se no prisma que tem dominado o trabalho do Conselho da Europa, desde a década de 90 do século XX, no que toca à produção de conhecimento científico, no âmbito das ciências sociais, à educação, e mais precisamente, ao ensino da História e revisão de manuais, onde se privilegiou uma pedagogia assente nos princípios da multiperspectividade e da interculturalidade, mais de acordo com os alegados valores europeus de direitos humanos, democracia e tolerância, de forma a garantir um ensino e produção científica, mais objetivo, equilibrado e rigoroso, integrando as perspetivas dos povos não europeus. Neste caso português, Araújo & Maeso (2016), consideram que estas reivindicações de rigor científico, em objeção aos “debates ideológicos”, não “conseguiram confrontar a relação entre raça, modernidade e os significados hegemónicos da portugalidade” (Araújo & Maeso, 2016, p. 169), bem como têm omitido “a relação entre governamentalidades coloniais, raça e formação do estado-nação” (Araújo & Maeso, 2016, p. 155).

Este exemplo é importante, uma vez que nos elucida quanto a alguns aspetos que foram sendo salientados ao longo deste capítulo. O primeiro, tem que ver com o facto destas “renovações” surgirem em momentos de crise ou de alterações sociais e/ou políticas significativas. Como afirmam Araújo & Maeso (2016), esta renovação da narrativa histórica da expansão portuguesa, nasce num enquadramento de crise identitária nacional, com a introdução no nosso país da democracia liberal, a consequente libertação das antigas colónias e com advento da entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia. O segundo aspeto relaciona-se com quem detém o poder suficiente para alterar ou renovar as narrativas históricas. Neste caso, esta “renovação” surge no âmbito das comemorações oficiais dos 500 anos da expansão portuguesa promovidas pelo Estado português, por isso mesmo, constitui-se como o discurso oficial, sendo precisamente o poder político, através de Decreto-Lei, que estabelece a CNCDP, encarregando esta, como vimos, de renovar o discurso deste período histórico, de acordo com os princípios europeus vigentes. Este facto também vai de encontro à ideia levantada ao longo deste capítulo de que a História se constrói mediante as contingências do

presente. Apesar de ter havido um esforço em distanciar esta narrativa “renovada” das usurpações nacionalistas, características das narrativas históricas do Estado Novo, concretamente em relação a este período histórico, há uma série de silêncios e reproduções tendenciosas que tendem a transitar do regime ditatorial para o regime democrático, como iremos observar, inclusive, nos exemplos seguintes.

Outro caso de particular interesse, neste contexto, é o museu “World of Discoveries – Museu interativo e parque temático”. Localizado na cidade do Porto e inaugurado a 25 de abril de 2014, foi edificado por iniciativa de um empresário privado, que também detém uma empresa de turismo, no âmbito de um concurso promovido pela Câmara Municipal do Porto em 2011 (Araújo & Maeso, 2016) e que, por esse motivo, é legitimado pelo poder político municipal, mas também pelo poder político central, uma vez que o museu foi oficialmente inaugurado em maio desse mesmo ano, com a presença do, na altura, Primeiro-Ministro Passos Coelho. No seu discurso, Passos Coelho, reforça o espírito dos “Descobrimientos” associando-o à necessidade de um maior empreendedorismo no nosso país: “Precisamos de nos reencontrar com esse espírito cosmopolita que nos levou aos quatro cantos do mundo, desta capacidade extraordinária de nos darmos com os outros num mundo global” (Passos Coelho *apud* Araújo & Maeso, 2016, p. 54). Por outro lado, o vídeo promocional do museu, convida os visitantes a “embarcar na aventura que mudou o mundo (...) vivendo e sentindo através de quatro dimensões os feitos mais marcantes da odisseia dos descobrimientos”<sup>28</sup>. Numa notícia veiculada pelo jornal Público, a então diretora do museu, Ana Torres, reforça que os objetivos deste projeto passam por voltar a reerguer o orgulho nacional, criando um novo entusiasmo pela História, e trazendo um apêndice cultural e histórico da cidade para os turistas: “[A ideia é] voltar os portugueses para aquilo que já fomos, para a grandeza de uma nação, e entusiasamá-los para aquilo que nos devemos lembrar sempre, que já fomos e para [a ideia de] o voltarmos a ser, todos os dias”<sup>29</sup>. Esta representação deste período histórico, para além de apelar ao orgulho patriótico do programa colonialista português, muito ao estilo do Estado Novo, reproduzindo iniciativas que exaltam a grandeza desse passado colonial e a glória dos “descobrimientos”, omite e silencia alguns aspetos muito importantes desta História, como a violência do empreendedorismo colonial, com a Escravatura racial e o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas<sup>30</sup>, bem como o papel da Igreja Católica neste processo.

---

<sup>28</sup> Disponível em: <https://www.worldofdiscoveries.com>, consultado a: 18-03-23.

<sup>29</sup> Disponível em: [http://fugas.publico.pt/Noticias/333573\\_world-of-discoveries-leva-nos-a-embarcar-numa-viagem-ate-aos-descobrimientos](http://fugas.publico.pt/Noticias/333573_world-of-discoveries-leva-nos-a-embarcar-numa-viagem-ate-aos-descobrimientos), consultado a: 18-03-23;

<sup>30</sup> Assunto que vai ser abordado mais detalhadamente no estudo de caso do presente trabalho.

É precisamente o papel da Igreja Católica e a evangelização dos povos colonizados, durante o processo de colonização, que nos leva a um outro exemplo paradigmático, que reflete da melhor forma o binómio lembrança/esquecimento, descrito nesta secção. Na Igreja de Santiago, em Alcácer do Sal, encontra-se, na parede da escada que leva ao edifício principal, um painel de azulejos que reproduz imagens do Martirológio Romano de Francisco de Magalhães<sup>31</sup> e de outros 39 “mártires do Brasil” (Araújo & Maeso, 2016). O Martirológio oficial representava uma viagem ao Brasil, no ano de 1570, onde o navio que transportava 24 missionários jesuítas e 16 leigos foi atacado e capturado por uma frota de protestantes franceses, próximo das Ilhas Canárias (Araújo & Maeso, 2016). Os missionários foram mortos pelo ódio dos protestantes e posteriormente beatificados, em 1854, pelo Papa Pio XI (Araújo & Maeso, 2016). Segundo Araújo & Maeso (2016), este painel é uma homenagem ao Beato Francisco de Magalhães, “mártir do Brasil”, promovida pela Igreja Católica portuguesa, tendo sido produzido em 1993 para as comemorações dos 500 anos de evangelização e do “encontro de culturas”, que inclui uma série de silêncios, relacionados com as omissões do exemplo apontado anteriormente, onde se negligencia e se omite o facto da evangelização, perpetrada pela Companhia de Jesus, ter sido um processo que se desenvolveu em simultâneo com a sua participação no comércio de pessoas escravizadas no sistema de plantação do Brasil. De igual modo, esta ideia de “encontro de culturas”, também promovida pela Igreja Católica aquando destas comemorações, “dá forma a uma interpretação específica da história dos africanos escravizados, não apenas nas Américas, mas também nos territórios metropolitanos” (Araújo & Maeso, 2016). Para as autoras, esta visão do papel dos missionários e do clero cristão como “‘mediadores culturais’, combatentes contra a Escravatura e chamados ‘protetores’ dos povos indígenas, juntamente com o imaginário dos conquistadores aventureiros” (Araújo & Maeso, 2016), tem sido, de uma forma geral, enfatizada no âmbito da retórica colonial, e reforçada pelos estudos académicos, onde se esquece, frequentemente, o seu importante papel no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. Desta forma, lembram-se certos factos, para se escamotear outros. Também através deste exemplo, conseguimos perceber a ideia levantada por Godinho (2012), abordada no final da secção anterior, de que quem ativa as memórias e repertórios particulares da história, não é nem a sociedade, nem o “sujeito coletivo”, mas sim qualquer sujeito social empenhado, e com poder suficiente para produzir uma versão da identidade, neste caso a Igreja Católica.

---

<sup>31</sup> Nascido em Alcácer do Sal (Araújo & Maeso, 2016).

Tal como já abordado nesta secção, em Portugal tem-se verificado, desde a década de 80 do século XX, um esforço político-académico em “atualizar” as narrativas históricas sobre a expansão portuguesa. Discutimos, até aqui, os seus desenvolvimentos, sobretudo, nas décadas de 80 e 90 do século XX, aquando das comemorações oficiais dos 500 anos de “descobrimientos portugueses”. No entanto, esta atualização sofreu novos desenvolvimentos a partir da entrada nos anos 2000, onde se verifica uma associação desta narrativa histórica ao discurso da “interculturalidade”, assunto central para a imigração e para as políticas de integração, iniciadas, também, neste período, e promovidas pelo Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI)<sup>32</sup> (Araújo & Maeso, 2016). Segundo Araújo & Maeso (2016), na década de 2000, foram publicadas, pelo Observatório da Imigração do ACIDI, e por isso atestadas pelo poder político, duas obras que refletem esta nova atualização. Sendo elas, “A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)” de João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda (2007), e “António Vieira, Pioneiro e Paradigma da interculturalidade” de Maria Manuela Lopes-Cardoso (2008). Ambas as obras reproduzem várias características da narrativa da “Era dos Descobrimientos”, das décadas de 80 e 90 do século XX, e, aspeto mais “inovador”, inscrevem-se, mais uma vez, na tentativa de relacionar a história da expansão às contingências presentes, neste caso, à “atual” política de integração/interculturalidade, estabelecida a partir dos anos 2000, “numa sociedade portuguesa oficialmente definida como ‘cada vez mais’ diversificada e multicultural” (Araújo & Maeso, 2016, p. 75).

Em “António Vieira, Pioneiro e Paradigma da interculturalidade”, conseguimos perceber, desde logo, duas características centrais que marcam esta “renovação”. A primeira, relaciona-se com a narrativa nacional da “Expansão Europeia” que analisa a alegada especificidade portuguesa determinada pela miscigenação e pela interculturalidade (Araújo & Maeso, 2016):

Este Humanismo português, que alguns autores têm expressamente invocado como específico, pode dizer-se que ainda hoje é sentido por parte dos países de acolhimento daqueles que daqui emigram. Traduz-se não só numa atitude de respeito pelo ‘outro’, tal como é marcado pela sua cultura, como também numa rara capacidade de adaptação às outras culturas, sem perda da própria identidade, e, ao mesmo tempo, de miscigenação sem preconceitos. No atrevimento da nossa análise somos, assim, capazes de admitir que os portugueses praticavam o interculturalismo por vocação (Lopes-Cardoso, 2008, p. 26).

---

<sup>32</sup> O ACIDI “é um instituto público integrado na administração indireta do Estado, dotado de autonomia administrativa”; Informação disponível em: <https://www.animar-dl.pt/acidi/>, consultado a: 18-03-23.

Tratou-se de um processo marcado inevitavelmente por conflitos, por atos de abuso e de crueldade, ou ainda pela imposição, por vezes brutal, do modelo de sociedade europeia em várias regiões do Globo, onde viviam pessoas com outras civilizações. No entanto, este processo multifacetado e pluricontinental, marcado por luzes e sombras, não se circunscreveu à transposição de um modelo civilizacional para novas terras. Bem pelo contrário, no caso do Império Português, o domínio político formal da Coroa lusa não impediu, antes patrocinou, a emergência de sociedades mestiças por todo o mundo, numa dinâmica bem diferente das que condicionaram as expansões ultramarinas dos outros povos europeus (Lopes-Cardoso, 2008, p. 141).

A segunda característica prende-se com o processo de evangelização e dá relevo ao trabalho das missões jesuítas em todo este processo, como protótipo da interculturalidade e da “emergência dos ‘defensores’ dos povos indígenas e escravos contra os colonos gananciosos” (Araújo & Maeso, 2016, p. 76), omitindo, mais uma vez, o seu papel no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas:

As ‘estranhezas’ e diferenças na Amazónia no século XVII, com marcas culturais e práticas económicas e sociais tão diferentes das de outras áreas coloniais do Brasil colonial, tiveram grande influência no difícil relacionamento de missionários, colonos, escravos negros, índios brasis e pessoal administrativo. Então, e como não podia deixar de ser, as propostas políticas e religiosas apresentadas por ‘Paiaçú’ (isto é, ‘Pai Grande’), como o conheciam os gentios, em defesa dos indígenas, eram por demais contestadas, sobretudo pela maior parte dos colonos, que viam coartadas as suas ambições, e também por alguns funcionários régios que (...) em pouco tempo queriam lucrar o máximo. Comportamentos humanos sempre atuais, infelizmente! (Lopes-Cardoso, 2008, p. 32).

Tal como revelam Araújo & Maeso (2016), a terceira característica central desta “renovação”, surge da obra “A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)”, onde se verifica a centralidade de uma narrativa moral, que distribui a história em lados “positivos” e “negativos” e que, simultaneamente, denuncia qualquer destaque exagerado aos lados “negativos”, invocando uma história que representa e espelha o “convívio” e a “tolerância”:

O processo de colonização teve origem na Expansão Europeia, quase sempre contada na perspectiva do conflito, mas poucas vezes entendida como um processo que criou sincretismos, com contribuições de origens múltiplas, e que abarcou semelhanças e entendimentos culturais que nos ensinam que as fusões são tão naturais quanto as discrepâncias (Costa e Lacerda, 2007, p. 21).

Com este estudo, percebemos que a natureza da Cultura é essencialmente comunicante. Por muito que a olhemos como coisa fixa, de modo a podermos defini-la, ela é mutável e as suas transformações advêm quer do convívio pacífico com outras realidades culturais, quer do chamado ‘choque civilizacional’. Este fenómeno é visível no caso da Escravatura que foi preferencialmente vista como um momento fracturante na história, mas da qual resultaram sociedades interculturais, tidas como profundamente ricas (Costa e Lacerda, 2007, p. 142).

Para Araújo & Maeso (2016), estas características refletem, em muitas particularidades, o discurso antigo sobre o colonialismo português, particularmente não racista e tolerante, reproduzido ao longo de quase todo o século XX, bem característico do imaginário “modo de ser” português apropriado por Salazar, quando este se referia ao “modo português de estar no mundo”, fortalecendo, assim, a ideologia colonial luso-tropicalista, própria do Estado Novo. Desta forma, a “narrativa messiânica nacional de Portugal como país dos Descobrimentos” (Vale de Almeida *apud* Araújo & Maeso, 2016, p. 78), que marcou a maioria da investigação antropológica e etnográfica académica do século XX, volta a ser reinscrita nas agendas políticas e académicas do século XXI, onde se assiste a uma “despolitização do colonialismo português” (Araújo & Maeso, 2016, p. 78). Este é, mais um exemplo paradigmático, de como Portugal tem abordado o seu período colonial, e espelha, claramente, a forma como silêncios, omissões e reproduções tendenciosas transitam, muitas vezes, de regimes totalitários para democracias. Da mesma forma, confere-se num exemplo claro de como as renovações das narrativas históricas estão dependentes, e se adaptam, às condições do tempo presente, sendo legitimadas pelo poder político. Assim, as formações atuais acerca da narrativa da expansão marítima portuguesa, são ajustadas por discursos académicos e políticos sobre a “interculturalidade” e a “especificidade” dos “descobrimentos” portugueses, despolitizando as discussões sobre colonialismo, Escravatura e racismo.

Para concluir o presente capítulo, é de salientar o facto de que muitas narrativas históricas, apesar de evidenciarem factos e episódios do passado para o tempo presente, elas acabam por repetir dominações e sistemas de poder, como acabamos de observar através dos exemplos acima trazidos. Muitas vezes, a objetividade e neutralidade dos métodos científicos de reconstituição do passado podem estabelecer novos modelos de controlo. Assim, “o problema que se coloca para pesquisadores que se voltam para o passado não está relacionado apenas à busca do conhecimento, pois envolve questões políticas e morais” (Araújo & Santos, 2007, p. 109).

## Capítulo 3 – Museologia e Restos Humanos

### 3.1. Os Primeiros Museus e o seu Discurso

Antes de se avançar para uma contextualização histórica de como restos humanos foram sendo incorporados, durante séculos, em museus Ocidentais, bem como o modo como foram sendo representados e interpretados, pareceu pertinente, no momento anterior, fazer uma breve contextualização acerca das instituições museológicas que os recebiam.

Neste sentido, é impossível abordar a tipologia de “museu colonial” (Aldrich, 2010) sem debater conceitos como evolucionismo, progresso, civilização, hierarquia social/cultural, poder, propaganda, ideologia, Iluminismo, Imperialismo e, obviamente, Colonialismo. Como revela Simpson (1996), o “colonialismo teve um papel significativo tanto na definição das coleções nos museus como na formatação de públicos que potencialmente podiam usufruir delas” (Simpson, 1996, p. 2).

Os museus, enquanto instituições públicas, surgiram na Europa num período temporal que podemos situar entre o final do século XVIII e inícios do século XIX, num quadro intelectual e filosófico onde o Iluminismo era dominante. Foram precisamente os ideais Iluministas que legitimaram a constituição destes repositórios de identidade nacional com o intuito de “preservação do património e da cultura e de organização do conhecimento” (Roque, 2020, p. 55).

Segundo Bennett (2004), o museu era, por esta altura, um dispositivo às ordens do poder, uma espécie de transmissor da ideologia dominante e dos seus valores imperialistas e coloniais. Este nasce como “depositário de objetos (...) encontrados nas viagens exóticas” (Ribeiro, 2016, p. 96), sendo a “instituição europeia que materializava a ocupação colonial e a posse do resto do mundo” (*idem*), um arquivo ilustrado de poder, como o próprio apelida, que classificava e hierarquizava as raças, as espécies e os cânones artísticos. Simpson vê o museu deste período como “o armazém dos tesouros da nação, fornecendo um espelho no qual se refletem as perspetivas e atitudes das culturas dominantes e a prova material das proezas coloniais das culturas europeias” (Simpson, 1996, p. 1).

Classen & Howes (2006) denominam este modelo de gestão/coleção como “modelo colonial de coleção” (Classen & Howes, 2006, p. 209) assente nos princípios de supremacia e conquista, onde colecionar é quase sinónimo de conquistar: “Colecionar é uma forma de conquista e os artefactos coligidos, símbolos materiais de vitória sobre os seus antigos proprietários e locais de origem” (*idem*); “uma vez que os artefactos tenham sido adquiridos ou

‘conquistados’, devem ser integrados numa nova ordem social de acordo com um novo quadro de valores imposto pelo seu responsável – o colecionador ou curador” (*ibidem*), sob o pretexto de estarem melhor preservados e seguros ao abrigo das instituições e dos académicos Ocidentais.

Tanto para Roque (2020), como para Sauvage (2010), a gestão e construção do discurso expositivo destes museus era desenvolvida de acordo com o modelo colonial de ocupação. Como resultado desta condição, a exposição e apresentação dos artefactos vindos das ex-colónias<sup>33</sup>, surgia de forma enviesada, preconceituosa e estereotipada e o seu interesse revelava “um propósito de domínio político, social e cultural, aliado à propaganda da superioridade do colonizador” (Roque, 2020, p. 56). Como nota Sauvage (2010), “o museu moderno tratava de ‘mostrar e educar’ as pessoas de acordo com um discurso pré-estabelecido que levaria a atividade de pensar conclusões predefinidas sobre a posição e o status dos povos indígenas em oposição ao ‘homem branco’” (Sauvage, 2010, p. 107). Por essa razão, estes objetos eram apresentados de forma descontextualizada levando a uma perceção errada acerca dos povos que os produziam. Além disso, as comparações com as artes europeias eram constantes, rebaixando as demais formas artísticas não Ocidentais, tornando-as num “protótipo de mercadoria” (Ribeiro, 2016, p. 102). A exposição destes acervos obedecia, portanto, a critérios que representassem “a ordem natural do desenvolvimento evolutivo” (Roque, 2020, p. 57), onde a diversidade e originalidade dos seus significados e representações eram esquecidas. Assim, estas coleções ficavam não só descontextualizadas a nível geográfico, como também “do ponto de vista conceptual e simbólico” (Roque, 2020, p. 57), uma vez que os seus sentidos, dependentes dos usos e contextos, desapareciam.

Segundo Roque (2020), as teorias evolucionistas eram a base das narrativas destes museus e a gestão das suas coleções refletia o conhecimento científico da época, que, por sua vez, estava alinhado com as ideologias dos países europeus, confirmando e justificando a “expansão civilizadora e colonialista” (Roque, 2020, p. 57). Ou seja, durante o século XIX, e segundo a perspetiva evolucionista, que advém das ciências naturais e foi aplicada às ciências sociais, o desenvolvimento humano é visto a partir de etapas fixas e pré-estabelecidas relacionadas diretamente a “elementos culturais, tecnológicos e sociais” (Schwarcz, 2005, p. 116), onde a Humanidade era reduzida a uma linha evolutiva que se inicia desde a forma mais simples, constituída por grupos “primitivos”, à forma mais complexa, representada pelos coletivos sociais europeus (Schwarcz, 2005). Segundo esta teoria, o colonialismo era visto

---

<sup>33</sup> Das mais variadas tipologias: antropológicos, arqueológicos, etnográficos, de história natural, etc..

como exemplo de progresso e, por essa mesma razão, este pensamento retrogrado colonial moldava os princípios e atitudes destes “novos” repositórios de identidade.

Sistematicamente, os museus metropolitanos incentivavam a comparação de dois mundos, o “civilizado” e o “selvagem”, para justificar e comprovar “a superioridade do colonizador europeu” (Roque, 2020, p. 58). Neste enquadramento, os seus discursos e narrativas eram produzidos de acordo com os princípios da teoria evolucionista em que as noções de supremacia e hierarquia social e étnica estavam subjacentes.

Como exemplo claro e concreto desta tipologia de museu colonial e evolucionista, Roque (2020) apresenta o Museu Pitt Rivers, fundado em 1884 na Universidade de Oxford, exibindo coleções antropológicas, arqueológicas e etnográficas provenientes de todo o mundo. A organização dos artefactos, executada de maneira simplista, procurava comprovar a evolução, ao longo do tempo, das técnicas de produção em diferentes povos e culturas. Esta disposição assentava numa falsa lógica evolutiva progressiva, ou seja, “das improvisações primitivas às complexas elaborações europeias” (Roque, 2020, p. 58). Ora, este modelo de organização, para além de ser o reflexo das teorias científicas ajustadas à ideologia de superioridade Ocidental, elucida-nos quanto à forma como estas instituições eram parte integrante de “um modelo do império e da ordem civilizadora” (Roque, 2020, p. 58) impostas aos povos colonizados. Já Francis Boas, pioneiro da antropologia moderna, desaprovava este modelo evolucionista de exposição. Para o antropólogo, “separar um objeto do grupo cultural para que foi criado e do conjunto das suas produções, inviabiliza a compreensão dos seus múltiplos significados, bem como o conhecimento acerca da sua etnicidade” (Roque, 2020, p. 59).

Sintetizando, estes primeiros museus europeus agregavam uma panóplia de objetos das suas colónias e, por isso, de outras culturas, apresentando-os de acordo com ideias falsas, escondendo os seus verdadeiros significados, com o objetivo de fundamentar a supremacia Ocidental e, consequentemente, justificar e incentivar o Imperialismo e o Colonialismo em marcha. Apesar da exposição, segundo o esquema evolucionista, ter permanecido largamente implantada nos museus até à segunda metade do século XX (Roque, 2020), a influência colonial, como nota Simpson (1996), teima em continuar: “Na Europa, a tradição dos museus como instituições que tanto refletem como servem uma elite cultural foi estabelecida há muito e, no essencial, mantém-se. (...) As origens coloniais do museu permanecem uma influência sobre estas instituições e sobre a perceção pública sobre elas” (Simpson, 1996, p. 1).

### **3.2. Restos Humanos em Instituições Museológicas Ocidentais: Contextualização Histórica**

A coleção, exposição e conservação de restos humanos foi e, ainda, é uma prática amplamente enraizada nas sociedades Ocidentais. No entanto, os seus processos de recolha e exibição museológica foram-se alterando ao longo do tempo, adquirindo novos métodos e finalidades. Um dos exemplos mais antigos de conservação e veneração pública de restos humanos no Ocidente são as relíquias cristãs (Garino, 2019). Contudo esta prática não se cinge apenas a este fenómeno religioso, que se iniciou na Idade Média, também se observa desde o século XVI, com um fulgor diferente, na criação dos primeiros “gabinetes de história natural” e “gabinetes de curiosidades”<sup>34</sup>, onde esqueletos humanos, alguns pertencentes às “novas” populações “encontradas” pelos europeus nos demais territórios do mundo, começam por ser incorporados.

Tal como notam vários autores (Simpson, 1996; Roque, 2010; Garino, 2019; Sánchez, 2005; Cury, 2020; Montechiare, 2020; e Endere, 2000), a prática de colecionar restos humanos está intimamente ligada com o passado colonial e imperialista dos países europeus. E a formação de coleções antropológicas e etnográficas em instituições museológicas surge na lógica, mencionada na secção anterior, de apropriação, por parte dos Estados colonizadores, da cultura material dos povos conquistados e colonizados. Para Sánchez (2005), tal como para Classen & Howes (2006), Ribeiro (2016) e Roque (2020), “la apropiación de objetos y rarezas de los pueblos conquistados (trofeos bélicos, botines de guerra), fueron elementos a exhibir y ostentar como símbolos de apropiación, dominio y estatus social de sus propietarios desde los inicios del coleccionismo” (Sánchez, 2005, p. 11).

O desenvolvimento dos estudos científicos demo-étnico-antropológicos, a partir do século XVII, aliados à exploração geográfica colonial dos territórios colonizados, foram preponderantes para instigar a coleta, o estudo e a importação de “materiais” anatómicos, osteológicos e paleoantropológicos por parte dos países europeus (Garino, 2019).

De acordo com Simpson (1996), esta era uma prática, vista pelos Ocidentais, como bárbara e primitiva, exclusiva dos “povos selvagens”. No entanto, acabou por ser comum entre

---

<sup>34</sup> Espécie de proto-museus, onde nobres, académicos e exploradores, formavam coleções privadas compostas por objetos de várias tipologias, raros e exóticos, trazidos dos vários continentes do Mundo.

os Estados colonizadores: durante vários séculos<sup>35</sup>, cientistas, colecionadores, comerciantes e exploradores coletaram, sem qualquer tipo de escrúpulo, esqueletos, ossos e peças anatómicas<sup>36</sup>, com objetivo de adquirirem “materiais” passíveis de serem estudados e analisados pelas disciplinas em pleno crescimento, como a Anatomia Comparativa, a Frenologia e a Antropologia Física ou Biológica. De acordo com Muller (2007), “a grande maioria dos objetos foi coletada entre 1870 e a I Guerra Mundial, período que coincide com a conquista colonial. Em 1880, os europeus controlavam apenas 35% da superfície do planeta; em 1914, essa proporção já era de 84,4%. Ainda mais grave: um bom número desses objetos foi saqueado durante campanhas militares. Eles não falam somente na cultura dos ‘outros’, mas também de um capítulo complexo da história humana de que são o vestígio” (Muller, 2007, *s.p.*). Este processo articulava-se de acordo com as teorias evolucionistas desenvolvidas no século XIX, já abordadas na secção anterior. Ou seja, as características “primitivas” das populações indígenas atraíam intensamente antropólogos e académicos europeus, na medida em que os restos humanos recolhidos serviam para fundamentar a inferioridade dos povos “nativos” em relação aos povos ocidentais, e forneciam informações importantes tanto para o desenvolvimento das teorias evolucionistas, como para o estudo da civilização humana. Além do mais, como observa Roque (2010), este interesse nas características “primitivas” e “selvagens” das populações originais, funcionava para justificar e legitimar todo o processo de colonização dos exércitos europeus:

the extermination of headhunting constituted a historical inevitability and a moral duty of the late-nineteenth century colonizer. Entrapped in the idiom of the Western civilizing mission, headhunting represented more than just a descriptive label of ‘otherness’, it conveyed a prescriptive moralizing agenda that justified intrusions and repressions on the basis of the need to morally redeem the ‘savage’ (Roque, 2010, p. 25).

À semelhança da constituição dos primeiros museus públicos, o colecionismo de restos humanos e a sua incorporação nestas instituições ocidentais, obedecia à lógica de uma política

---

<sup>35</sup> De acordo com Roque (2008), grande parte dos restos humanos de povos extraeuropeus, especificamente crânios, chegaram à Europa durante a segunda metade do século XIX e inícios do século XX, cronologia que coincide tanto com o período áureo (mais prolífero) da expansão colonial europeia, como com a época dourada da vertente biológica ou física da Antropologia. Neste paradigma antropológico, os crânios representavam a parte mais fiável do esqueleto humano, uma vez que forneciam aos cientistas decisivas informações para o estudo e classificação das raças humanas. Santos (2019), Montechiare (2020) e Endere (2000) consideram que as “coleções” de restos humanos foram formadas, principalmente, entre o século XIX e XX, e a sua exposição em museus torna-se prática pública frequente a partir da segunda metade do século XIX.

<sup>36</sup> Obtidos através da compra, por intermédio de saqueamentos a cemitérios, pelo uso da violência, como a promoção de assassinatos (Garino, 2019; Roque, 2010).

de controlo e constituía uma das formas da “ordem civilizadora”, por parte dos países europeus sob os povos dominados, onde a subjugação do “outro” fortalecia e legitimava a superioridade da identidade do colonizador. Tal como nota Simpson (1996):

the methods of acquisition of human remains and the reasons for their collection anger indigenous people and other who feel that they are evidence of colonial and racist attitudes, reminders of nineteenth century European attempts to prove the superiority of the white race over others (Simpson, 1996, p. 175).

Segundo Garino (2019), os estudos antropológicos e etnográficos não foram os únicos a desempenhar um papel preponderante na coleta, exibição e tráfico de restos humanos no continente europeu. Também o desenvolvimento da Medicina e Anatomia encorajaram a este tipo de práticas. A partir do Renascimento, o estudo do corpo humano começou por adquirir uma maior importância. A Anatomia começa a ser vista como uma ciência empírica e os seus estudos começam por tornar-se cada vez mais sistemáticos e pragmáticos nos séculos seguintes. No campo destas disciplinas, a recolha e conservação de partes anatómicas do corpo humano conheceu um grande desenvolvimento a partir do século XVIII, até às primeiras décadas do século seguinte (Garino, 2019).

Juntamente com estas áreas científicas, também a Arqueologia exerceu uma força significativa para o incremento da coleção e conservação de remanescentes humanos. Facto não admirável, uma vez que homem e corpo humano sempre estiveram presentes, nas mais variadas formas, no quadro da investigação arqueológica. Como revela Garino (2019), a coleção e incorporação de restos humanos, pelo seu interesse arqueológico e histórico, foi intensamente motivada pela “Egitomania”<sup>37</sup> e “Mumiomania”<sup>38</sup> a partir do século XVIII, registando o seu auge nos séculos XIX e XX. No entanto, e apesar da exibição de múmias representar um exemplo claro de como o interesse arqueológico desempenhou um papel importante e ativo na coleta e exposição de restos humanos, não é caso único. No presente, inúmeras escavações

---

<sup>37</sup> De acordo com Garino (2019), a “Egitomania” foi um fenómeno de fascinação obsessiva pelo Antigo Egito que influenciou várias áreas da cultura Ocidental como a arquitetura, a arte, a literatura, a moda, o teatro e o cinema. Inicia-se com as Campanhas Egípcias de Napoleão (1798-1801) e materializou-se na apropriação de inúmeros objetos egípcios, tal como um estudo intensivo tanto dos vestígios arqueológicos, como da cultura egípcias, principalmente entre os séculos XIX e XX.

<sup>38</sup> De acordo com Garino (2019), a “Mumiomania” é uma espécie de ramificação, subcampo, fenómeno paralelo da “Egitomania”, marcado transversalmente pela fascinação pública de múmias egípcias. A sua exibição, na Europa e nos EUA, era frequente durante o século XIX, tal como o seu estudo e examinação em espetáculos de entretenimento público.

arqueológicas, por todo o mundo, continuam a desenterrar remanescentes humanos pertencentes a diferentes períodos, povos e culturas.

Todo este intenso entusiasmo, por este tipo de colecionismo, da parte destas novas áreas científicas, motivou e incentivou a criação de inúmeras coleções privadas de materiais anatómicos, tal como, num momento posterior, a constituição de museus antropológicos, etnográficos e arqueológicos, que funcionavam de acordo com o “modus operandi” do museu de tipologia colonial, abordado na secção anterior. É a partir da sua criação que estas instituições Ocidentais passam a ser as principais responsáveis pela incorporação, preservação e exibição do grande fluxo de restos humanos que chegam ao continente europeu (Garino, 2019; Montechiare, 2020).

Ora, a coleção, o estudo e a exibição destes restos humanos, tanto do ponto de vista antropológico, como etnográfico, como arqueológico, acabam por suscitar controvérsias e polémicas desencadeadas por parte de grupos descendentes, religiosos e culturais, ferindo a sensibilidade do espetador. De facto, o interesse científico demonstrado pelos investigadores, arqueólogos, antropólogos, colecionadores e cientistas ocidentais, do passado e presente, tem prevalecido em relação ao respeito pelo culto dos mortos. Assim, a legitimidade da busca pelo conhecimento e pela pesquisa científica, muito relacionados com a noção de progresso europeu, tem ocupado um lugar de primazia em relação aos interesses, crenças e tradições individuais, de grupos minoritários e das populações não ocidentais, descendentes genéticos ou simbólicos destes restos humanos. Além do mais, esta categoria de colecionismo e o modo como estes “materiais” eram adquiridos, muitas vezes de forma forçada e violenta, demonstram, da melhor maneira, a atitude dominadora dos países colonizadores em nome do progresso científico. Como iremos abordar mais detalhadamente na próxima secção, a retenção de restos humanos em instituições ocidentais tem sido fortemente criticada, não só por associações de grupos indígenas com grau de descendência simbólica ou genética, como por conservadores, investigadores e académicos das mais variadas esferas científicas (Smith, 2004).

### 3.3. Exibição de Restos Humanos em Museus Ocidentais

#### 3.3.1. Problemáticas e Contestações

Como foi revelado na secção anterior, a presença e exibição de restos humanos em museus, instituições e academias ocidentais não se apresenta como nenhuma novidade. Com o propósito de satisfazer tanto os interesses científicos da Antropologia, Etnografia, Arqueologia e Anatomia, como a curiosidade do público em geral, crânios, esqueletos, ossos, múmias e partes anatómicas têm sido coletadas, conservadas e exibidas publicamente ao longo dos últimos séculos. No presente, a retenção e exposição deste tipo de “materiais” lida, imperativamente, com questões do foro ético, político e social, que têm desencadeado, sobretudo a partir da década de 70 do século XX (Endere, 2000), uma larga discussão pública em torno da pertinência deste tipo de práticas e acerca do direito de propriedade desses restos humanos.

As suas problemáticas e controvérsias envolvem algumas questões essenciais. A primeira tem que ver com o carácter sensível do corpo humano, comparando, sobretudo, com outras tipologias de coleções. De acordo com Isaacs,

The body is the most palpable element of which identity – individual or group – is made. (...) The body is at once the most intimate and inward, and most obvious outward aspect of how we see ourselves, how we see others, and how other see us... More than anything else, physical characteristics seem as a badge of identity, instantly establishing who are the we and who are the they (Isaacs *apud* Burton, 2001, p. 46-48).

Para além das características físicas, o corpo humano detém em si uma forte função simbólica relacionada com os seus múltiplos significados, consoante as diferentes sociedades que se inserem. Segundo Garino (2019) e Isaacs (1995), em termos antropológicos, o corpo tem sido definido como um referente identitário inquestionável, um meio pelo qual a cultura do indivíduo, e da sociedade em que ele está inserido, é expressa e revelada aos outros. Este princípio evidencia, desde logo, a dificuldade em lidar e tratar o estudo, a curadoria e a exibição de restos humanos, uma vez que estas “coleções” requerem um respeito específico para com os próprios restos mortais, para com as comunidades às quais estes pertenciam e para com o público que os observa nas demais instituições museológicas, pois aos remanescentes humanos é intrínseco a ancestralidade, os valores cosmológicos, espirituais e afetivos, bem como os

sociais e políticos. Estes valores (significados) excedem os valores estéticos, científicos e patrimoniais intrínsecos à sua exposição. Como observa Roque (2020), “os artefactos antropológicos têm um significado que ultrapassa os valores estéticos e patrimoniais, nomeadamente, um sentido religioso ou mágico que se mantém ativo nas comunidades de origem. Esta situação é particularmente sensível no que se refere aos objetos sagrados e aos remanescentes humanos” (Roque, 2020, p. 62).

O segundo aspeto a salientar prende-se com os modos e intenções intrínsecas aos processos de apropriação, aquisição e incorporação museológica destes “materiais”. Isto é, a manutenção e posse de restos humanos em museus e instituições ocidentais é hoje largamente questionada devido ao contexto em que estes foram adquiridos e tratados no passado (Smith, 2004). Como tomamos nota na secção anterior, a maior parte destes corpos, pertencentes a indígenas e a indivíduos de culturas que não a europeia, foram sendo recolhidos por cientistas ocidentais, servindo como objetos de estudo para fins científicos, onde o respeito e a devida autorização das suas comunidades eram esquecidos, bem como a consideração condigna pelos seus caracteres sacrais, culturais, emocionais, religiosos e sociais.

A última questão refere-se ao modo como os museus perpetuaram a interpretação e representação desses corpos na exibição, muitas vezes conduzindo à sua objetificação (Garino, 2019), em nome do interesse científico relacionado com o estudo da Humanidade. Essa objetificação, e conseqüente desumanização, é agravada quanto maior for o distanciamento cultural e temporal desses restos humanos expostos. As instituições museológicas, para além de terem a função de preservar, expor e estudar objetos, têm também de recontextualizá-los, interpretá-los e explicá-los aos seus diferentes públicos. Essa função e vocação educacional que lhes é intrínseca, concede ao museu uma grande responsabilidade e pode refletir relações de poder e autoridade, sobretudo quando se nota a falta de abordagens expositivas partilhadas com diferentes comunidades.

As estratégias de coleta de objetos indígenas e de povos de outras culturas, nomeadamente restos humanos, próprias do período colonial, e já aqui mencionadas, foram sendo descartadas, sucedendo-se novos procedimentos éticos a partir da segunda metade do século XX. Apesar desta tentativa de mudança de paradigma, e em concordância com Simpson (1996), Cury (2020) afirma que a influência colonial teima em continuar nas instituições museológicas, bem patente nas representações, nas estruturas de trabalho e nas relações que os museus estabelecem com os seus constituintes, isto é, grupos historicamente relacionados com as coleções e públicos visitantes. A “força da colonialidade” (Cury, 2020, p. 19) vem-se prolongando nas instituições museológicas já que a racionalidade em colocar o interesse

universal e científico acima dos interesses nacionais, assim como dos interesses das populações ou grupos, permanece. Esta influência concede aos museus uma centralidade interpretativa e discursiva, e uma espécie de paternalismo no cuidado dos patrimónios de outros países e culturas. Para Cury (2020), “o património universal é de todos, mas não é de ninguém aparentemente, pertence àqueles que os dominam pela musealidade – atribuição de valores, no caso universais – e pela musealização – processos que consolidam valores por meio de procedimentos, no caso, o poder de posse e controle físico e simbólico” (Cury, 2020, p. 19). Assim, persiste o eurocentrismo paternalista e a ideia dos museus como únicos curadores dos patrimónios culturais de outras culturas, acabando estes por controlar aquilo que pertence ao “outro” e, conseqüentemente, o próprio “outro”. Deste modo, a autoridade científica de que eram revestidos os museus públicos, aquando da sua formação, prolonga-se nos dias de hoje, e a noção de património universal partilhado pode contribuir para a perpetuação desse controlo, por parte dos grupos dominantes em relação ao passado coletivo de diferentes coletivos étnicos e religiosos. De acordo com Smith (2004), a retenção e controlo desse património cultural pelas instituições museológicas e académicas ocidentais representa, para os coletivos de origem, o prolongamento do domínio colonial. Além do mais, esta visão paternalista (acerca do património cultural de outras culturas), pode ser entendida pelas comunidades de origem, de que estas são incapazes de preservar e tratar o seu próprio património cultural e o seu passado (Cury, 2020).

No caso dos restos humanos musealizados, as problemáticas inerentes e o seu nível de complexidade, tendem a ser maiores. Como notamos anteriormente, o ato de apropriação de corpos humanos de culturas não ocidentais, constitui-se como um ato de evidente dominação simbólica por intermédio do aprisionamento do corpo do “outro”, este aspeto torna-se especialmente implícito nos troféus de guerra. Como abordado nesta secção, na segunda metade do século XX, as instituições museológicas começam por alterar os seus processos de trabalho relacionados com este tipo de “materiais”. No entanto, alguns museus ocidentais continuam a perpetuar a ideia de restos humanos como objetos de curiosidade, inseridos em exposição para entretenimento do público. Um dos exemplos desta atitude chega-nos do Weltmuseum em Viena, onde, em janeiro de 2018, uma cabeça troféu da etnia Munduruku<sup>39</sup>, datada do século XIX, foi exposta e apresentada ao público (Santos, 2019). Mais recentemente, a 18 de maio de 2022, é inaugurada, no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, a exposição permanente “Gabinete de Curiosidades: Uma Interpretação” (Roque, 2022). Neste dispositivo expositivo, e

---

<sup>39</sup> Etnia de indígenas da Amazónia brasileira (Santos, 2019);

conforme é revelado no site oficial da instituição, pretende-se que o público sinta “todo um mundo construído por objetos ‘estranhos’ e invulgares e belos que pela sua beleza e caráter enigmático despertam a curiosidade, a interrogação e a vontade de saber aos visitantes de todas as idades”<sup>40</sup>. Na parafernália de objetos exibidos nas diversas vitrines, para a curiosidade do público<sup>41</sup>, encontramos esqueletos humanos lado a lado com espécimes de origem animal, exemplos de pessoas portadoras de deficiência ao lado de estatuetas africanas, toucados e colares indígenas em crânios deformados, assim como uma cabeça troféu, mumificada pelos índios Munduruku, a denominada “paxiuá-á” (Souza & Martins, 2004), entre animais taxidermizados, conchas e corais. É um facto que parte do acervo museológico do museu universitário de Coimbra foi constituído segundo a chamada “ciência colonial”, de acordo com os moldes e processos descritos nas secções anteriores. No entanto, com esta exposição, o Museu da Ciência da Universidade de Coimbra (MCUC) não reflete criticamente sobre este tipo de coleções, antes disso, observa-se um percurso contrário, onde se aprofunda o olhar colonial através de uma forma “exotizante” e contemporânea. Esta exposição poderá mesmo constituir uma clara violação dos Direitos Humanos dos povos não europeus e das pessoas com diversidade funcional, uma vez que a diversidade é aqui exposta como algo anormal e aberrante. Este exemplo é agravado pois o MCUC constituiu-se como um museu universitário e as suas responsabilidades de rigor pedagógico, científico e ético deveriam ser acrescidas.

Ora, estes dois casos podem ser considerados como exemplos de, como no presente, alguns museus continuam inconscientemente, ou não, a reproduzir discursos do século XIX baseados na ideia de uma hierarquia global da Humanidade, compreendida através de um discurso de evolução e progresso da civilização. Um ponto de vista que importa salientar relativamente à exposição museológica, e à própria função do museu, é o seu papel educativo. Segundo Cury (2006), a criação de uma representação/exposição é uma atividade decisiva, determinante e delicada nas incumbências museológicas, configurando-se num meio pelo qual a instituição comunica com os seus visitantes e cumpre uma das suas principais funções. A de educar e difundir conhecimento.

Tal importância é-nos também revelada pela mais recente definição de museu aprovada pelo ICOM:

Um museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos e ao serviço da sociedade, que pesquisa, coleciona, conserva, interpreta e expõe o património material e imaterial. Abertos ao público, acessíveis e inclusivos, os museus fomentam a diversidade e sustentabilidade. Com a

<sup>40</sup> Informação disponível em: [https://visit.uc.pt/pt/space-list/gabinete\\_curiosidades](https://visit.uc.pt/pt/space-list/gabinete_curiosidades), consultado a: 09-04-23.

<sup>41</sup> Cerca de 4000 objetos, maioritariamente do século XVIII e XIX (Roque, 2022).

participação das comunidades, os museus funcionam e comunicam de forma ética e profissional, proporcionando experiências diversas para a educação, fruição, reflexão e partilha de conhecimento<sup>42</sup>.

Desta forma, podemos olhar para o museu como um lugar de produção, interpretação e difusão de conhecimento para com o seu público, público esse que toma essas representações como fidedignas, obedecendo a padrões científicos e de pesquisa de excelência. Assim, o ato de interpretar e exibir as suas várias coleções exerce uma força decisiva na criação e construção de uma percepção pública acerca das realidades e culturas representadas. Tal como os restos humanos, também os museus possuem as suas identidades culturais, sociais, religiosas e políticas específicas (Garino, 2019), deste modo as exposições museológicas, de qualquer tipologia de coleção, envolvem, sempre, uma interpretação e representação dos objetos a expor. Estas tarefas revelam o ponto de vista do narrador e, portanto, não são imparciais. Ora, como observamos anteriormente, os museus ocidentais, criados no período do Colonialismo e Imperialismo europeus, tiveram e têm um papel decisivo na promoção e consolidação dos valores dominantes ocidentais, negligenciando e escondendo os pontos de vista das demais sociedades. Este aspeto torna-se particularmente relevante e problemático no que toca à exposição de restos humanos, sobretudo se as instituições museológicas continuarem a interpretá-los segundo os seus pontos de vista, como se verificou nos casos acima mencionados.

Outro dos aspetos fulcrais destas problemáticas, apontado no início desta secção, refere-se à ideia de objetificação e desumanização dos corpos humanos, inerentes à sua condição de exibição em ambiente museológico. Ou seja, por se tratarem de corpos de pessoas mortas, são tratados, vistos e manuseados como se de objetos se tratassem. Esta posição coloca-os sob o risco, com o passar do tempo, da perda definitiva da sua natureza humana. Garino (2019) observa que a junção da distância temporal e cultural, que existe entre o espetador e os restos humanos expostos, com as investigações científicas a que estes foram sendo sujeitos, contribui para que passem da posição ou categoria de “corpo morto” para “anatomical object” (Garino, 2019, p. 25). Na mesma medida, a sua exclusão das relações sociais, ou seja, a ausência de descendência cultural, religiosa ou genética, facilita, de forma acentuada, esta mudança de condição, tal como notam Hallam, Hockey & Howarth (1999). Desta forma, os restos humanos tornam-se “a clinical object, a focus for scientific interrogation, an objectified ornament of

---

<sup>42</sup> Definição aprovada, pelo ICOM, a 22 de agosto de 2022, disponível em: <https://icom-portugal.org/2015/03/19/definicao-museu/>, consultado a: 12-02-2023.

antiquity” (Hallam, Hockey & Howarth, 1999, p. 92). Em concordância, Alberti, Bienkowski, Chapman & Drew (2009) afirmam que, quando se expõe partes de pessoas mortas, estamos a tratá-los como se de “coisas” se tratassem, retirando-os do seu contexto original e colocando-os em contextos específicos, em articulação com informações limitadas, escolhidas cuidadosamente para os interpretar segundo os propósitos ocidentais contingentes. Assim, estes restos humanos transformam-se em “coisas” que irão ser utilizadas para as necessidades ocidentais do presente e para as intenções e propósitos dos vivos, adquirindo uma nova etapa na sua biografia, completamente distinta dos seus significados originais.

Deste modo, o principal desafio que se coloca aos museus e profissionais que lidam com o estudo e exposição de restos humanos, é de atuar de forma responsável, sensível e respeitosa com o objetivo de, por um lado, assegurar a salvaguarda física e dignidade desses restos humanos e, conseqüentemente, dos seus valores/significados científicos e históricos e, por outro, garantir a proteção dos valores sociais, culturais, religiosos e emocionais que lhes são intrínsecos, igualmente importantes.

É de se reconhecer que há cada vez mais, por parte dos museus, uma mudança de atitude em relação ao tratamento destes restos humanos, que se reflete nas suas nomenclaturas: expressões como “espécime”, “artefacto”, “objeto”, “amostra”, “descendente” e “cadáver” deixam gradualmente de ser utilizadas em favor de terminologias como “indivíduo”, “pessoa” e “resto humano”. Se, no século XIX e XX, os restos humanos eram tratados de igual forma dos restantes objetos museológicos, hoje há, em muitas instituições, uma maior necessidade em destacar a natureza humana desses restos humanos, natureza essa única, polivalente e rica em múltiplos significados que os distancia das restantes tipologias de objetos dos museus (Garino, 2019).

No entanto, a contínua ausência generalista de uma correta contextualização dos seus múltiplos significados culturais, religiosos, ancestrais e sociais, tal como a forma como estes foram adquiridos e coletados no passado, contribuirá para desencadear uma série de reclamações de índole ética, moral e de Direitos Humanos, no que concerne à sua conservação, retenção e exposição em instituições museológicas. Com maior frequência, grupos e associações de populações não ocidentais, em linha de pensamento com as teorias pós-coloniais<sup>43</sup>, têm vindo a reivindicar o seu direito pela posse e representação dos seus

---

<sup>43</sup> A desagregação dos impérios coloniais europeus provocou um conjunto de teorias pós-coloniais acerca das circunstâncias e conseqüências do processo de colonização europeu e sobre os seus efeitos sociais na imposição da identidade do colonizador sobre o sujeito colonizado (Roque, 2020). Para Nayar (2015), “o pós-colonialismo é o componente académico-cultural da condição de pós-colonialidade. Representa uma abordagem teórica por parte dos ex-colonizados, dos subalternos e dos oprimidos historicamente” (Nayar, 2015, p. 122). Este campo de estudos

antepassados e, assim, distanciarem-se das representações eurocêntricas que têm pautado o quadro museológico Ocidental. Estas contestações, pretenderam ter um impacto significativo nas estruturas práticas e teóricas da função museológica, obrigando os museus a repensarem as suas formas de atuar e agir. De acordo com Simpson (1996),

the plurality of contemporary, post-colonial society give rise to complex issues in relation to museums: display and interpretation; the classification and values attached to objects; cultural bias in representing other cultures; the lack of representation of cultural diversity in local history collections; demands for self-representation and self-expression. In this respect the issues which affect relationship between museums and indigenous peoples are very similar to those which influence museums and other ethnic groups (Simpson, 1996, p. 2).

A partir do final da década de 70 do século XX (Endere, 2000), muitos destes restos humanos tornam-se alvo de um número crescente de reivindicações e contestações que, por sua vez, desencadeiam uma extensa reflexão de índole ética sobre os seus múltiplos significados. Tais reivindicações, relacionadas diretamente com a questão colonial e principalmente com o processo de descolonização formal dos territórios a partir da segunda metade do século XX, tiveram um forte impacto político e originaram repercussões jurídicas que envolveram inúmeros museus por todo o mundo. Motivados pelos seus movimentos de independência, muitas comunidades indígenas e não ocidentais lutam pelo seu direito de autodefinição e autorrepresentação e pela posse legítima dos seus descendentes e demais objetos sagrados, mantidos em museus e academias ocidentais. A denúncia quanto à forma de apropriação destas “coleções”, como vimos questionáveis em termos éticos e legais, os pedidos de retirada destes “materiais” e a sua conseqüente devolução às comunidades de origem, começam a ser cada vez mais frequentes, tendo iniciado no contexto anglo-saxão (Endere, 2000). O choque entre dois sistemas de valores, por um lado, as estruturas sociais e de pensamento não ocidentais, por outro, a suposta objetividade científica dos académicos ocidentais, configura-se no âmago desta disputa (Endere, 2000). No entanto, para Smith (2004), ela é de natureza política, como iremos observar nas próximas secções.

Como temos vindo a comprovar ao longo deste capítulo, muitos dos restos humanos mantidos, no presente, em instituições museológicas ocidentais, estão intimamente interligados com as dinâmicas políticas e sociais coloniais que os transformaram na condição de “coleção”,

---

é uma criação teórica das diásporas antilhanas, africanas e indianas, formadas na Europa e EUA, em diálogo ou em interrogação com teóricos ocidentais (Ribeiro, 2016). Frantz Fanon, Amílcar Cabral e Edward Said, são alguns exemplos de teóricos pós-coloniais.

levando à sua incorporação museológica. De facto, estas circunstâncias revelam a sua importância no que concerne ao desenvolvimento histórico e científico, mas, ao mesmo tempo, colocam a descoberto a terrível violência e o desrespeito que culturas não ocidentais foram sujeitas em nome desse mesmo progresso científico. Estes restos humanos são vestígios concretos dessa brutalidade colonial. A sua posse tornou-se, então, uma questão bastante sensível para os museus na atualidade, levando à necessidade urgente de elaboração de novas metodologias e políticas relacionadas com este tipo de “materiais”, no sentido de lhes devolver a sua própria humanidade, como iremos observar mais detalhadamente na próxima secção.

### 3.3.2. Possíveis Soluções Metodológicas

Consolidado o processo de descolonização física e reconhecidos, quase universalmente, os Direitos Humanos básicos, minorias étnicas e religiosas e coletivos humanos não Ocidentais, encontraram um contexto internacional/nacional favorável para fazerem ouvir as suas reclamações, desencadeando um processo de recuperação das suas tradições e dos seus valores espirituais, que envolvem os restos humanos dos seus antepassados e uma vasta panóplia de elementos e objetos integrantes dos seus patrimónios culturais (Endere, 2000).

Desde o final do século XX (Endere, 2000), motivadas pelas crescentes reclamações e contestações de povos indígenas, minorias étnicas e povos culturalmente distantes dos valores ocidentais, que novas metodologias, políticas e leis foram sendo criadas e desenvolvidas no sentido de regular a retenção, a gestão e a exibição de restos humanos não ocidentais em instituições museológicas ocidentais. Segundo Endere (2000) estas reclamações converteram-se num fenómeno à escala mundial, desafiadoras dos valores indiscutíveis do progresso científico e do papel dos Estados como guardiões de um património cultural único, indiscutível e partilhado por todos os membros de uma determinada nação.

A legitimidade pela posse, controlo e tratamento de uma ampla gama de cultura material<sup>44</sup>, pertencente a povos e culturas não ocidentais, mantida em museus ocidentais durante séculos por parte dos Estados ocidentais em nome da ciência, é agora questionada e objeto de reivindicações que paulatinamente dão origem a um conjunto de procedimentos e metodologias

---

<sup>44</sup> Desde restos humanos de todo o tipo (ossos, esqueletos, corpos mumificados, etc.), objetos funerários associados, objetos religiosos ou sagrados, a outros elementos que compõem o património cultural de uma determinada comunidade ou tribo (Endere, 2000).

que hoje designamos como restituições, repatriamentos, reinumações (Simpson, 1996; Endere, 2000; Smith, 2004) e colaborações com comunidades de origem, no sentido de contextualizar os significados originais da sua cultura material (Cury, 2020; Roque, 2020). Todas elas comportam implicações legais, profissionais e éticas, tanto na gestão do património cultural, como na prática da museologia e demais áreas científicas. Este conflito de interesses entre comunidades de origem e investigadores ocidentais é discutido pela primeira vez em 1986 (Endere, 2000) no Congresso Mundial de Arqueologia, em Southampton, Inglaterra e, segundo Endere (2000) e Hubert (1992), esta discussão deve ser entendida como uma disputa entre dois sistemas de crenças distintos: enquanto os povos não ocidentais reclamam pelo controlo e posse do seu património cultural como uma questão de Direitos Humanos básicos, os investigadores e cientistas ocidentais contrapõem com o carácter universalista do património, argumentando que o retorno de certos objetos às comunidades de origem poderá constituir uma enorme perda científica para toda a Humanidade.

De acordo com Endere (2000), é pertinente fazer-se uma distinção entre as solicitações efetuadas pelas comunidades nativas, das efetuadas pelas instituições dos países onde essas comunidades estão estabelecidas:

es necesario distinguir las demandas efectuadas por comunidades nativas a las instituciones de los países donde están establecidas o a terceras naciones, principalmente europeas que fueron sus ex metrópolis, de los reclamos sobre restitución de bienes culturales objetos de tráfico ilegal o apropiación de bienes culturales objetos de tráfico ilegal o apropiación ilegal durante conflictos armados, así como de la restitución solicitada por las naciones de origen a países europeos que llevaron a cabo importantes excavaciones arqueológicas y exportación de piezas (e.g. mármoles del Partenón Grecia, los bronce de Benin por parte de Nigeria, etc.) (Endere, 2000, p. 6).

Deste modo, Simpson (1996) distingue “restituição” de “repatriamento”: usando-se a nomenclatura de “restituição” quando se trata de itens roubados ou apropriados ilegalmente, em infração das leis internacionais e das convenções da UNESCO de 1954 e 1970, e “repatriamento” quando se trata de objetos possuídos legalmente, de acordo com as normas internacionais, mas que são reclamados pelos seus proprietários tradicionais ou pelos seus descendentes, desafiando, assim, as normas e políticas dos museus que sustentam a sua legalidade no tocante aos direitos sobre as coleções. Para Cury (2020), a discussão sobre estes dois procedimentos continua bastante controversa, obtendo posições a favor e contra. No entanto, para a museóloga, estes podem funcionar como “justiça reparativa” (Cury, 2020, p. 36) e englobam sempre colaborações. Para Endere (2000), o repatriamento baseia-se na ideia de

devolver aos povos ou comunidades originárias aquilo que foram sendo despojados pelas potências coloniais, ou no caso das populações indígenas, pelos Estados nacionais. Por essa razão, tanto Smith (2004) como Santos (2019), consideram que o debate sobre repatriação é um espaço de proeminente disputa, onde a discussão é de natureza política, envolvendo matérias de reconhecimento e identidade, que estão interligadas, essencialmente, à diferença entre a compreensão não Ocidental e a compreensão científica Ocidental acerca da consideração do esqueleto humano como ancestral ou objeto científico,

the issues [about the repatriation] are political ones that revolve around the politics of identity and recognition – in which the disciplinary and individual identity of archaeologists and other scientists are as much at stake as those of Indigenous peoples. However, what often works to obfuscate the political nature of this debate are the cultural differences that underline it. It is important to acknowledge and understand these differences before examining the politics of the issue in more detail (Smith, 2004, p. 406).

Os investigadores ocidentais contrários a este tipo de procedimento, tomam os restos humanos como importantes fontes primárias, essenciais para alcançar dados que sustentam as suas teorias científicas. Deste modo, para eles, o repatriamento pode significar a não obtenção ou, mesmo, a destruição dessas valiosas informações, colocando em risco a prática de pesquisas científicas (Smith, 2004). As posições favoráveis consideram que esse risco não existe, uma vez que não é imposto um limite ao exercício da investigação científica e que a questão tem fundamentalmente que ver com a propriedade dessas informações (Smith, 2004). Note-se que os critérios éticos tomados em conta para lidar com este processo são essencialmente Ocidentais, como acontece, por exemplo, com as questões da descendência genética ou da filiação cultural com os respetivos restos humanos, isto é, muitos dos grupos que solicitam a sua devolução têm dificuldade em confirmar tal ligação, pois, ao longo de muitos séculos foram desprovidos dos seus territórios e colocados autoritariamente pelos Estados colonizadores em diferentes áreas. Segundo as estruturas sociais de muitas culturas não ocidentais, as relações de parentesco biológico, importantes nas culturas Ocidentais, não detêm um peso assim tão grande, sendo estabelecidas outras relações para identificar a ligação com os seus ancestrais (Smith, 2004). Como observa Smith (2004), outra das diferenças relevantes a ter em conta neste processo são as perceções temporais. Segundo o autor, para os cientistas Ocidentais, o passado é separado do presente, o que contrasta com a visão de muitos grupos não Ocidentais, na qual a distância temporal não impossibilita a formação de uma ligação profunda e direta entre ancestrais e grupos contemporâneos. Deste modo, conseguimos perceber o quão complexa é a

negociação dos repatriamentos de restos humanos, pois envolve duas partes negociais com conceções culturais completamente distintas.

Assim, é imperativo, nesta metodologia, ter em conta o direito dos coletivos humanos sob a perspetiva dos próprios preceitos e normas constituídos e estabelecidos pelos diferentes grupos. Enquanto muitos investigadores e académicos ocidentais veem o processo de repatriamento como algo nocivo para as ciências, sobretudo para aquelas disciplinas que lidam diretamente com o estudo de restos humanos, Smith (2004) olha para esta metodologia como uma oportunidade única, uma vez que pode permitir que essas disciplinas se adaptem e transformem em direção à cooperação intercultural, à reconciliação, ao diálogo, tornando-se, em termos profissionais, mais responsáveis e ainda mais importantes para o público. Nesse sentido, é importante que os documentos relativos a repatriamentos de restos humanos e códigos de ética profissionais sejam revistos de acordo com o contexto social em que foram elaborados, devendo passar por constantes revisões, com o objetivo de responder às exigências do presente (Smith & Burke, 2003). Santos (2019) considera que a repatriação de restos humanos “é um mecanismo de reconhecimento dos direitos sociais de diferentes coletivos não ocidentais” (Santos, 2019, p. 81).

Um outro procedimento a ter em conta neste âmbito, diretamente relacionado com restos humanos e que começa a dar os primeiros passos na década de 70 do século XX no contexto americano e australiano (Endere, 2000), são as reinumações ou, no seu termo original, “reburial issue”. Estas fazem alusão ao destino que vai ser dado aos restos humanos depois de recuperados pelas suas comunidades de origem. O primeiro registo deste tipo de reclamações remonta ao início da década de 70 do século XX, quando um grupo de nativos americanos, denominado de American Indians Against Desecration (AIAD), começa a exigir a reinumação de todos os seus antepassados, ao mesmo tempo que aborígenes australianos se opunham à escavação das suas sepulturas (Endere, 2000). Segundo Endere (2000), a prática deste procedimento pode configurar-se no reconhecimento de um direito exigido pelas comunidades de origem, no sentido de recuperarem o seu próprio passado e identidade, e de devolver dignidade aos seus antepassados. Um caso paradigmático e útil para percebermos as implicações éticas, profissionais e legais deste tipo de metodologia, bem como o potencial conflito diplomático que poderá gerar, é o exemplo que surge de Espanha, do homem denominado de “negro de Banyoles”. Este indivíduo bosquímano<sup>45</sup> foi desenterrado em 1830,

---

<sup>45</sup> Grupo de indígenas do sul de África (Endere, 2000).

dissecado e levado para França por naturalistas franceses, chegando a Banyoles<sup>46</sup> no ano de 1916 como parte das coleções que Francesc Dardes doou à cidade e que compõem o museu homónimo (Endere, 2000). Desde então, o seu cadáver embalsamado permaneceu em exposição numa das vitrinas do museu, até que, em 1992, Alfonso Arcelín, médico haitiano a exercer funções naquele país, denuncia a ausência de humanismo e ética na sua exposição, com o objetivo de “dignificar al hombre disecado, pidiendo que sea devuelto a su lugar de origen probablemente Botswana, para ser enterrado o incinerado tras una cerimonia de desagravio” (Arcelín *apud* Endere, 2000, p. 10). Ora, este apelo foi tomado com muita resistência pelos habitantes da cidade e por toda a administração municipal, o que parecia ser uma questão meramente de âmbito local, tomou, como revela Endere (2000), contornos bem mais vastos, levando a um conflito diplomático que envolveu Espanha, a Organização da Unidade Africana e a Associação de Museólogos da Catalunha, considerando esta última que este homem bosquímano detinha um grande valor patrimonial e museológico, pelo que deveria manter-se conservado e preservado no museu. Só a intervenção da UNESCO aconselhando a sua reinumação ou transladação para o seu país de origem, pôs fim à disputa e motivou uma mudança de atitude por parte das forças políticas da cidade. O alcaide de Banyoles ordena, em primeira instância, a sua retirada da exposição e, no ano de 2000, procede-se à sua efetiva reinumação em Gaborone, capital do Botswana, onde o seu túmulo é hoje classificado como monumento nacional.

Este exemplo é de extrema utilidade pois permite-nos perceber as complexidades a vários níveis que este tipo de procedimento está sujeito, podendo envolver a mediação de vários agentes, desde forças políticas, instituições e organismos, tanto municipais, como nacionais ou internacionais, por um lado, como associações de comunidades de origem<sup>47</sup> e de ordens profissionais ligadas às áreas científicas da arqueologia, antropologia e museologia, por outro. A complexidade da disputa e as consequentes negociações são-nos também demonstradas pelo tempo que se efetivou a reinumação: desde o primeiro apelo até à sua consumação demoraram oito anos. Da mesma forma, a partir deste exemplo, percebemos claramente a antinomia que envolve estas disputas, já mencionada neste capítulo, e considerada por Endere (2000): “objeto de estudio – sacralidad de los restos humanos, (...) patrimonio nacional y/o de la comunidad local – derechos de una comunidad étnica o religiosa” (Endere, 2000, p. 10).

---

<sup>46</sup> Município espanhol na província de Girona.

<sup>47</sup> No caso em questão, não se verificou a intervenção das comunidades de origem, tendo o apelo surgido de um cidadão haitiano. No entanto, fizeram parte deste processo o governo espanhol e do Botswana, a administração municipal de Banyoles, a Organização da Unidade Africana e a UNESCO.

Neste mesmo enquadramento, uma outra metodologia que começa por ser utilizada pelos museus ocidentais, apesar de não estar exclusivamente relacionada com restos humanos, são as colaborações com grupos historicamente relacionados com as coleções com o objetivo de, por um lado, recontextualizar corretamente esses acervos e, por outro, incorporar as narrativas dessas populações em torno dos seus objetos, desta forma, rompendo com o discurso colonialista que ainda caracteriza muitos museus (Roque, 2020). De acordo com Roque (2020), este processo implica a conversão da linha evolucionista dos museus ocidentais através de uma “curadoria partilhada onde as narrativas das comunidades locais tenham primazia, participando ativamente nas ações de gestão, interpretação, exposição e mediação dos seus patrimónios” (Roque, 2020, p. 67) de modo a que estas apareçam, agora, como sujeitos ativos e com um conhecimento válido dentro destas instituições ocidentais.

Como exemplo de boas práticas deste, também, complexo procedimento, temos o Museu Rijksmuseum. Fundado em 1800, é um museu nacional holandês cuja missão concentra-se em contar a História e a História da Arte holandesas a partir da Idade Média, “as a national institute, the Rijksmuseum offers a representative overview of Dutch art and history from the Middle Ages onwards and of major aspects of European and Asian art.”<sup>48</sup>. Criado de acordo com o modelo francês do Louvre e por isso regendo-se por convicções eurocêntricas, nacionalistas e colonialistas que pautaram o padrão da museologia oitocentista (Roque, 2020), o Rijksmuseum tem feito um esforço no sentido de renovar e atualizar o seu discurso museológico e as suas narrativas historiográficas.

Exemplo desta atitude enquadra-se a exposição “Slavery, an exhibition” inaugurada em setembro do ano de 2020. Tendo como tema central a Escravatura no período colonial holandês, entre os séculos XVII e XIX, esta exposição assume uma abordagem plurifacetada sobre este período da história holandesa e materializa a necessidade do museu em abordar estes temas coloniais de forma justa e como parte integrante do seu passado, incorporando, às versões dos colonizadores, o ponto de vista dos povos colonizados e escravizados. Esta posição veiculada neste excerto do texto de apresentação:

This exhibition testifies to the fact that slavery is an integral part of our history, not a dark page that can be simply turned and forgotten about. And that history is more recent than many people

---

<sup>48</sup> Retirado de: <https://www.rijksmuseum.nl/en/about-us/what-we-do/vision-and-mission>, consultado a: 19-11-2022.

realize: going back just four or five generations you will find enslaved people and their enslavers.<sup>49</sup>

Esta é uma clara tentativa em reposicionar os espólios coloniais em novos contextos interpretativos por intermédio de um projeto colaborativo com as populações de origem, onde estas surgem enquanto sujeito ativo na produção do discurso museológico. Hooper-Greenhill (2000) entende que a interpretação de objetos museológicos não pode ser compreendida como uma prática que se desenvolve a partir do testemunho de um indivíduo isolado, mas antes a partir da conjuntura de um determinado contexto social. Assim, para a museóloga, a exposição polissémica exige aos museus o reconhecimento da existência de inúmeras “comunidades interpretativas”, comunidades essas que entendem os objetos e textos de forma semelhante com base em “repertórios comuns e estratégias usadas na interpretação” (Hooper-Greenhill, 2000, p. 121). Cury (2020), considera estas ações colaborativas como atos de aproximação, de diálogo e de possível acordo entre museu e comunidades historicamente ligadas aos seus acervos. No entanto, para a investigadora, esta é uma metodologia desafiante com inúmeros aportes e princípios. Um desses princípios é o trabalho colaborativo, “com equilíbrio entre os agentes – profissionais de museu (pesquisadores, antropólogos, arqueólogos, museólogos, educadores, conservadores, designers, etc.) e os grupos envolvidos” (Cury, 2020, p. 24). Um outro princípio é o trabalho contínuo, este parte do projeto e terá de estar presente em todas as fases do desenvolvimento da ação. Neste trabalho contínuo aparecem as “tomadas de decisão” que fazem parte de todo o processo e que deverão refletir simetria nas relações de poder entre os participantes. Para Cury (2020), as tarefas museológicas (gestão, curadoria, museografia, etc.) envolvem sempre decisões, decisões essas tomadas por quem tem o poder – os profissionais a desempenhar funções. Nos atos colaborativos, as decisões terão de ser debatidas em conjunto entre todos os intervenientes e, por isso, mesmo estas envolvem sempre negociações. De facto, todo este processo requer uma constante negociação entre os vários agentes e são estas negociações que poderão permitir superar algumas posições colonialistas que ainda persistem na prática museológica. Para a museóloga (2020), este trabalho conjunto favorece a construção de uma “plataforma comum” onde se verificam antigas relações de dominação. No entanto, pode contribuir para suprimi-las, sendo essa superação um dos objetivos principais desta metodologia.

---

<sup>49</sup> Retirado de: <https://enfilade18thc.com/2019/09/19/exhibition-slavery/>, consultado a 19-11-2022.

Em suma, a colaboração é uma das várias opções metodológicas formuladas no sentido de atender às reivindicações crescentes de coletivos humanos não ocidentais sobre os seus patrimónios, cujo maior propósito é o de colocar em ação diferentes formas “de ver, entender, de fazer e de ser museu, em associação a outras visões e ideologias” (Cury, 2020, p. 25). Configura-se numa prática complexa, cujas dificuldades podem ser ultrapassadas se houver sinceras intenções em fazer de forma diferente e de colocar em todo o processo, saberes de diferentes culturas em articulação com os saberes da museologia. Tal como as outras metodologias, esta não é uma solução definitiva, mas uma clara possibilidade de trabalho que poderá fomentar a colaboração e a confiança das populações não ocidentais nos museus ocidentais, ao mesmo tempo que permitirá colocar a autoridade das instituições museológicas ocidentais num diferente patamar social, constituído a partir de uma visão intercultural, indo ao encontro de diferentes visões e perspetivas do mundo.

### **3.4. Códigos de Ética e Leis Internacionais**

De acordo com Smith (2004) e Endere (2000), e como antecipado anteriormente, os primeiros países a terem um papel proeminente no desenvolvimento de códigos deontológicos e políticas museológicas para o tratamento e gestão de restos humanos e, conseqüentemente, a possuírem uma voz mais ativa neste debate, foram os antigos Estados colonizadores do quadro anglo-saxão que, durante o século XIX e grande parte do século XX, colonizaram os territórios subjulgados com o intuito de minorizar as populações indígenas, relegando-as a territórios cada vez menores, aniquilando as suas estruturas culturais e sociais e, muitas vezes, promovendo mesmo a sua eliminação física (Pinna, 2011), como os Estados Unidos da América, Canadá, Austrália e Nova Zelândia (Endere, 2000; Smith, 2004). De facto, é no contexto anglo-saxão, e especificamente nestes quatro países, que respetivos governos tiveram de lidar mais assertivamente com o firme ativismo das minorias indígenas locais que, como já observamos, lutam pelo reconhecimento legal das suas culturas. O crescente conflito interno nestes territórios força governos e instituições a criar leis e, como abordado na secção anterior, a elaborar metodologias que solucionem o problema. Por outro lado, na Europa, países com uma grande tradição colonial, como a França e Reino Unido, são os primeiros a envolverem-se no debate desta, cada vez mais inquietante, questão.

Como vimos, e a par com as possíveis soluções metodológicas discutidas na secção anterior, os crescentes pedidos de repatriamento de restos humanos e respetivos objetos

sagrados, por parte das populações outrora colonizadas a antigos Estados colonizadores, forcem a elaboração de um quadro normativo legal no sentido de regular a sua gestão e tratamento em instituições museológicas ocidentais. Todo este processo vai ao encontro dos preceitos pós-coloniais, que visam, entre muitos outros objetivos, a igualdade e conciliação entre povos colonizadores e povos originais e que, de acordo com Pinna (2011), promove transformações nas políticas culturais desses países e museus:

this meant passing from policies of assimilation to policies of reconciliation based on the three principles of mutual recognition, continuity and consent: mutual recognition as right to independence, self-determination and self-definition; continuity as right to exist in time; consent as recognition of the rights to traditional lands and cultural and natural resources (Pinna, 2011, p. 31).

Antes de se avançar especificamente para os vários códigos de ética e quadros legais elaborados pelos diferentes países, irão ser expostos, em primeiro lugar, alguns regulamentos internacionais que se configuram como a base dessas políticas concebidas posteriormente. Estes regulamentos foram produzidos por grandes organizações internacionais e tiveram um considerável impacto mundial, influenciando e impulsionando muitos países a elaborarem as suas próprias leis e diretrizes.

O primeiro documento que incidiu especificamente sobre o tratamento ético de restos humanos retidos em instituições museológicas foi o “Vermillion Accord on Human Remains”, adotado em 1989 pela organização não-governamental World Archaeological Congress (WAC) (Zimmerman, 2003; Endere, 2000). A elaboração deste regulamento<sup>50</sup> teve como principal objetivo a resolução dos conflitos sobre a posse e interpretação de restos humanos, entre investigadores ocidentais e comunidades originais, tendo originado um documento formado por seis alíneas, produzidas em conjunto por arqueólogos ocidentais e populações indígenas<sup>51</sup>, com o intuito de fornecer uma série de princípios base para comportamentos, tomadas de decisão e abordagens éticas, mutuamente acordadas, para o tratamento de restos humanos, com o objetivo principal de alcançar um consenso mútuo e colaboração entre arqueólogos e indígenas. As seis alíneas do Acordo Vermillion<sup>52</sup> são:

---

<sup>50</sup> Produzido durante o primeiro congresso da WAC em Vermillion, Dakota do Sul, Estados Unidos (Zimmerman, 2003; Endere, 2000).

<sup>51</sup> Primeiro documento produzido em conjunto entre arqueólogos e comunidades indígenas (Endere, 2000);

<sup>52</sup> Retirado de: <https://worldarch.org/code-of-ethics/>, consultado a: 24-02-23.

1. Respect for the mortal remains of the dead shall be accorded to all, irrespective of origin, race, religion, nationality, custom and tradition.
2. Respect for the wishes of the dead concerning disposition shall be accorded whenever possible, reasonable and lawful, when they are known or can be reasonably inferred.
3. Respect for the wishes of the local community and of relatives or guardians of the dead shall be accorded whenever possible, reasonable and lawful.
4. Respect for the scientific research value of skeletal, mummified and other human remains (including fossil hominids) shall be accorded when such value is demonstrated to exist.
5. Agreement on the disposition of fossil, skeletal, mummified and other remains shall be reached by negotiation on the basis of mutual respect for the legitimate concerns of communities for the proper disposition of their ancestors, as well as the legitimate concerns of science and education.
6. The express recognition that the concerns of various ethnic groups, as well as those of science are legitimate and to be respected, will permit acceptable agreements to be reached and honoured.

Segundo Zimmerman (2003) e Endere (2000), este documento representa a primeira tentativa de reconciliação entre instituições museológicas ocidentais e populações indígenas, onde tanto os valores sagrados, como os científicos e históricos, intrínsecos aos restos humanos, foram reconhecidos por ambas as partes.

Um outro documento que importa aqui salientar, de relevância bastante considerável para a posterior formulação de leis específicas de país para país, é o “Código de Ética do ICOM para Museus”. Traduzido para 38 línguas diferentes e adotado por unanimidade na 15ª Assembleia Geral do ICOM realizada em Buenos Aires no ano de 1986 e revisto pela última vez em 2004 na 21ª Assembleia Geral realizada em Seul (Código de Ética do ICOM para Museus, 2004). O International Council of Museums (ICOM), é uma organização não-governamental internacional, sem fins lucrativos, que se dedica à elaboração de políticas internacionais relativas aos museus e aos seus profissionais, com o objetivo de “establishes professional and ethical standards for museum activities, makes recommendations on issues related thereto, promotes capacity building, advances knowledge and raises public cultural awareness through global networks and co-operation programmes” (ICOM Statutes, 2017, p. 2). Este código deontológico, como o próprio documento revela, constitui-se como um texto de referência que estabelece padrões para a prática museológica, abordando diversos temas relacionados com museus, como procedimentos de aquisição, gestão de recursos, proteção de acervos, segurança, restituições e repatriamentos, entre outros.

Este documento é de extrema importância pois ofereceu um contributo significativo para o debate sobre restos humanos, definindo-os, pela primeira vez, como “materiais culturais sensíveis”. Ora, esta definição marca um ponto de viragem na interpretação destes “materiais”, uma vez que considera, para além dos seus valores históricos e científicos, os seus valores sagrados. Existem, neste código, três artigos dedicados especificamente a restos humanos. O primeiro, “2.5. Materiais culturais sensíveis”, considera a sua aquisição:

Os ‘acervos’ de remanescentes humanos e de material de carácter sagrado devem ser adquiridos somente se os mesmos puderem ser conservados em segurança e tratados com respeito. Isto deve ser feito de acordo com normas profissionais, resguardando, quando conhecidos, os interesses e crenças da comunidade, grupos religiosos ou étnicos dos quais os objetos se originaram. (Código de Ética do ICOM para Museus, 2004, p. 7).

O segundo, “3.7. Restos humanos e objetos sagrados”, considera o seu estudo: “As pesquisas sobre restos humanos e objetos sagrados devem ser realizadas de acordo com normas profissionais, considerando os interesses e as crenças da comunidade e dos grupos étnicos e religiosos dos quais os bens se originaram.” (Código de Ética do ICOM para Museus, 2004, p. 10). E, por último, o artigo 4.3, “Exposição de objetos sensíveis”, como o próprio título indica, regulamenta a sua exposição e exibição, realçando a importância pelo respeito para com os próprios restos mortais e para com as crenças das populações, grupos religiosos ou culturais relacionados:

Os restos humanos e os objetos sagrados devem ser expostos de acordo com as normas profissionais, levando em consideração, quando conhecidos, os interesses e as crenças dos membros da comunidade, grupos religiosos ou étnicos de origem, com o maior tato e respeito à dignidade humana de todos os povos. (Código de Ética do ICOM para Museus, 2004, p. 11).

O “Código de Ética do ICOM para Museus” representa um documento fundamental e uma das referências mais importantes, sobretudo, para aqueles países ou instituições museológicas que ainda não possuem políticas e protocolos próprios que regulamentem as “coleções” de restos humanos.

### 3.4.1. Estados Unidos da América e Canadá

A América do Norte, encabeçada pelos Estados Unidos da América e Canadá, é uma das regiões do planeta mais ativas na produção de legislação e normas éticas no que respeita à gestão e exibição de restos humanos em instituições públicas.

Desde os anos 60 do século XX que populações nativas de ambos os países começam por protestar ativamente contra escavações arqueológicas levadas a cabo em cemitérios indígenas e em objeção à retenção dos restos humanos dos seus antepassados em museus (Endere, 2000). Tais contestações foram reconhecidas na década de 70 do século XX, no contexto americano, pela Society for American Archaeology (SAA)<sup>53</sup>, que recomenda uma comunicação mais efetiva e assertiva entre arqueólogos e povos originais americanos de forma a envolver estas populações na pesquisa e trabalho arqueológicos. Tais recomendações foram concretizadas em 1979 (Garino, 2019), quando o governo federal americano aprova a lei “Archaeological Resources Protection Act” (ARPA), visando o controlo das escavações arqueológicas em território federal e indígena, e reconhecendo o direito destes povos americanos em proteger e gerir os seus próprios patrimónios culturais. No que respeita às reclamações para a devolução de restos humanos, foram promulgadas duas leis de extrema importância. A primeira, em 1989, designada de “National Museum of the American Indian Act” (NMAI Act) (Garino, 2019), exigia ao Smithsonian Institute a identificação, inventariação e possível devolução, se assim fosse solicitada, dos restos humanos das demais populações indígenas americanas. Em 1990, de acordo com Endere (2000), o governo norte-americano dá um passo muito significativo em matéria de repatriação, aprovando a lei conhecida como “The Native American Grave Protection and Repatriation Act” (NAGPRA)<sup>54</sup>, configurando-se esta numa das primeiras políticas concretas de repatriamento. Esta norma teve como objetivo primordial proteger as sepulturas indígenas tanto em terras federais como indígenas, concedendo às tribos originais o controlo sobre o tratamento das sepulturas ainda não identificadas, ao mesmo tempo que proíbe a comercialização de restos humanos. No mesmo sentido, exige a inventariação e o repatriamento de restos humanos que se encontrem na posse do governo federal ou em instituições com apoio público, assim como a devolução de objetos sagrados ou funerários adquiridos ilegalmente, assim como de outras propriedades comuns significativas, caso sejam reclamadas pelos seus donos tradicionais (NAGPRA, 1990). Segundo

---

<sup>53</sup> Maior organização de arqueólogos do mundo.

<sup>54</sup>Disponível em: <https://uscode.house.gov/view.xhtml?path=/prelim@title25/chapter32&edition=prelim>, consultado a: 25-02-2023.

Endere (2000), um dos aspetos mais inovadores desta lei consiste no carácter flexível da prova de filiação cultural que pode aqui ser admitida com base em informações geográficas, de parentesco, biológicas, arqueológicas, antropológicas, linguísticas, folclóricas, de tradição oral e históricas.

No contexto canadiano, em contraste com o exemplo norte americano, não existem leis ou diretrizes públicas no que concerne à gestão, posse e estudo de restos humanos. No entanto, e como revela Garino (2019), no tocante a esta matéria, todos os museus possuem os seus próprios regulamentos e diretrizes, ou regem-se pelos princípios basilares orientadores do “Task Force Report on Museum and First People”<sup>55</sup>. Este documento, aprovado e publicado em 1992, foi elaborado por um grupo de trabalho composto por membros da Assembly of First Nations<sup>56</sup> e da Canadian Museums Association, sendo apoiado e financiado pelo governo federal canadiano (Herle, 1994) com o objetivo de promover uma abordagem cooperativa entre museus e comunidades indígenas no que respeita ao cuidado com os restos humanos e culturais das populações originais canadianas, as designadas de “First Peoples”. O relatório dá particular ênfase aos restos humanos, à sua interpretação e acesso, tal como estabelece procedimentos relativos ao seu repatriamento. O objetivo base é-nos dado pela sua missão: “To develop an ethical framework and strategies for Aboriginal Nations to represent their history and culture in concert with cultural institutions” (Task Force Report on Museum and First People, 1994, *s.p.*).

### 3.4.2. Brasil e Argentina

Também por toda a América Latina, as reivindicações das populações indígenas pelo reconhecimento dos seus direitos em relação aos seus patrimónios culturais fazem-se ouvir. No entanto, acabam por não ser atendidas por governos autoritários e só na década de 80 do século XX, com o advento da democracia, os países latino-americanos iniciam um lento processo de aceitação dessas reivindicações (Endere, 2000), que acabam por provocar uma longa reflexão ética dentro das instituições museológicas, acabando por, paulatinamente, originar novas políticas expositivas e uma maior inclusão dos grupos indígenas na gestão das suas coleções. Segundo Endere (2000), os esforços destas comunidades e organizações concentram-se na

---

<sup>55</sup> Disponível em: [https://museums.in1touch.org/uploaded/web/docs/Task\\_Force\\_Report\\_1994.pdf](https://museums.in1touch.org/uploaded/web/docs/Task_Force_Report_1994.pdf), consultado a: 25-02-2023.

<sup>56</sup> Organismo que reúne os líderes das “Primeiras Nações” do Canadá. Tem como objetivo proteger os direitos das populações nativas canadianas. “Primeiras Nações” é o termo utilizado na América do Norte, mas principalmente no Canadá, que se refere à etnicidade dos povos indígenas localizados no atual território do país (Adams, 1975).

tentativa de modificar as legislações nacionais de forma a garantir o reconhecimento jurídico e a propriedade das terras que tradicionalmente ocupam. Na mesma medida, estas comunidades e organizações promovem diversas ações de recuperação do seu património cultural com o objetivo de alcançar um contacto mais direto e um maior controlo sobre os seus próprios bens culturais. Neste tipo de ações, podemos enquadrar a criação de museus comunitários, como é exemplo o Museu Ancestral da Comunidade da Agua Blanca no Equador; a recuperação e guarda de cemitérios indígenas por parte das respetivas comunidades, como é o caso do Museu de Sitio de Ana Maria Bizet, localizado em Neuquén, Argentina, que preserva um cemitério indígena pré-colombiano com mais de 500 anos; a recuperação de bens que foram objeto de saque e comercialização, a exemplo os têxteis pré-colombianos de Coroma, Oruro, Bolívia; ou a realização de investigações arqueológicas colaborativas, como aconteceu na cidade de Quilmes, Argentina, onde a Comunidade India Quilmes apoia e é integrada no “Proyecto Arqueológico Quilmes” realizado entre os anos 1995 e 1996 (Endere, 2000).

Na América Latina, as ações de recuperação dos patrimónios indígenas baseiam-se muito na lógica colaborativa mencionada nas secções anteriores. Todos estes casos apresentados foram possíveis devido à colaboração e esforço conjunto entre investigadores e comunidades de origem.

Relativamente a quadros legais e códigos de ética desta região, importa destacar o “Código de Ética da Sociedade de Arqueologia Brasileira”<sup>57</sup>, elaborado no ano de 1995 (Endere, 2000) e adotado definitivamente em 1997 (Fernandes, 2007). Segundo Endere (2000), este é em muitos aspetos pioneiro, uma vez que reconhece como legítimos os direitos das comunidades indígenas. Legitimidade bem explícita no seu ponto 2.2.1.. “Reconhecer como legítimos os direitos dos grupos étnicos investigados à herança cultural de seus antepassados, bem como aos seus restos funerários, e atendê-los em suas reivindicações, uma vez comprovada a sua ancestralidade” (CESAB, 1995). Quanto a quadros legais, evidencia-se a Lei Nacional número 25.517<sup>58</sup>, promulgada em 2001 na Argentina (Garino, 2019), abordando esta o tratamento que deverá ser dado a restos mortais indígenas que façam parte de museus e coleções, públicos ou privados: “Establécese que, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de aborígenes, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas” (Código Civil

---

<sup>57</sup> Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-15042008-144626/publico/tde\\_Tatiana\\_Fernandes.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-15042008-144626/publico/tde_Tatiana_Fernandes.pdf), pág. 66, consultado a: 26-02-2023.

<sup>58</sup> Disponível em: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25517-70944/texto>, consultado a: 26-02-2023.

Argentino, 2001). Esta lei é composta por cinco artigos e institui que os restos mortais indígenas deverão ser postos à disposição das comunidades relacionadas que os reivindicarem. Ao mesmo tempo, estabelece que todas as investigações científicas que incidam sobre estas comunidades, e os seus respetivos patrimónios, devem ter o seu consentimento.

### 3.4.3. Austrália e Nova Zelândia

Tal como no continente Americano, na Oceânia, o debate sobre a posse e tratamento de restos humanos está intimamente relacionado com o passado colonial e com o consecutivo processo de descolonização das comunidades indígenas, que se iniciou na segunda metade do século XX (Smith, 2004).

Na Austrália, o longo período de luta dessas comunidades pelo direito de interpretar a sua própria história e cultura desencadeou a elaboração e promulgação, pelo Parlamento Australiano, de uma série de leis nacionais aplicáveis a todo o território. Segundo Garino (2019), uma das primeiras leis elaboradas foi a chamada “The Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Act”<sup>59</sup>, de 1984, que teve como principal objetivo a proteção e preservação da herança e cultura aborígine e dos demais elementos e territórios considerados sagrados pelas diversas comunidades originais australianas. A par com esta primeira iniciativa legislativa, o governo australiano encetou e aprovou um conjunto de reformas legislativas que visavam, por um lado, a proteção das minorias indígenas australianas e, por outro, incentivavam à cooperação entre a comunidade científica e grupos originais, no que respeita ao estudo e exposição do seu património cultural. No mesmo sentido, em 1993, também o Council of Australian Museum Association elabora, por meio de consultas a povos e comunidades indígenas, museus, associações profissionais e governo, um código de ética denominado de “Previous Possessions, New Obligations” (Griffin, 1996). Este regulamento baseia-se em treze princípios, onde é reconhecida a importância da colaboração, da inclusão e do apoio ao direito de autodeterminação dos grupos aborígenes australianos no que respeita aos seus patrimónios culturais e no qual é dedicado um capítulo específico aos restos humanos indígenas preservados em museus (Griffin, 1996). “Previous Possessions, New Obligations”, constitui-se como um importante documento inovador, uma vez que, para além de abordar os princípios de aquisição,

---

<sup>59</sup> Disponível em: <https://www.dcceew.gov.au/parks-heritage/heritage/publications/atsihp-act-guide-and-application-form>, consultado a: 27-02-2023.

devolução, custódia, armazenamento, acesso, exibição, significados científicos e culturais dos elementos culturais aborígenes, dá primazia aos seus valores culturais em detrimento dos científicos, proibindo terminantemente a exposição de remanescentes humanos.

Tendo como referência este documento, é lançado em 2005 (Garino, 2019), um conjunto de princípios e guias designado como “Continuous Cultures, Ongoing Responsibilities” (CCOR)<sup>60</sup>. Esta reunião de diretrizes, teve como pretensão auxiliar as instituições museológicas australianas no desenvolvimento de códigos e políticas de gestão relacionadas com o património cultural aborígene.

É bem notório o esforço, por parte do governo e museus australianos, em desenvolver políticas de gestão conjuntas no sentido de regular e salvaguardar a herança cultural dos grupos originais daquele país. Espelho deste facto é o conjunto de legislação aprovada pelo parlamento australiano, nesse sentido<sup>61</sup>.

Na Nova Zelândia, o debate relacionado com restos humanos musealizados, também impulsionou um conjunto de medidas legislativas e, à semelhança dos outros contextos analisados, está diretamente relacionado com as reclamações dos povos nativos deste país pelo seu direito de autorreconhecimento cultural. Estas reclamações são progressivamente atendidas pelo governo neozelandês pelo meio da elaboração de nova legislação, bem como pela revisão de leis já existentes. Como revela Garino (2019), um ponto importante a salientar é a inclusão, desde 1987, da língua Maori<sup>62</sup> como idioma oficial do país, a par com o inglês, o que reflete bem a preocupação e posição do governo na salvaguarda da identidade das demais comunidades indígenas.

Relativamente à legislação, existem na Nova Zelândia cinco leis principais relativas ao tratamento e gestão de restos humanos: “Burial and Cremation Act” de 1964; “Protected Objects Act” de 1975; “Te Ture Whenua Maori Act” de 1993; “Coroners Act” de 2006; e “Heritage New Zealand Pouhere Taonga Act” de 2014 (Garino, 2019). Segundo Garino (2019), esta última regula toda a atividade arqueológica neozelandesa, reconhecendo os direitos das respetivas comunidades originais.

A par com esta legislação, um outro documento importantíssimo, e diretamente relacionado com restos humanos, foi elaborado e aprovado pela “Heritage New Zealand”<sup>63</sup>, em

---

<sup>60</sup> Disponível em: [https://www.amaga.org.au/sites/default/files/uploaded-content/website-content/SubmissionsPolicies/continuous\\_cultures\\_ongoing\\_responsibilities\\_2005.pdf](https://www.amaga.org.au/sites/default/files/uploaded-content/website-content/SubmissionsPolicies/continuous_cultures_ongoing_responsibilities_2005.pdf), consultado a: 27-02-2023.

<sup>61</sup> Toda esta legislação pode ser consultada no site do governo australiano (<https://www.dcceew.gov.au>), na secção “Indigenous cultural heritage laws” (<https://www.dcceew.gov.au/parks-heritage/heritage/laws/indigenous>)

<sup>62</sup> Língua nativa neozelandesa.

<sup>63</sup> Organização governamental neozelandesa.

2014, o chamado de “Koiwi Tangata Human Remains”<sup>64</sup>. Esta espécie de manual, foi pensado e construído para ser utilizado por todos os profissionais que lidem com a pesquisa, preservação e manuseio de restos humanos das comunidades Maori na Nova Zelândia. Através da leitura do documento, conseguimos perceber que os seus principais objetivos se concentram em definir uma série de procedimentos práticos e em fornecer diretrizes aos profissionais que se deparam com restos humanos Maori, enfatizando, sempre, o seu caráter particular e sensível e destacando a sua importância cultural para certas comunidades locais (Koiwi Tangata Human Remains, 2014).

De acordo com Garino (2019), desde a década de 70 do século XX que o país tem elaborado pedidos de repatriamento e restituição de muitas cabeças Maori que foram sendo coletadas e importadas para o continente Europeu durante o domínio colonial do país. Desde 2003, cerca de 420 restos humanos das demais comunidades indígenas neozelandesas foram repatriados e restituídos a partir de instituições museológicas europeias.

Na Nova Zelândia, todo este processo de reconciliação assentou numa lógica de reconhecimento da cultura, das crenças e das tradições dos demais grupos indígenas neozelandeses, e tal como no continente americano, tanto na Austrália como na Nova Zelândia, grande parte dos restos humanos foram devolvidos às suas comunidades de origem ou simplesmente removidos de exposição.

Como observamos até agora, nestes dois continentes, o complexo debate sobre o estudo e exposição de restos humanos vem sendo feito há várias décadas. Todas as legislações e diretrizes, elaboradas e aprovadas, revelam um contínuo esforço, por parte dos governos e museus destes vários países, para a abertura e receptividade das reclamações e reivindicações dos respetivos povos originais no que respeita ao seu reconhecimento cultural e direito de autodefinição. Nestes vários Estados, este debate, de características pós-coloniais, conduziu ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas à sua liberdade cultural, ao direito de guarda dos restos mortais dos seus antepassados e ao aprofundamento das relações destas comunidades com instituições museológicas com o objetivo de superar a tradicional interpretação científico Ocidental que marcava a interpretação das suas culturas materiais, por meio de estratégias mais inclusivas e participativas.

---

<sup>64</sup>Disponível em: <https://hnzpt-rpod-assets.azureedge.net/ygojndqv/ags-8-koiwi-tangata-aug-2014.pdf>, consultado a: 27-02-2023.

### 3.4.4. Reino Unido, França, Alemanha e Noruega

No continente europeu, este debate começou a desenvolver-se a partir dos pedidos de devolução da vasta gama de cultura material retirada pelas antigas potências coloniais europeias às comunidades por elas subalternizadas. E, tal como nos continentes supramencionados, os países mais ativos na elaboração de legislação e códigos de ética respeitantes a restos humanos musealizados foram aqueles com uma maior tradição colonial e, conseqüentemente, mais ativos na coleta e importação de restos humanos dos povos extraeuropeus para finalidades científicas.

Como menciona Smith (2004), neste contexto, o Reino Unido foi um dos países com um papel mais eficiente na produção de códigos e regulamentos referentes ao tratamento de restos humanos em instituições museológicas e à gestão dos seus pedidos de devolução.

Um dos primeiros exemplos é o “The Report of the Working Group on Human Remains”<sup>65</sup>, publicado em 2003 pela comissão “Working Group on Human Remains”, criada em 2001 e estabelecida na colaboração entre os governos britânico e australiano com o objetivo de avaliar os critérios de aquisição e exposição e as possibilidades de restituição dos remanescentes humanos aborígenes preservados e mantidos em museus ingleses (Smith, 2004). Segundo este relatório, até ao ano de 2002, 90% das instituições culturais inglesas possuíam cerca de sessenta e um mil restos humanos provenientes das mais variadas as regiões do globo e, até então, cerca de 22% dessas instituições teriam já recebido pedidos de devolução. Na ótica de Smith (2004), este relatório constitui-se como o “‘first step’ to both maturation and opportunities for British archaeology, and research on human remains more generally” (Smith, 2004, p. 405), tendo incentivado a uma cada vez maior mudança nas políticas museológicas, como ao desenvolvimento de medidas legislativas posteriores.

Uma dessas legislações, é lei nacional denominada de “Human Tissue Act”<sup>66</sup>, promulgada em 2004 pelo Parlamento Britânico, que estabelece protocolos detalhados e orientados para o tratamento de tecidos humanos com menos de cem anos e que, segundo Garino (2019), permitiu a devolução de vários restos humanos, mantidos em vários museus ingleses, às suas comunidades de origem. No seguimento da promulgação desta lei, é publicado, em 2005, pelo Department of Culture, Media and Sport (DCSM) do Governo Britânico, o

---

<sup>65</sup>Disponível em: <https://plone.unige.ch/art-adr/cases-affaires/17-tasmanian-human-remains-2013-tasmanian-aboriginal-centre-and-natural-history-museum-london/working-group-on-human-remains-report-14-november-2003>, consultado a: 27-02-2023.

<sup>66</sup> Disponível em: <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2004/30/contents>, consultado a 27-02-2023.

“Guidance for the Care of Human Remains in Museum”<sup>67</sup>, estabelecendo este uma série de novas orientações sobre aspetos éticos e legislativos no tratamento de restos mortais humanos, bem como quanto ao seu cuidado e, sobretudo, acerca dos critérios de devolução destes “materiais”. Um dos aspetos mais inovadores deste guia, que o distingue dos documentos elaborados nos continentes americano e oceânia, é a preocupação com a sensibilidade do público que observa estes restos humanos em museus, bem evidente no capítulo “2.7 Public Display”:

Human remains should be displayed only if the museum believes that it makes a material contribution to a particular interpretation; and that contribution could not be made equally effectively in another way. Displays should always be accompanied by sufficient explanatory material Those planning displays should consider how best to prepare visitors to view them respectfully, or to warn those who may not wish to see them at all. As a general principle, human remains should be displayed in such a way as to avoid people coming across them unawares (DCSM, 2005, p. 20).

Conforme observa Garino (2019), alguns museus ingleses<sup>68</sup> têm concentrado os seus esforços na elaboração de medidas<sup>69</sup> relacionadas com a sensibilidade dos espectadores na observação destes “materiais”, ao contrário da sua retirada de exposição, como acontece nos continentes americano e Oceânia. Esta estratégia permite aos visitantes tornarem-se mais informados quanto àquilo que vão ou não observar e, assim, essa observação será mais consciente e respeitosa para com os restos humanos expostos.

Na França, que tal como o Reino Unido, é um dos países europeus com maior tradição colonial, a questão tem também sido largamente discutida ao longo dos últimos anos. No entanto, neste país europeu, os restos humanos musealizados não possuem qualquer estatuto jurídico em particular, sendo relegados para a mesma condição dos artefactos, ou seja, fazem parte de todos os bens, imóveis e móveis, pertencentes a instituições públicas ou privadas, que tenham interesse histórico, artístico, científico, arqueológico, estético ou técnico (Garino, 2019). Contudo, e apesar deste carácter generalista da legislação francesa, desde o século

---

<sup>67</sup>Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/sites/default/files/2019-11/DCMS-Guidance-for-the-care-of-human-remains-in-museum.pdf>, consultado a: 27-02-2023.

<sup>68</sup> A exemplo o Bristol City Museum & Art Gallery, o Petrie Museum of Egyptian Archaeology, o Museum of London e o Wellcome Collection (Garino, 2019).

<sup>69</sup> Entre elas, a exposição de restos humanos em locais mais resguardados, de forma a proporcionar-lhes alguma privacidade (Garino, 2019).

passado muitas instituições museológicas têm devolvido restos humanos, das mais variadas origens, às comunidades de onde estes foram retirados.

O primeiro caso, e talvez um dos mais mediáticos e com maior repercussão internacional, diz respeito aos restos mortais da mulher Khoikhoi<sup>70</sup> sul-africana Sara Baartman, também conhecida no Ocidente como “Vénus Hontentote”. Nascida no ano de 1789 na África do Sul, foi grande parte da sua vida escravizada por colonos holandeses perto da Cidade do Cabo, até que, em 1810, é levada para Londres, e posteriormente, para Paris, sendo exibida publicamente em zoológicos humanos devido às suas características anatómicas (Qureshi, 2004). Depois da sua morte, em 1815, o seu corpo foi dissecado e estudado e o seu cérebro, esqueleto e órgãos genitais foram preservados e colocados em exposição até à década de 70 do século XX, primeiramente no Museu Nacional de História Natural e, posteriormente, no Museu do Homem, sendo exibida como um espécime científico (Qureshi, 2004). Com o fim do regime racial do Apartheid, o então presidente sul-africano, Nelson Mandela solicita, em 1995, a restituição dos seus restos mortais. Só depois de uma longa luta legal de sete anos, Sara Baartman é enterrada, com honras de estado, no cemitério da sua localidade natal em 2002, muito graças à promulgação de uma lei específica do código civil francês, o artigo 16 e 16-1<sup>71</sup> (Qureshi, 2004), que estabelece que o corpo humano, os seus elementos e produtos não podem ser objeto de direito patrimonial: “Chacun a droit au respect de son corps. Le corps humain est inviolable. Le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial.” (Código Civil Francês, 2010).

Outro caso paradigmático, e já mencionado neste capítulo, são as restituições das cabeças Maori, preservadas em museus e instituições antropológicas francesas, devolvidas à Nova Zelândia a partir de 2011. Ora, esta série de devoluções só foi possível devido à promulgação da Lei 2010-501, determinando esta que, a partir da data de entrada em vigor, todas as cabeças Maori mantidas por museus franceses deixam de fazer parte das suas coleções e são devolvidas à Nova Zelândia: “A compter de la date d'entrée en vigueur de la présente loi, les têtes maories conservées par des musées de France cessent de faire partie de leurs collections pour être remises à la Nouvelle-Zélande” (Código Civil Francês, 2010; Loi n° 2010-501 du 18 mai 2010 visant à autoriser la restitution par la France des têtes maories à la Nouvelle-Zélande et relative à la gestion des collections).

---

<sup>70</sup> Grupo nativo do sudoeste africano.

<sup>71</sup>Disponível em:

[https://www.legifrance.gouv.fr/codes/section\\_lc/LEGITEXT000006070721/LEGISCTA000006136059/#LEGISCTA000006136059](https://www.legifrance.gouv.fr/codes/section_lc/LEGITEXT000006070721/LEGISCTA000006136059/#LEGISCTA000006136059), consultado a: 27-02-23.

Relativamente a diretrizes acerca de restituições e repatriamentos, no contexto francês, e ainda que não represente uma norma legal, é também importante mencionar o relatório “Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle”<sup>72</sup>. Encomendado pelo presidente francês Emmanuel Macron, este documento foi elaborado por um vasto trabalho de consultoria conjunto, entre profissionais de museus, autoridades francesas e representantes de quatro países africanos<sup>73</sup>, e constitui-se numa aprofundada análise acerca do processo de restituição (Sarr & Savoy, 2018). O relatório começa por apresentar as razões pelas quais este processo é considerado importante pelo Estado francês para, de seguida, concentrar-se na elaboração de modelos e estruturas legais e financeiras, pelo meio das quais as restituições se devem concretizar (Sarr & Savoy, 2018). Segundo Sarr & Savoy (2018), todo o processo de restituição é entendido como um meio para restabelecer boas relações entre França e os quatro países africanos envolvidos, onde a colaboração e confiança mútua são vistas como premissas centrais de todo este processo. As intenções de reconciliação pós-colonial caracterizam este documento, sendo explicitamente expressas no mesmo.

A Alemanha é outro dos países europeus mais destacados no que concerne à produção de leis, códigos e diretrizes que regulam a exposição de restos humanos em instituições museológicas, mas também no estabelecimento de acordos com outros Estados para se proceder a restituições. Exemplo desta posição é o documento “Recommendations for the Care of Human Remains in Museums and Collections”<sup>74</sup> elaborado em 2013 pela “German Museums Association” (German Museums Association, 2013). Tal como os vários exemplos já apresentados, consiste num guia prático para o tratamento e cuidado quotidiano de restos humanos que se encontrem em instituições académicas ou museus alemães. O que o distingue dos demais é o facto deste dar muita importância à natureza sensível deste tipo de “materiais”, optando por utilizar a expressão alemã que confere à expressão “restos humanos” um maior carácter emocional, “*menschliche Überreste*”:

A conscious decision has been made to use the German term ‘*menschliche Überreste*’ in the German version of the recommendations instead of the fairly common English term ‘human remains’. The German term, which is familiar as it calls to mind the expression ‘*sterbliche Überreste*’ [in English: ‘mortal remains’], clearly brings home to the reader what is generally

---

<sup>72</sup>Também conhecido como “Relatório Sarr-Savoy”, disponível em: [https://web.archive.org/web/20190328181703/http://restitutionreport2018.com/sarr\\_savoy\\_en.pdf](https://web.archive.org/web/20190328181703/http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf), consultado a: 28-02-2023.

<sup>73</sup> Benin, Senegal, Mali e Camarões (Sarr & Savoy, 2018).

<sup>74</sup>Disponível em: <https://www.museumbund.de/wp-content/uploads/2017/04/2013-recommendations-for-the-care-of-human-remains.pdf>, consultado a: 28-02-23.

being talked about here: deceased human beings. Unlike the English term, which being in a foreign language, is more remote for the German reader, the term ‘*menschliche Überreste*’ has an emotional resonance, and that was indeed the intention since this contributes to making people more sensitive to this issue. (German Museums Association, 2013, p. 6-7).

Desta forma, esta expressão é uma estratégia utilizada para manter presente aos espectadores que estão a observar e lidar com um ser humano falecido. Também neste documento, a German Museums Association realça a importância dos museus alemães elaborarem as suas próprias diretrizes museológicas no que respeita à gestão e tratamento de restos humanos, funcionando este guia de recomendações como uma espécie de ponto de partida para esse fim.

No mesmo sentido, algumas posições do governo alemão têm-se tornado importantes para esta questão, apesar de não estarem diretamente relacionadas com remanescentes humanos. Em 2020 (Roque, 2020), a Ministra da Cultura alemã, Monika Grütters, dotou os museus, bibliotecas e arquivos alemães com quase dois milhões de euros para averiguarem a origem dos objetos adquiridos entre os séculos XIX e XX: “durante muitas décadas, a história colonial na Alemanha foi um ponto cego na cultura da memória (...). A investigação da proveniência em coleções de contextos coloniais é uma contribuição decisiva para um olhar mais atento” (Grütters *apud* Roque, 2020, p. 64). No seguimento desta iniciativa governamental, e como vários órgãos de comunicação social portugueses têm vindo a noticiar<sup>75</sup>, mais recentemente, em 2022, o governo alemão estabeleceu um acordo de cooperação cultural com o governo nigeriano para a devolução de milhares de peças mantidas em museus alemães, conhecidas como os Bronzes do Benin. Verifica-se, nestes dois últimos casos, um claro esforço do governo deste país em marcar uma posição em relação a estas disputas.

No entanto, o debate em torno desta questão, assim como a adoção e execução de iniciativas governamentais, não são exclusivas dos países europeus com passados coloniais vincados, também se estendendo, por exemplo, ao norte da Europa, onde estados como a Noruega e a Suécia tiveram já de lidar com pedidos de devolução referentes a restos humanos e a desenvolver estratégias nesse sentido.

Na Noruega, é criado, em 2008, pelo Ministério da Educação norueguês a pedido do “National Committee for Medical and Health Research Ethics” e da Universidade de Oslo, o “National Committee for Research Ethics on Human Remains”. Este comité, composto por dez

---

<sup>75</sup>A exemplo: <https://www.publico.pt/2022/12/27/opiniao/opiniao/they-did-it-berlim-devolve-bronzes-benin-nigeria-2032756>. <https://pt.euronews.com/2022/07/02/alemanha-e-nigeria-assinam-acordo-para-devolucao-dos-bronzes-de-benin>.

especialistas das mais variadas áreas de investigação, constitui-se como um órgão consultivo que tem como objetivo,

evaluates the ethical aspects of research where the source material consists of human remains which are in public museums and collections, or which will be found in future archeological and other surveys (i.e. complete skeletons, parts of skeletons, and other human remains). These are often human bones found in archeological excavations, but may also include human remains which have never been in the ground (for example parts of bodies used in artifacts, bodies contained in coffins and sarcophagi)<sup>76</sup>,

levando em consideração as leis norueguesas e as convenções internacionais já existentes. Porém, esta comissão foi desenvolvendo as suas próprias diretrizes, criando em 2013 as “Guidelines for Research Ethics on Human Remains”<sup>77</sup>. A Noruega, como já mencionado, tal como muitos outros países europeus, teve também de lidar com vários pedidos de devolução de esqueletos humanos. Um dos primeiros exemplos são os dois crânios Sámi<sup>78</sup>, preservados na coleção antropológica do Instituto de Anatomia de Oslo, devolvidos e reinumados no ano de 1997 (Garino, 2019). Semelhante a este último exemplo, verificam-se vários outros casos na Suécia, onde vários restos humanos Sámi foram alvo de disputa entre comunidades da Lapónia, instituições museológicas e instituições governamentais (Garino, 2019).

### 3.4.5. Portugal

Apesar do cada vez maior envolvimento de vários países europeus em torno da questão sobre a retenção, pesquisa e exibição de restos humanos assim como dos seus significativos esforços em elaborar leis e diretrizes nesse sentido, verifica-se que, em alguns países do continente europeu, este debate não foi devidamente abordado e, consequentemente, não existem quaisquer tipos de normas legais e códigos deontológicos a seguir pelas instituições museológicas e pelos profissionais que lidam com este tipo de “materiais”.

---

<sup>76</sup>Informação disponível em: <https://www.forskningsetikk.no/en/about-us/our-committees-and-commission/skjelettutvalget/about-the-national-committee-for-research-ethics-on-human-remains/>, consultado a: 01-03-2023.

<sup>77</sup>Disponível em: <https://www.forskningsetikk.no/en/guidelines/human-remains/guidelines-for-research-ethics-on-human-remains/>, consultado a: 01-03-2023.

<sup>78</sup> Grupo étnico nativo da Lapónia.

Portugal é um desses casos, o que não deixa de ser curioso e de alguma forma único, uma vez que o império colonial português foi um dos primeiros e mais duradouros impérios coloniais europeus. Alguns investigadores portugueses da área da antropologia apresentam diversas razões para esta deficitária abordagem. Segundo Roque (2008), “em comparação com França, Inglaterra, ou Alemanha, a antropologia em Portugal pouco peso quantitativo teve no tráfico mundial de crânios humanos como objetos antropológicos” (Roque, 2008, p. 14). Tanto para Roque (2006) como para Leal (1999), a antropologia portuguesa, nasceu e desenvolveu-se, entre 1870 a 1960, e concentrou-se, sobretudo, no estudo do povo português, da sua natureza e genealogia étnica, nos seus costumes e tradições populares, no território metropolitano. No contexto luso, esta disciplina surge como uma “nation-building anthropology” (Leal, 1999, p. 11), privilegiando a procura de uma identidade nacional portuguesa.

Sobre esta matéria, as leis dos bens culturais portuguesas, tanto de 2001 como de 2004, são completamente omissas e só o inquérito de 2021, realizado pela equipa portuguesa do Conselho Internacional dos Museus (ICOM), veio revelar-se como o primeiro passo em torno da inventariação do património extraeuropeu e das coleções coloniais, as quais envolvem restos humanos (Martins, 2023). Quanto às medidas tomadas por parte do Estado português, e pelo respetivo Ministério da Cultura, elas são discretas, ou quase nulas, e cingem-se à constituição de um grupo de trabalho informal composto pelos diretores dos museus de Arte Antiga, de Antropologia, de Etnologia e do Palácio Nacional da Ajuda (Martins, 2023).

No entanto, e apesar do parco estudo, uma recente investigação jornalística, levada a cabo por Martins (2023) no Jornal Expresso, revela que, em Portugal, foram localizados restos humanos em 21 das 47 instituições museológicas públicas nacionais, municipais e privadas contactadas, em diversos níveis de complexidade e em diferentes condições de exposição. Excluindo as relíquias religiosas e restos humanos oriundos da Europa, a investigação conclui que existem, pelo menos, oito restos humanos de regiões extraeuropeias (Martins, 2023), nos quais nos iremos concentrar no desenvolvimento desta secção.

Relativamente a restos humanos de origem não europeia em instituições museológicas privadas portuguesas, destacam-se as duas cabeças-troféu indígenas Munduruku, com quase 200 anos, do acervo privado do Solar dos Condes de Resende, em Vila Nova de Gaia, coligidas pelo colecionador Marciano de Azuaga (Martins, 2023). Encontram-se em reserva, mas que, segundo o responsável pelo departamento cultural do solar, João Fernandes, “serão requalificadas, estudadas e, depois, expostas” (Fernandes *apud* Martins, 2023, p. 20). Em museus privados portugueses, evidencia-se ainda o Museu Histórico e Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa que detém um dos maiores e mais interessantes “acervos”

de restos humanos. Duas cabeças mumificadas da Amazónia, uma das quais reduzida, dois crânios e um esqueleto humano da América do Norte. Para além destes exemplares, o referido museu possui ainda coleções de restos humanos entregues em depósito no Museu Nacional de História Natural e da Ciência de Lisboa (MUHNAC). Uma dessas coleções é a Coleção Antropológica Silva Telles constituída por:

Cabeças ósseas (111), fragmentos de crânios (7); mandíbulas (18); dentes (2); vértebras e fragmentos (53); sacros (4); omoplatas (10); clavículas (5); costelas (89); esternos (3); úmeros (36); cúbitos (31); rádios (37); ilíacos (26); fémures (88); tíbias (70); perónios (28); calcâneos (5); taus (3); ossos das mãos (11); ossos dos pés (9); cabeças ósseas do Centro-Sul de África (5); clavícula de primata (1) (Martins, 2023, p. 21).

Nenhuma destas “peças” se encontra em exposição, não podendo ser visitadas nem fotografadas.

No campo dos museus públicos nacionais, salienta-se o “acervo” de restos humanos do Museu Nacional de História Natural e da Ciência de Lisboa (MUHNAC), que, para além dos crânios reunidos em Angola, entre 1897 e 1899, pelo geógrafo Francisco Xavier da Silva Telles (Martins, 2023), possui uma “coleção” de restos humanos constituída por três esqueletos recolhidos no contexto da Missão Antropológica de Moçambique, em 1949, por Joaquim Rodrigues dos Santos Júnior (Carvalho, 2019). Estes três referidos esqueletos são incorporados no museu, em 2015, na sequência da integração do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT) e, apesar de se encontrarem nas reservas do museu, acondicionados em caixas, são passíveis de serem acedidos unicamente para efeitos de investigação científica. Ainda neste quadro das instituições museológicas públicas, salientam-se as duas cabeças-troféu que se encontram no Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa. A primeira trata-se de uma cabeça humana reduzida de 11,5 centímetros, de origem peruana, oriunda do povo Jivaro. A segunda é uma cabeça-troféu Munduruku, pertencente à coleção do Museu Nacional de Arqueologia, mas que foi depositada no Museu de Etnologia para fins de restauro e investigação (Martins, 2023). Segundo Paulo Rocha, diretor deste museu, “ambos os objetos se encontram acondicionados nas Galerias da Amazónia, as reservas dedicadas aos povos indígenas da América do Sul, não estando visíveis ao público” (Rocha *apud* Martins, 2023, p. 22). No entanto, estiveram em exibição por duas ocasiões, em 1986 e 2000 (Martins, 2023).

Outro exemplo claro da retenção de restos humanos em instituições públicas nacionais é a coleção colonial do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, proveniente de Timor-

Leste, de que fazem parte vinte e nove crânios de populações desta ex-colónia portuguesa (Roque, 2010). Segundo Roque (2008), esta “coleção”:

não está exposta ao público, mas vem sendo regularmente utilizada para fins pedagógicos nas aulas de antropologia biológica devido à sua característica traumática mais marcante. Tratam-se de cabeças humanas decapitadas. O que não se sabe, ou o que se sabe com incerteza, é qual a história da coleção. (Roque, 2008, p. 14)

Para além destes crânios timorenses, o Museu da Ciência da Universidade de Coimbra<sup>79</sup> possui, ainda, a já referida cabeça-troféu “paxiuá-á”, que se encontra em exibição na supramencionada exposição “Gabinete de Curiosidades: Uma Interpretação”.

Ainda no quadro das instituições museológicas públicas nacionais, salientam-se outros exemplos. Duas múmias atribuídas à cultura chancay, datadas do século XVI, que se encontram expostas numa vitrine adaptada na sala 4 do Museu Arqueológico do Carmo; dois crânios, em reserva no mesmo museu, integrados numa coleção de objetos cerâmicos e metálicos, atribuíveis às culturas asteca, chancay, chimu e el tajin; e, ainda, uma múmia egípcia, datada da época ptolemaica, em muito mau estado de conservação (Martins, 2023). Do Museu de História Natural e da Ciência da Universidade do Porto, chega-nos o derradeiro exemplo de museus públicos portugueses com restos humanos identificados nos seus acervos. Este museu portuense reúne coleções didáticas e científicas formadas pelos vários departamentos da Faculdade de Ciências do Porto ao longo de mais de um século. Nestes acervos encontram-se restos humanos com idades compreendidas entre 9 mil anos e alguns séculos, tendo sido utilizados para fins pedagógicos e científicos na área da Antropologia. Estes restos humanos são, maioritariamente, provenientes do território português. No entanto, alguns são oriundos dos continentes americano (Argentina e Brasil), asiático (Índia) e africano (Mali, Angola, Burkina Faso, Guiné-Bissau e/ou Guiné e Moçambique). Todos eles encontram-se em reserva, salvaguardados com as devidas condições de acondicionamento, e o seu acesso é possível unicamente para fins de investigação (Martins, 2023).

Um dos casos, talvez, mais paradigmáticos e únicos no contexto português, objeto de estudo do presente trabalho e que irá ser analisado aprofundadamente no próximo capítulo, é o exemplo que chega da cidade algarvia de Lagos. Em 2009, escavações arqueológicas de cariz preventivo proporcionaram a descoberta de um número significativo de esqueletos humanos

---

<sup>79</sup> De referir que Paulo Trincão, diretor do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, mencionou que o museu não possuía nas suas coleções restos humanos (Martins, 2023).

pertencentes a 158 pessoas escravizadas provenientes do continente africano (Neves, Almeida & Ferreira, 2015). Segundo a diretora do Museu Municipal de Lagos, estes restos humanos “têm vindo a ser depositados, com fins de investigação especializada, em centros de investigação de referência em antropologia biológica, mais concretamente nos laboratórios das Universidades de Évora e Coimbra” (Morán *apud* Martins, 2023, p. 23). Para Elena Morán, diretora do Museu de Lagos, a investigação e os estudos científicos que incidem sobre estes restos humanos são uma forma de lhes devolver a identidade: “Estes esqueletos de pessoas que foram escravizadas e a quem foram retiradas as identidades individuais merecem que as investigações prossigam para que alguma identidade seja devolvida” (Morán *apud* Martins, 2023, p. 23).

Como acabamos de observar, em Portugal, e à semelhança do que acontece em muitos outros países europeus, não existem quaisquer tipos de leis ou diretrizes claramente voltadas para o tratamento de restos humanos musealizados ou descobertos em escavações arqueológicas. No país, como também notamos, estes restos humanos encontram-se em vários estádios e em condições diferentes de exposição: os que se encontram em reserva passíveis de serem acedidos para fins unicamente científicos; aqueles que se encontram em depósito, onde o seu acesso é proibido e restrito exclusivamente aos profissionais dos museus onde estes estão inseridos; os que se encontram numa espécie de limbo, em reserva, à “espera” para serem expostos; aqueles que se apresentam em exibição pública, contrariando, assim, todas as normas e diretrizes internacionais; e, por fim, os que, tal como nos séculos XIX e XX, continuam a ser considerados como meros objetos científicos e que se encontram em centros de investigação, com a perspetiva de que essa investigação lhes poderá devolver alguma identidade.

## Capítulo 4 – O Vale da Gafaria

### 4.1. O Papel de Lagos no Comércio Transatlântico de Pessoas Escravizadas

Para a historiografia contemporânea é claro que Portugal foi o primeiro, e o maior, protagonista no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, responsável por, aproximadamente, metade dos mais de 12 milhões de pessoas violentamente forçadas a sair do continente africano entre o século XVI até ao século XIX (Alcântara, Roldão & Cruz, 2019) (Ver Anexo - Quadro nº1).

Desde 1441 que navegadores algarvios investem sobre as costas mauritanas com o objetivo de alcançarem proveitos económicos. No entanto, é a partir de 1444 que se estabelece e consolida a base para o tráfico regular de africanos. Desde cedo que os seus benefícios económicos foram compreendidos pelos mercadores locais, navegantes e comerciantes europeus que, de agora em diante, passam a servir-se de mecanismos extremamente violentos, impondo, desta forma, um “modus operandi” de opressão e exploração do outro profundamente eficiente e eficaz (Caldeira, 2013).

Neste sentido, a historiografia portuguesa aponta Lagos, a par de Lisboa e Setúbal, como um dos mais importantes portos de entrada de pessoas escravizadas em Portugal entre os séculos XV e XVIII (Lahon, 1999; Caldeira, 2017; Pereira, 2003; Pimentel, 1995). Tal como revela Pimentel (1995), esta cidade algarvia tornou-se um importante ponto de apoio às investidas militares portuguesas no continente africano e, em meados do século XV, ganha um novo estatuto sociopolítico, passando de porto de guerra a relevante entreposto comercial ao qual chegam, sobretudo, pessoas escravizadas. Esta proeminência é certificada nas próprias fontes primárias, onde o relato de Gomes Eanes Zurara, na sua “Crónica dos feitos da Guiné” sobre o desembarque na cidade de Lagos de 235 pessoas escravizadas chegadas da costa da Mauritânia, ganha particular destaque e ilustra a captura e comércio de africanos, bem como documenta a entrada das primeiras pessoas escravizadas em solo nacional (Pimentel, 1995; Henriques, 2009).

Ora, desde a década de 40 do século XV até 1512, Lagos permanece como um centro bastante ativo nesta tipologia de tráfico, onde o seu vigor é, também, provado nos registos de entrada no Reino e nos certificados de óbito. Segundo Neves, Almeida & Ferreira (2011) e Magalhães (1970), entre 1571/1572 e 1582/1583 aproximadamente 10% das mortes registadas na cidade eram de pessoas escravizadas.

O estatuto social destes seres humanos, tal como os usos e costumes vigentes da época, impunham um tratamento diferenciado das pessoas nesta terrível condição em relação aos demais cidadãos do Reino. Este tratamento é-nos elucidado na ausência de cuidado que lhes era dado tanto em vida, como na morte e, mesmo, após esta (Lahon, 1999). No tocante aos cuidados mortuários, e segundo Castilho (1893) citado por Neves *et al* (2011), os cadáveres destas pessoas eram regularmente descartados nas ruas, realidade que motivou a intervenção régia por parte de D. Manuel I:

(...) mesmo depois de morto, ainda que baptizado, o escravo não tinha direito a um enterro cristão. Atiravam-no ao acaso para qualquer monturo, mal o cobrindo de terra, de tal modo que os cães vadios não tardavam a saciar-se com os seus restos. O rei D. Manuel, por carta régia de 13 de Novembro de 1515, confirmou a situação e tentou ainda remediá-la; não porque o escravo lhe merecesse respeito, mas porque se tornava imperioso para o bem-estar dos restantes cidadãos. Para atalhar os efeitos da putrefacção de tantos cadáveres insepultos, o rei ordenou que o melhor seria ‘fazer um poço o mais fundo que pudesse ser, no lugar que fosse mais conveniente e de menos inconvenientes, no qual se lançassem os ditos escravos’(Castilho *apud* Neves *et al*, 2011, p. 42).

Para Neves *et al.* (2009; 2011; 2015), a equipa coordenadora dos trabalhos arqueológicos no Vale da Gafaria executados pela empresa privada Dryas – Arqueologia Lda., é estranho “a quase completa ausência deste grupo social do registo arqueológico” (Neves *et al*, 2015, p. 156) da cidade, dado o número bastante acentuado de pessoas escravizadas a residir forçadamente em Lagos. Por essa razão, para os diretores científicos da investigação, “a escavação da lixeira moderna acumulada às portas de Lagos forneceu a oportunidade até então inédita de documentar não só o tratamento mortuário dados aos primeiros escravos desembarcados em Portugal, como também de os poder caracterizar do ponto de vista paleobiológico e cultural.” (Neves *et al*, 2015, p. 156-157), como iremos observar mais detalhadamente nas próximas secções.

Como já mencionado, a constituição dos “poços de escravos” (Henriques, 2009) era comum e frequente um pouco por todas as cidades relevantes do reino a partir de 1515. No entanto, o que a escavação em questão veio a revelar, é que o “de Lagos, parece assim enquadrar-se num modelo ulteriormente institucionalizado, mas que pode ter origem na antiguidade romana, onde os corpos dos escravos abandonados pelos donos (e de outros indivíduos de baixo estatuto social) eram abandonados em poços ou valas comuns” (Neves *et al*, 2015, p. 157). De acordo com Neves *et al.* (2015), esta circunstância “reforça ainda mais a

importância do achado do Vale da Gafaria” (Neves *et al*, 2015, p. 157), uma vez que as inumações neste poço, e lixeira envolvente, são anteriores ao supramencionado decreto manuelino de 1515.

## 4.2. Os Trabalhos Arqueológicos – Local e Escavação

Conforme relatam os vários artigos publicados depois da conclusão dos trabalhos arqueológicos em questão, Neves *et al* (2009; 2011; 2015), no ano de 2009 iniciou-se a construção de um parque de estacionamento<sup>80</sup> em Santa Maria, Lagos. Esta construção contemporânea e o seu projeto de engenharia aproveitavam uma extensa área devoluta localizada junto à Porta dos Quartos, a poucos metros do pano de muralha conhecido como Cerca Nova (Neves *et al.*, 2015). A intervenção arqueológica de cariz preventivo realizada pela Dryas Arqueologia Lda., em colaboração com o Centro de Investigação em Antropologia e Saúde<sup>81</sup>, teve origem nesta empreitada da FuturLagos SA., localizando-se na área acima descrita, num vasto terreno de 4000m<sup>2</sup> “delimitado a Norte e a Oeste por um parque ajardinado que confina com a muralha quinhentista, a Este pela Estrada da Ponta da Piedade e a Sul pela Rua José Afonso” (Neves *et al*, 2011, p. 31), levando à descoberta de uma considerável lixeira urbana, datada da Época Moderna, no interior e em torno de um “boqueirão” (Neves *et al.*, 2011; 2015). Tal como revelam os registos da cidade, existiu nesta mesma zona um hospital para doentes de lepra, a Gafaria de Lagos, edificada em 1490 e que terá funcionado desde os finais do século XV até meados do século XVII (Neves *et al*, 2009; 2011).

Este local foi, anteriormente, alvo de outras intervenções arqueológicas (Neves *et al*, 2015), a primeira das quais, uma sondagem realizada pela Palimpsesto Lda., no âmbito do projeto “Qualificação da zona envolvente às Muralhas - Parque da Cidade - Programa Polis de Lagos” em 2007; e outras duas já no decurso da construção do Parque de Estacionamento do Anel Verde: a primeira, de sondagens arqueológicas prévias, e a segunda de acompanhamento de obra, ambas pela ERA S.A.. Na intervenção executada pela Palimpsesto Lda., foi exumado o primeiro dos 158 esqueletos descobertos neste local, em excelente estado de preservação (Ferreira *et al.*, 2008). No entanto, e devido à circunstância desta primeira intervenção<sup>82</sup> se localizar no limite da já referida lixeira, a equipa de arqueólogos não se apercebeu do complexo contexto existente no local, chegando a levantar a ideia de que “o indivíduo não se encontrava

---

<sup>80</sup> Conhecido como Parque de Estacionamento do Anel Verde (Neves *et al*, 2015).

<sup>81</sup> CIAS, Centro de investigação multidisciplinar da Universidade de Coimbra.

<sup>82</sup> Pesa ainda o facto desta intervenção se ter limitado à abertura de sondagens (Ferreira *et al.*, 2008).

sepultado em nenhuma zona de necrópole, devendo assim ser um caso isolado” (Ferreira *et al.*, 2008, p. 441). Contudo a possibilidade deste indivíduo ser de origem africana foi desde logo levantada, quer pela sua morfologia facial, quer pelo aspeto dos seus dentes incisivos superiores, uma vez que apresentavam um desgaste que não tinha origem na mastigação, mas sim poderia estar associado a uma modificação cultural intencional (Ferreira *et al.*, 2008). Os métodos morfológicos e métricos, aplicados neste indivíduo pela equipa desta primeira intervenção, demonstraram resultados compatíveis com origem africana (Ferreira *et al.*, 2008). Por outro lado, as intervenções da ERA SA., permitiram classificar o espaço intervencionado em duas realidades diferentes, uma lixeira limitada cronologicamente entre os séculos XVI-XVII<sup>83</sup>, e uma outra área sem contexto arqueológico preservado (Filipe *et al.*, 2010). No artigo publicado pelos diretores científicos destas intervenções, no que toca à área da lixeira, “importa destacar a presença de enterramentos, sem que, contudo, se perceba se estamos perante um espaço funerário deliberado (cemitério) ou se a sua utilização se reveste de um carácter diferenciado” (Filipe *et al.*, 2010, p. 64).

Com a necessidade de executar novos trabalhos, a FuturLagos S.A. contrata a empresa Dryas Arqueologia Lda. para a

execução das medidas de minimização de impactes ditadas pela tutela, visando-se de acordo com essas medidas efectuar a ‘salvaguarda física das estruturas e dos contextos preservados no local’ mediante a escavação, desmonte e registo de 56 metros lineares de estruturas murais, a escavação manual de 300m<sup>2</sup> da lixeira e o acompanhamento arqueológico de decapagem mecânica da restante superfície (1000m<sup>2</sup>), com o objectivo de recuperar o máximo possível de informação arqueológica e estratigráfica que permitisse, numa fase ulterior, a reconstituição da utilização deste espaço (Neves *et al.*, 2015, p. 145).

Esta intervenção durou cinco meses, decorreu em simultâneo com a obra em curso<sup>84</sup>, permitindo a identificação e salvaguarda, por intermédio do registo arqueológico, de um conjunto bastante diversificado de vestígios arqueológicos, na sua maioria datáveis da Época Moderna, bem como a presença de uma área de necrópole fora da lixeira provavelmente associada à Gafaria de Lagos e, ainda, a descoberta inédita, e conseqüente exumação, de 157 esqueletos cujo contexto arqueológico indica claramente como sendo de origem africana (Neves *et al.*, 2015), como iremos observar mais detalhadamente na próxima secção.

---

<sup>83</sup> A datação foi executada através da análise preliminar da componente artefactual (Filipe *et al.*, 2010).

<sup>84</sup> Condicionando não só as condições de trabalho, como a implementação das medidas de minimização de impacto arqueológico (Neves *et al.*, 2015).

### 4.3. Os Restos Humanos Encontrados e o seu Contexto

Como revelado na secção anterior, a escavação do Vale da Gafaria, por parte da Dryas Arqueologia Lda., possibilitou a descoberta de 158 seres humanos representados por esqueletos, completos e incompletos, num contexto de providência designado de lixeira. Esta lixeira configura-se num conjunto estratigráfico que abrange uma extensa área, composto por centenas de “unidades de terreno”, materializando estas sucessivos despejos de desperdícios domésticos e urbanos. É este o local onde foram sendo depositados os corpos destas pessoas escravizadas à medida que se iam acumulando os lixos urbanos e domésticos (Neves *et al.*, 2011; 2015). No tocante aos dados cronológicos, o primeiro resultado radiocrométrico obtido através de “fragmentos de costela de um dos primeiros inumados” (Neves *et al.*, 2011, p. 39), remete para uma data AMS  $2\sigma$  1420-1480 cal. d.C. (Beta-276508), confirmando, assim, a antiguidade da utilização funerária daquele espaço, remetendo esta prática aos primeiros momentos do tráfico de pessoas escravizadas (Neves *et al.*, 2011; 2015).

De acordo com Neves *et al.* (2009; 2011; 2015), e tendo em conta este contexto de inumação, uma das primeiras questões levantadas pela equipa de trabalho relacionou-se com a identidade deste grupo tão vasto de inumados. A presença de enterramentos neste conjunto estratigráfico específico, as características morfológicas dos respetivos crânios, observadas logo na caracterização de campo, a existência de pessoas com modificações dentárias intencionais em elevada percentagem, bem como a descoberta de espólio de origem africana, permitiu a identificação da origem deste conjunto de restos humanos como sendo de pessoas africanas (Neves *et al.*, 2009; 2011; 2015).

Outra das questões que importou desde logo resolver, relacionada com o tratamento mortuário destes cadáveres, foi o tipo de decomposição a que estes corpos foram sujeitos. Para Neves *et al.* (2015) essa “caracterização é de assaz importância na medida em que importava saber se os cadáveres teriam sido deixados à superfície na lixeira ou enterrados” (Neves *et al.*, 2015, p. 152). Desta forma, a análise da posição dos ossos em relação ao volume corporal, bem como os índices de preservação das articulações lábeis (mãos, dedos dos pés, etc.) foram cruciais: “a totalidade dos indivíduos passíveis de análise apresenta os ossos dentro do volume corporal e a manutenção das articulações lábeis. Esta análise traduz assim um quadro em que os corpos dos indivíduos se decompuseram envoltos em sedimento, portanto, enterrados.” (Neves *et al.*, 2015, p.152). No entanto, de acordo com Neves *et al.* (2015), é muito provável

que alguns destes 158 indivíduos tenham sido simplesmente atirados para a lixeira e progressivamente cobertos de lixo.

Quanto ao índice de preservação destes restos humanos, dos 158 esqueletos identificados, 49 (31%) apresentavam um fraco estado de conservação, no entanto, no geral, encontravam-se em razoável (42%) ou em bom estado (27%) (Neves *et al.*, 2015). Como notam os investigadores, os trabalhos de decapagem mecânica da lixeira provocaram, em alguns casos, uma afetação moderada de alguns indivíduos. Também neste âmbito referir que a reutilização do mesmo espaço para se efetuar uma nova deposição levou à “ablação de depósitos e esqueletos aí enterrados anteriormente” (Neves *et al.*, 2015, p. 153). A evolução pós-deposicional que o sítio foi sofrendo, em conformidade com as condicionantes geomorfológicas do local, gerou perturbações em alguns esqueletos, “é o caso do indivíduo 139 cujos ossos dispersos puderam ser recuperados e identificados mediante o reconhecimento de ligações osteológicas de segunda ordem” (Neves *et al.*, 2015, p.153).

Relativamente à deposição dos cadáveres, e segundo Neves *et al.* (2009; 2011; 2015), as opções tomadas foram variadas: decúbito dorsal (51%), decúbito lateral (36%), decúbito ventral (10%) e posição fetal (3%). A posição ventral foi observada exclusivamente em adultos, enquanto os restantes tipos de deposição foram encontradas tanto em adultos, como em não adultos. No entanto, as crianças mais jovens encontram-se, preferencialmente, depositadas em decúbito lateral. Quanto à posição do crânio, membros superiores e inferiores, e tal como nas deposições, observa-se uma grande variabilidade. Importa, aqui, realçar alguns casos cuja posição das mãos e dos braços indicam a presença de indivíduos que foram inumados amarrados, uma vez que se apresentam com posições difíceis de manter sem algum tipo de constrangimento físico. É o caso de um dos indivíduos que foi depositado em decúbito ventral, cujos membros superiores estavam atrás do tronco, com as mãos juntas e a perna esquerda fletida, sugerindo que “terá sido inumado com as mãos e uma perna amarradas atrás das costas” (Neves *et al.*, 2015, p.154). Contudo, e apesar da presença maioritária de indivíduos pouco “arrumados”, observou-se, também, a existência de indivíduos que parecem ter recebido maiores cuidados na hora do enterramento. Destes, destacam-se aqueles que contêm espólio associado (7%) como anéis, colares, moedas e adornos em osso, “podendo um mesmo indivíduo apresentar mais do que um item” (Neves *et al.*, 2015, p.156). Tal como mencionam Neves *et al.* (2009; 2011; 2015), apesar da grande maioria dos enterramentos ser individual, observaram-se alguns casos de inumações duplas. É o exemplo de um recém-nascido, com cerca de 40 semanas fetais, que se encontrava junto ao braço direito de um esqueleto do sexo feminino,

onde “os ossos de ambos estão em contacto direto e embalados no mesmo pacote sedimentar, argumentos a favor de uma deposição dupla” (Neves *et al.*, 2015, p. 156).

Ora, para Neves *et al.* (2015), a presença nesta lixeira de pessoas amarradas ou simplesmente atiradas, pode confirmar a ideia de que estes enterros se relacionam com pessoas escravizadas ainda não transacionadas, por isso não incluídas na sociedade, podendo mesmo ser o resultado “das acções de descarte do Mercado de Escravos de Lagos” (Neves *et al.*, 2015, p. 157). Em sentido inverso, apresentam-se os enterramentos mais cuidados, como o referido enterramento duplo ou os enterramentos com espólio associado. Estes, por outro lado, poderão coadunar-se no quadro de outros contextos sociais, sendo levantada a hipótese de terem sido enterros associados à Confraria dos Homens Pretos da Senhora do Rosário, constituída por volta de 1555 em Lagos (Neves *et al.*, 2015).

Destas 158 pessoas representadas por esqueletos completos e incompletos, estudados pela equipa de investigação, 49 pereceram antes de atingir a idade adulta. Nos adultos, o grupo etário mais expressivo é o dos que faleceram com menos de 30 anos (N- 46), seguindo-se os adultos que morreram entre os 30 e os 40 anos (N - 35) (Neves *et al.*, 2015). De acordo com Neves *et al.* (2015), dos 107 adultos que constituem a série, foi possível chegar ao diagnóstico do sexo em 80 indivíduos, ou seja, 56 são do sexo feminino e 24 do masculino. Quanto à idade dos não adultos<sup>85</sup>, a classe mais expressiva é a dos 12 aos 18 anos (N-11), sendo que esta série integra idades compreendidas entre os 0-6 meses aos 18 anos.

Após a conclusão dos trabalhos arqueológicos, inúmeras investigações de diversas áreas vão sendo executadas tendo estes restos humanos como objeto de estudo, destacando-se as de Costa (2013), onde se analisa os problemas de crescimento e indicadores de stresse a que estas pessoas poderiam ter estado sujeitas, concluindo-se que os indivíduos com idades superiores a 15 anos são aqueles que apresentavam um crescimento mais retardado. A investigação de Coelho (2012), que incide sobre a ancestralidade das pessoas do grupo etário de adultos, onde através de análises morfométricas cranianas, Coelho (2012) classifica estes esqueletos como sendo de populações africanas<sup>86</sup>. No mesmo sentido desta última, surge a investigação levada a cabo por Martiniano *et al.* (2014), onde análises genéticas realizadas em dois esqueletos confirmam a presença de indivíduos com compatibilidades populacionais Banto e da África Ocidental. Mais recentemente, Antunes *et al.* (2019) realizaram um estudo em que se procedeu à análise da variação anatómica do esqueleto pós-craniano em 101 indivíduos adultos da

---

<sup>85</sup> Deste grupo etário, foi possível estimar a idade à morte de 44 dos 57 indivíduos (Neves *et al.*, 2015).

<sup>86</sup> Note-se que devido ao estado de preservação dos esqueletos, só em 50 foi possível fazer uma estimativa precisa (Coelho, 2012).

“coleção osteológica” do Vale da Gafaria, “com o objetivo de investigar a existência de um perfil específico desta amostra” (Antunes *et al.*, 2019, p. 105).

#### **4.4. O Potencial do Vale da Gafaria e as suas semelhanças com o Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro**

Como referem Neves *et al* (2009; 2011; 2015), a escavação do Vale da Gafaria permitiu, pela primeira vez, documentar diretamente o tratamento mortuário recebido pelas pessoas escravizadas presas e capturadas nas costas africanas por navegantes portugueses a partir de meados do século XV, assim como “testemunhar as condições de vida extremamente difíceis que tiveram, incluindo as práticas de opressão e subjugação a que foram sujeitos” (Neves *et al.*, 2015, p. 143) durante uma fase muito inicial do tráfico de africanos no Atlântico. Para os investigadores, o sítio constitui-se como um importante documento histórico, um achado inédito em Portugal de verdadeira excepcionalidade para o estudo de um tópico global como é a diáspora africana, em que o acervo arqueológico e documental recuperado detém um enorme potencial para a produção de conhecimento a respeito da Época Moderna em Portugal, da História da expansão e do tráfico de pessoas escravizadas.

Esta extraordinária descoberta motivou, em 2012, a assinatura de um protocolo de cooperação entre a Câmara Municipal de Lagos, o Centro de Estudos sobre África e Desenvolvimento<sup>87</sup> e o Comité Português do Projeto UNESCO A Rota do Escravo (Santos, 2020). Este acordo previa a construção em Lagos de um museu da Escravatura constituído por três locais principais: o Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura e um centro de investigação, ambos na cidade antiga, e um museu propositadamente construído no local de “enterramento” destas pessoas escravizadas, muito à semelhança do que se fez no Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro. Contudo, e apesar destas excelentes propostas, volvidos 14 anos das intervenções arqueológicas, apenas o Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura<sup>88</sup> se efetivou, tendo contado com duas exposições onde este passado foi tornado visível. A primeira no ano de 2010, logo após as escavações de 2009, e a exposição permanente inaugurada em 2016 que ainda se encontra em exibição.

---

<sup>87</sup> Unidade de investigação que faz parte da Universidade de Lisboa.

<sup>88</sup> O Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura encontra-se integrado no Museu de Lagos, configurando-se num dos seus vários núcleos museológicos. É o único museu público português onde a temática é exclusiva ao tema da Escravatura.

Em relação à exposição de 2010, que acabou por encerrar passados dois anos, Santos (2020) escreve:

In the 2010 exhibition the actual remains of some of the dead enslaved Africans were on display, placed in glass cases, unnamed, unprotected, and subjected to the scientific gaze that objectifies them as part of the European master narrative. Centuries after their demise, these enslaved Africans became, again, a subject of an objectifying imperial gaze that continued to deny them the humanity that they have and are entitled to have recognized (Santos, 2020, p.49).

Relativamente à exposição permanente<sup>89</sup>, inaugurada em 2016 com a presença dos, na altura, Ministro da Cultura e Presidente da Câmara Municipal de Lagos, esta contou com coordenação executiva do município por intermédio da sua arqueóloga, e com o discurso expositivo/guião creditado à historiadora, fundadora e presidente do Comité Português do Projeto UNESCO A Rota do Escravo. Não querendo fazer uma análise exaustiva da exposição, há certos aspetos que importam aqui salientar.

Ora, a exposição encontra-se dividida entre os dois pisos do edifício histórico, Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura, sendo que o percurso inicia-se no piso inferior, desenvolvendo-se posteriormente para o segundo. Na primeira sala, é apresentada ao visitante uma espécie de introdução da exposição<sup>90</sup>, onde também se encontra em exibição uma escultura do artista plástico São-tomense, Eduardo Malé Fernandes, que faz referência ao famoso escravo Rei Amador. No segundo andar, está disposta a narrativa central da exposição, dividida em quatro temas principais: o continente africano entre os séculos XIV e XV, antes da chegada dos portugueses e início da Escravatura Transatlântica; a tragédia da Escravatura da Época Moderna; o desenvolvimento da inclusão e exclusão de africanos na sociedade lacobrigense e a Escravatura no presente e o papel da UNESCO (Morán, 2017). Neste segundo piso, a mediação entre visitante e exposição é feita através de um tablet interativo onde, por intermédio da sua utilização em articulação com os monólitos retangulares pretos presentes em ambas as salas, e que veiculam parte do discurso expositivo<sup>91</sup>, vão surgindo informações mais detalhadas aos visitantes (Ver Anexo – Foto n.º 7). Tal como refere Santos (2020), a utilização deste tipo de tecnologia digital, fazendo lembrar jogos de vídeo, numa exposição cujo tema

---

<sup>89</sup> Intitulada de “Lagos e a Rota da Escravatura”.

<sup>90</sup> Na qual estão inseridas tanto a história do edifício, como a cartografia atual da cidade de Lagos com referência a todos os pontos de interesse relativos à Escravatura naquela cidade.

<sup>91</sup> A par com estes monólitos retangulares, o discurso expositivo encontra-se também disposto nas paredes da sala do piso superior, através de mapas, textos e pinturas.

veicula acontecimentos tão trágicos e violentos, não parece ajudar o visitante a consciencializar-se acerca deste trágico processo histórico que tantas vidas humanas custou. Sobre o recurso, nesta exposição, às novas tecnologias, Santos (2020) considera:

The playfulness of ‘modernity’ (the electronic mediation of the reality on display) (...) works toward producing distance (and thus invisibility) between the present (the visitor) and the past (slavery). This distancing/invisibility results from the fact that the relationship the visitor has with the exhibits and their dark heritage is strongly mediated by the modernity of the digital (the tablets carried by each visitor), but more importantly it is mediated by the playful nature (akin to computer games) of the interaction between visitor and exhibition through the use of the tablets and their ‘disclosure’ function. (...) To this distancing of slavery and the enslaved individuals through phantasmagoria, one has to add the playful way the mediation through tablet presents the image of these mortal remains: akin Pokémon Go pursuits (Santos, 2020, p. 57).

Relativamente ao discurso expositivo veiculado, a expansão marítima portuguesa, o consequente sistema colonial e a Escravatura transatlântica iniciada por Portugal, são enquadrados como fazendo parte integrante do início do processo de globalização, que ainda hoje o mundo assiste, e do diálogo multicultural encetado pelos portugueses:

O processo de abertura do mundo, com o estabelecimento de contactos entre áreas geográficas que até então viviam em relativo isolamento, desenvolveu-se a partir do século XV. As viagens de descobrimentos ibéricas desencadearam a circulação de homens, mercadorias, técnicas e ideias, e marcaram o início da globalização. Uma das consequências desse processo planetário foi o incremento do tráfico de escravos. A Escravatura já existia, mas o contacto dos europeus com regiões de África antes desconhecidas provocou o aumento da procura desta mão-de-obra. Africanos, reduzidos à condição de mercadoria, foram transportados para a Europa e, depois, também direcionados aos milhares para a América, onde os povos ibéricos desenvolviam sociedades e economias de forte componente escravagista (Ver Anexos, Fotografia nº 8).

Este excerto reflete todo o discurso expositivo transmitido na exposição. Para além de referir que a Escravatura já existia antes da chegada dos europeus ao continente africano, omite completamente a escala sem precedentes a que este processo histórico se desenvolveu depois da entrada em cena dos europeus, apresentando-o, tal como o sistema colonial, como fazendo parte do início da globalização. Outro dos aspetos que importa aqui salientar, é o facto de nunca se identificar diretamente Portugal com o tráfico transatlântico, optando-se por “povos ibéricos”, ou noutros excertos por “europeus”. Estes esquecimentos e omissões levam Santos (2020) a argumentar acerca da retórica dos textos expositivos:

[T]he historical facts in the text are truthful, which they are. But that is the real role of rhetoric in a text: to translate a truth into a language perfectly intelligible to the person to whom you speak, and thus to persuade those who hear you of the truthfulness of your utterance. (...) This text speaks of the historical facts, choosing a vocabulary that speaks to visitors' (who are mostly international tourist holidaying in Lagos) present-day world (i.e., globalized and inhabited by intercultural dialogue), and as such it endeavors to positively affect its readers - because how is it not beautiful (and thus morally right) that the world has multicultural dialogue? (Santos, 2020, p. 56).

Para depois concluir:

I argue that both rhetoric and the poetics of the Slavery Route display of the Lagos exhibition act so as to (paradoxically) divert attention from the darkness of the topic and to actually hide, while in plain sight, the magnitude of Portugal's role in the transatlantic slave trade. This exhibition's politics is achieved through the way in which the rhetoric and the poetics are intertwined in the use made of the resources identified here: the truthfulness of 'history' (the objects and the texts produced by historians) and the playfulness of 'modernity' (the electronic mediation of the reality on display). If on the one hand the former produces visibility (bringing history closer to the visitor with the 'real' object on display and the 'truth' of the texts), then on the other hand the latter works toward producing a distance (and thus invisibility) between the present (visitor) and the past (slavery) (Santos, 2020, p. 57).

Relativamente ao Vale da Gafaria, existe no piso superior da exposição um monólito exclusivo só com informação acerca do local (Ver Anexo – Foto n.º 9). Onde através da interação com o dispositivo eletrónico vão surgindo fotografias de registo arqueológico dos esqueletos descartados na lixeira medieval da cidade, dos seus pertences, tal como textos produzidos por historiadores e arqueólogos a explicarem a descoberta.

Apesar de ser único no mundo devido à sua antiguidade, o Vale da Gafaria encontra alguns paralelismos com outros sítios descobertos em diversas áreas do globo, onde, anteriormente, foram identificados vários cemitérios de pessoas escravizadas, como em Nova Iorque, S. Salvador, Barbados e Nova Jérquia, por exemplo. No entanto, todos estes fazem parte de períodos mais recentes que o caso de Lagos. De acordo com Neves *et al.* (2011), o cemitério de pessoas escravizadas que apresenta maiores semelhanças com o do Vale da Gafaria, e apesar deste também se integrar num período mais recente, é o Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro, uma vez que os indivíduos que o integram são "recém-aportados ainda não inseridos

nas redes sociais locais de destino” (Neves *et al.*, 2011, p.41), como iremos abordar mais detalhadamente no seguimento desta secção.

Ora, tal como o “cemitério” do Vale da Gafaria, o Cemitério dos Pretos Novos do Rio de Janeiro foi descoberto no início de uma obra de construção civil no ano de 1996, incidindo esta sobre uma habitação particular do século XVIII situada na Rua Pedro Ernesto, zona portuária do Rio de Janeiro (Pereira, 2008). Durante a fase inicial da referida obra, os trabalhadores deparam-se com a existência de ossos misturados com a terra revolvida, chegando-se à conclusão que este era o local onde se havia localizado o “único cemitério de escravos recém chegados ao porto do Rio de Janeiro que fora mencionado pelos viajantes do século XIX como um local onde se praticavam enterramentos precários” (Pereira, 2008, p. 20-21). Tal como o Vale da Gafaria, e de acordo com Pereira (2008), o Cemitério dos Pretos Novos configura-se como um importante testemunho histórico acerca da forma como as pessoas escravizadas eram sepultadas naquela região brasileira, entre os séculos XVIII e XIX.

Segundo Carvalho (2014), em 1814 este cemitério teria já sido descrito pelo viajante alemão G.W. Freireyss. Nas suas palavras: “No meio deste espaço (de 50 braças) havia um monte de terra na qual, aqui e acolá, saíam restos de cadáveres descobertos pela chuva que tinha carregado a terra e ainda havia muitos cadáveres no chão que não tinham sido ainda enterrados” (Freireyss *apud* Carvalho, 2014, p.13). O Cemitério dos Pretos Novos destinava-se ao enterramento dos chamados “pretos novos”, ou seja, ao enterramento das pessoas escravizadas que morriam antes de serem comercializadas, após a entrada dos navios na Baía de Guanabara, ou imediatamente após o seu desembarque. De acordo com Pereira (2014), este cemitério teria funcionado anteriormente no Largo de Santa Rita e foi transferido para a localidade de Valongo, faixa litoral carioca<sup>92</sup>, por ordem do vice-rei brasileiro, marquês do Lavradio. Neste local funcionou entre 1772 e 1830<sup>93</sup>, sendo encerrado devido às inúmeras reclamações por parte dos moradores da zona, por questões de salubridade, e como consequência do tratado de extinção do tráfico atlântico imposto ao Brasil pela Inglaterra, assinado em 1827<sup>94</sup> (Carvalho, 2014), mas também como “uma manobra política feita para escamotear a continuação do infame comércio escravista que duraria pelo menos mais vinte anos ininterruptos” (Pereira, 2014, p.9). De acordo com Carvalho (2014), até seis anos antes do seu encerramento, cerca de seis mil pessoas escravizadas foram enterradas neste local, sobretudo provenientes da África Central

---

<sup>92</sup> No período em que foi transferido, esta área localizava-se nos limites da cidade (Carvalho, 2014).

<sup>93</sup> De acordo com Pereira (2014), durante o seu funcionamento, o Cemitério dos Pretos Novos foi o maior cemitério de pessoas escravizadas de que há registo no continente Americano.

<sup>94</sup> Só entrando em vigor em 1830.

Atlântica, “região de predomínio da cultura banto”<sup>95</sup> (Carvalho, 2014, p.14). A sua administração estava a cargo de uma entidade católica, a paróquia de Santa Rita, no entanto, os enterramentos destas pessoas, sendo elas batizadas ou não, eram feitos em “cova rasa, os corpos eram enterrados nus, envoltos e amarrados em esteiras, sem qualquer ritual religioso, reza, encomendação ou sacramento” (Carvalho, 2014, p.15).

Dez anos após a descoberta, e com o objetivo de garantir a manutenção e proteção da memória dos milhares de “pretos novos” ali enterrados, é criado, em 2006, o Instituto de Memória e Pesquisa dos Pretos Novos (IPN), “com a finalidade de propor reflexões, estimular projetos educacionais e de pesquisa para a preservação da memória relacionada aos factos e acontecimentos do período escravista e os seus desdobramentos nos dias atuais; analisando, assim, suas consequências ao longo do nosso processo histórico, incorporados à diversidade cultural e étnica que compõe o nosso povo brasileiro” (Pereira, 2014, p.10).

Desde a sua criação, o IPN tem desenvolvido projetos que vão de encontro aos objetivos referidos no parágrafo anterior, tornando-se, assim, não só uma instituição de pesquisa, mas também de partilha de conhecimento. Prova disso são as diversas oficinas<sup>96</sup> oferecidas pela instituição, sobre as mais variadas temáticas das áreas da arqueologia, da história e da sociologia; o exímio trabalho de pesquisa concretizado por diversos contributos científicos promovidos pelo IPN; e, também, a constituição do Museu Memorial dos Pretos Novos criado em 2010 e renovado em 2017<sup>97</sup>. O trabalho de excelência desta instituição foi reconhecido, em 2010, com o Prémio Rodrigo Melo Franco de Andrade, atribuído pelo Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional, e, no mesmo ano, pelo poder político brasileiro com o seu reconhecimento, pela Secretaria de Cultura do Estado do Rio de Janeiro, como um Ponto de Cultura (Pereira, 2014).

São várias as semelhanças, mas também as diferenças, entre o cemitério de pessoas escravizadas do Vale da Gafaria, Lagos, e o Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro. No plano das semelhanças, ambos foram descobertos casualmente na sequência de obras de construção civil, no caso de Lagos com a construção de um parque de estacionamento municipal, no Rio de Janeiro com a remodelação de uma habitação particular, e por isso mesmo, ambas as escavações arqueológicas foram de cariz preventivo. No entanto, como ainda agora

---

<sup>95</sup> Conforme descreve Pereira (2014), a morte na cultura Banto era um assunto de relevância acentuada tanto para o indivíduo, como para a comunidade, constituindo um elo de ligação entre o mundo dos vivos e o sobrenatural. Este tipo de enterramento provocava, portanto, imenso sofrimento tanto às pessoas que morriam, como às que sobreviviam, pois era sinónimo de o romper dos seus laços sociais e culturais.

<sup>96</sup> Poderão ser consultadas no site oficial: <https://pretosnovos.com.br/>.

<sup>97</sup> Informação retirada de: <https://pretosnovos.com.br/museu-memorial/>, consultado a: 25-04-23.

referido, dentro desta semelhança encontramos uma diferença: no caso brasileiro, a obra era particular, em Lagos, a obra em causa foi promovida por uma empresa municipal, a FuturLagos SA.. Outro dos denominadores comuns, é o facto de ambos os cemitérios terem sido destinados a pessoas escravizadas ainda não transacionadas, embora tanto num como noutro, haja a presença de pessoas escravizadas de outros estatutos sociais, mas em menor escala (Pereira, 2014; Neves *et al.*, 2015). De entre as diferenças, destaca-se, desde logo, as cronologias dos dois sítios: enquanto que o cemitério de Lagos se inscreve numa cronologia mais antiga, constituído numa fase bastante inicial do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas e utilizado entre os séculos XV e XVII (Neves *et al.*, 2015), o Cemitério dos Pretos Novos abrange uma cronologia mais recente, séculos XVIII e XIX (Pereira, 2014). Ainda neste campo, é de destacar as diferenças no número de pessoas enterradas num e noutro local, enquanto que no Vale da Gafaria foram exumados 158 esqueletos, no Rio de Janeiro foram estudados, pelo menos, 5563 fragmentos ósseos humanos pertencentes a milhares de pessoas (Machado, 2006). Por último, uma das diferenças mais marcantes, a gestão posterior à escavação que foi executada tanto num como noutro sítio. Enquanto que no Rio de Janeiro o local do cemitério foi preservado, dando lugar tanto ao Instituto de Memória e Pesquisa dos Pretos Novos, como ao respetivo Museu Memorial, no Vale da Gafaria, o referido parque de estacionamento foi construído, sendo o local e os contextos dos achados preservados apenas por intermédio do registo arqueológico. Também numa fase posterior às escavações a parte superior do parque foi concedida para a construção de um campo de mini-golfe. No local, hoje, apenas estão visíveis os vestígios da já mencionada Gafaria de Lagos sinalizados por uma placa informativa (Ver Anexos - Foto n.º 6).

A forma como esta gestão patrimonial pública executada no Vale da Gafaria atuou para a não memorialização e, conseqüente, esquecimento do sítio, e a maneira como este esquecimento se inscreve nos discursos hegemónicos do colonialismo e da Escravatura portuguesas, serão assuntos que iremos abordar de seguida, na primeira secção do capítulo conclusivo deste trabalho.

## Capítulo 5 – Conclusão

### 5.1. O Esquecimento do Vale da Gafaria, Lagos

Como abordado no segundo capítulo, com o objetivo de analisar o modo como as memórias coletivas são concretizadas e difundidas numa determinada sociedade moderna, Nora (1984) desenvolveu, entre as décadas de 80 e 90 do século XX, o conceito de “lugar de memória”. Este conceito, como notamos, refere-se a lugares geográficos, como é o exemplo dos sítios do património cultural, de museus ou monumentos, os arquivos, as coleções e memoriais, mas também a programação de comemorações e celebrações oficiais, como sendo locais portadores de memórias coletivas. Para Nora (1984) os “lugares de memória” representam uma metáfora daquilo a que a memória coletiva está conectada e que lhe serve de diretriz, isto é, as tradições, os rituais, as personalidades históricas, as figuras míticas ou as obras de arte. Uma das críticas mais generalistas à listagem dos “lugares de memória” franceses elaborada por Nora (1984) é o facto de esta não ter tido em conta a memória do colonialismo e da migração. Assim sendo, uma elevada quantidade de memórias deste período, e destes contextos, ficaram excluídas da narrativa da memória nacional francesa.

Ora, como também observamos no segundo capítulo, a evocação pública e a representação do passado influenciam, de maneira decisiva, aquilo que uma determinada sociedade recorda e, ao mesmo tempo, a forma como essa sociedade negocia a sua identidade atual. Também no segundo capítulo ficou patente que a memória cultural não é, jamais, estática, delimitável, contínua e duradoura, mas sim diversificada, heterogénea e controversa, submetida e sujeita a um contínuo processo de mudança, motivado por tensões e conflitos.

Nas sociedades atuais, cada vez mais pluralistas, um número progressivamente significativo de iniciativas pós-coloniais têm vindo a questionar as visões coloniais que são transmitidas pelo meio de monumentos, nomes de rua, estátuas, etc., difundindo, estas, mensagens contraditórias com os preceitos democráticos. Exemplo deste tipo de iniciativas é o caso do Projeto “Visita à Setúbal Negra” da autoria de Cristina Roldão, Ana Alcântara e Carlos Cruz que, resumidamente, tem como objetivo trabalhar alguns espaços públicos e figuras históricas da cidade de Setúbal com o intuito de desconstruir o simbolismo e a linguagem colonial associadas a esses espaços e figuras selecionadas, mas também tornar o passado das comunidades negras subalternizadas visível (Alcântara, A., Roldão, C., Cruz, C., 2019).

Enquanto cidade portuária, e como assinalamos no capítulo anterior, de relevância significativa para o início da expansão portuguesa<sup>98</sup>, a cidade algarvia de Lagos é marcada particularmente por “lugares de memória” com ecos do imperialismo e colonialismo, demonstrado quer pela toponímia das ruas, quer pelas figuras históricas representadas nos seus monumentos, até à construção simbólica do Mercado de Escravos. Edifício que, na realidade, não funcionou para a transação de pessoas escravizadas, sendo antes uma construção fictícia que materializa o local onde teria ocorrido a primeira venda de pessoas escravizadas na Europa em Época Moderna, a cidade de Lagos<sup>99</sup> (Ver Anexo - Foto n.º 1). Todos estes casos fazem referência e glorificam este período histórico português, encontrando o seu expoente máximo tanto no logotipo/slogan oficial da autarquia, “Lagos dos Descobrimentos”, como no Festival dos Descobrimentos de Lagos, organizado pelo executivo camarário e que, no ano de 2023, contou com a sua 11ª edição, estando inserido nas comemorações oficiais dos “450 anos da Elevação de Lagos a Cidade”<sup>100</sup>.

Como também abordamos no capítulo anterior, a construção de um parque de estacionamento público<sup>101</sup> junto ao imponente pano de muralha da cidade, conhecida como Cerca Nova, possibilitou a descoberta do mais antigo “cemitério” de pessoas escravizadas africanas da Europa (Santos, 2020). Um “sítio verdadeiramente excepcional” (Neves *et al.*, 2015, p. 142) único no mundo, onde esta antiguidade e todo o seu contexto, lhe conferem um carácter único, exclusivo e, conseqüentemente, um valor patrimonial, histórico e científico inestimável.

No entanto, e apesar de todo este valor patrimonial, histórico e científico, o local de descarte destas 158 pessoas escravizadas não se encontra memorializado, embora este se configure como um potencial “lugar de memória” de características pós-coloniais. Esta não memorialização é-nos demonstrada através de vários fatores. Desde logo com a efetivação da construção do referido parque de estacionamento, ou seja, nem mesmo esta importância histórica, patrimonial e científica demoveu a sua edificação. Mas também, como já mencionado na secção anterior, através da concessão, numa fase posterior, por parte da autarquia de Lagos, da área superior do parque para a construção de um campo de mini-golfe (Ver Anexo – Foto

---

<sup>98</sup> Foi a partir da cidade de Lagos que navios portugueses partiram à conquista de Ceuta em 1415 (Santos, 2020), data que marca o início da expansão marítima portuguesa.

<sup>99</sup> Este exemplo vai de encontro à ideia levantada no primeiro capítulo sobre as construções das narrativas históricas.

<sup>100</sup> Informação retirada de : <https://www.cm-lagos.pt/municipio/noticias/10758-xi-festival-dos-descobrimentos-vao-abrir-as-inscricoes-para-a-feira-quinhentista>, consultada a: 01-06-23.

<sup>101</sup> Segundo Santos (2020), a construção deste parque de estacionamento está diretamente relacionada com o número crescente de turistas que a cidade de Lagos tem recebido nos últimos anos.

n.º 2, 3). No local, estas duas construções fazem com que o “cemitério” de pessoas escravizadas do Vale da Gafaria passe despercebido por quem por ali passa (Ver Anexo – Foto n.º 4), silenciando-o ou tornando-o quase invisível, apenas lhe sendo feita uma curta referência na placa que memorializa o local de tratamento de doentes leproso, a Gafaria de Lagos<sup>102</sup>. Nela, em relação ao local de descarte destas pessoas escravizadas, pode ler-se:

O local foi também usado como lixeira, e nela se descobriram numerosos esqueletos de indivíduos com traços negróides que, pela sua condição de escravos, foram ali depositados sem obediência aos cânones usados nos cemitérios da época<sup>103</sup> (Ver Anexos - Foto nº 5).

A inserção de placas informativas neste tipo de locais constitui-se como uma das muitas formas de memorialização. A do Vale da Gafaria, como o próprio título indica, memorializa a Gafaria de Lagos e não o local de descarte de pessoas escravizadas mais antigo da Europa. A própria designação oficial do sítio, “Vale da Gafaria”; “Cemitério do Vale da Gafaria”; “Lixeira do Vale da Gafaria”; ou simplesmente “Gafaria”, retira totalmente o foco, e não memorializa, o local onde foram depositados os corpos das pessoas escravizadas encontradas nas escavações de 2009, colocando-o, e memorializando, a leprosaria existente neste mesmo local a partir da segunda metade do século XV (Neves *et al.*, 2011), cujos vestígios são hoje visíveis (Ver Anexo - Foto n.º 6). Estes factos, a par com as construções já mencionadas, contribuíram, de forma acentuada, para a não memorialização deste importantíssimo local para a História Moderna portuguesa, atuando para o seu esquecimento/silenciamento. A própria exposição de 2016, analisada e descrita na secção anterior, contribui inclusivamente para esse esquecimento. Ou seja, tanto a forma como os conteúdos são apresentados, como o próprio texto escrito em relação ao Vale da Gafaria (Ver Anexo - Foto n.º 10), tornam estas pessoas escravizadas, as primeiras a morrer em solo europeu, em vítimas invisíveis do estado colonial português, apenas ficando visíveis através de objetos osteológicos considerados como artefactos arqueológicos e científicos. Ou seja, dentro desta visibilidade, há um esquecimento em relação ao contexto destas mortes. De resto, o monólito mencionado na secção anterior (Ver Anexo - Foto n.º 9) e a rota “Lagos na Rota da Escravatura”<sup>104</sup>, cujo livro é comercializado no museu (Ver Anexo -

<sup>102</sup> Hospital que serviu para o tratamento de doentes com lepra entre os séculos XV e XVII (Neves *et al.*, 2011).

<sup>103</sup> Salienta-se aqui a utilização infeliz da expressão “traços negróides”, que nos remete para o racismo científico do século XIX, já abordado no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>104</sup> Um dos pontos de interesse desta rota é precisamente o Vale da Gafaria.

Foto n.º 11), são as únicas referências diretas ao Vale da Gafaria no Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura.

Este esquecimento poderá ser enquadrado na tipologia mencionada no segundo capítulo de “esquecimento comando” (Michel, 2010). Isto é, aquele que não pretende impor a inexistência de acontecimentos e factos de um determinado período, mas antes reconhece-se que determinada situação ou acontecimento realmente aconteceu, no entanto, as políticas de memória acionadas pelos poderes públicos atuam para “comandar” o esquecimento. Ou seja, quando o passado ameaça interferir na ordem de coesão nacional do tempo presente, as autoridades públicas atuam de modo a que esse evento ou acontecimento do passado não seja lembrado. Neste caso, o “esquecimento comando” age de forma a esconder este processo histórico, que foi o da Escravatura transatlântica, e o consequente papel de Portugal nele, com o objetivo de validar a visão, e narrativas hegemónicas, de que o colonialismo português foi um colonialismo “brando” e, sobretudo, um “encontro de culturas” (Hespanha, 1999).

Ora, esta não memorialização ou esquecimento, veiculada através da gestão patrimonial e dos interesses público privados, contribui, intrinsecamente, para a não evocação pública do local e, consequentemente, para a não reflexão crítica deste processo histórico, que foi o da Escravatura transatlântica. Fazendo com que a sociedade portuguesa não o recorde de maneira mais assertiva e crítica. Resta-nos aqui questionar qual o papel da Direção Geral do Património Cultural em todo este processo de esquecimento. Em 2023, este trágico legado permanece, então, praticamente invisível no local.

Este esquecimento específico em relação ao Vale da Gafaria, articula-se e enquadra-se no silêncio mais geral e na postura acrítica que tem pautado a análise, no nosso país, da Escravatura transatlântica e do colonialismo português. Pesando aqui a continuidade, no século XXI, da perspectiva lusotropicalista, concebida por Gilberto Freyre e adotada pelo Estado Novo a partir da segunda metade do século XX, concedendo esta ao sistema colonial português qualidades extraordinárias de miscigenação e de diálogo com os povos extraeuropeus (Castelo, 1998). Pesa também, e como referem Araújo & Maeso (2010; 2012; 2016), a predominância da perspectiva eurocêntrica nos manuais escolares de História, onde a edificação da memória e identidade nacionais é fundamentada por uma glorificação da expansão imperial portuguesa, cuja designação “descobrimientos” tem o seu símbolo absoluto. Criando-se, assim, uma narrativa que posiciona a Europa no centro da história mundial, naturalizando, romantizando e, sobretudo, despolitizando a violência colonial intrínseca tanto ao comércio de pessoas escravizadas instituído por Portugal, como do próprio sistema colonial (Araújo & Maeso, 2010; 2012; 2016). Ora, as abordagens dos programas escolares oficiais da disciplina de História,

como as narrativas veiculadas nos manuais de ensino, a par com narrativas comemorativas são consideradas por Michel (2010) como fazendo parte integrante dos “discursos oficiais” de um determinado país.

Este esquecimento não é exclusivo da cidade de Lagos, verificando-se também, por exemplo, em Setúbal que, a par com Lisboa e Lagos, se configuram nas cidades portuguesas com maior presença de mão-de-obra escravizada em época Moderna (Caldeira, 2017; Lahon, 1999). Esquecimento esse que motivou, como já revelado neste trabalho, a constituição do Projeto “Visita à Setúbal Negra”, onde através de uma visita guiada se pretende desocultar este passado inviabilizado da cidade. Urge fazer-se semelhante em Lagos, não apenas com o Vale da Gafaria.

## 5.2. Os Restos Humanos do Vale da Gafaria e o Contexto Português

Como notamos ao longo do terceiro capítulo deste trabalho, a retenção, o estudo e a exibição de restos humanos em instituições ocidentais tem assumido diferentes formas e propósitos ao longo dos séculos, provocando nos dias de hoje contestações, controvérsias e polémicas, sobretudo, se esses restos humanos pertencerem a outras culturas e se tiverem sido incorporados em contexto de violência colonial.

Também no terceiro capítulo demos conta que, motivados por essas mesmas contestações, ao longo das últimas décadas museus, centros de investigação científica, organizações internacionais e, mesmo, governos ocidentais têm tomado medidas, quer pelo meio da elaboração de códigos de ética, quer através da criação de legislação, com o objetivo de regular e criarem novas estratégias, mais éticas, no que ao tratamento<sup>105</sup> de restos humanos diz respeito. Como também detalhamos na secção referente às novas metodologias que vão sendo criadas nesse sentido, elas não são de carácter universal, nem solucionam universalmente o problema, uma vez que cada resto humano possui as suas complexidades e nem todos suscitam as mesmas controvérsias. No entanto, e como afirmou a antropóloga forense Eugénia Cunha, numa recente reportagem da RTP relativa à exumação do corpo de D. Dinis<sup>106</sup>, qualquer que seja a origem ou o contexto histórico, a exumação de restos humanos é sempre problemática e tem que lidar obrigatoriamente com questões do foro ético.

---

<sup>105</sup> No que concerne tanto à conservação, como gestão, como exibição.

<sup>106</sup> Disponível em: <https://www.rtp.pt/play/p11145/e686461/linha-da-frente>, consultado a: 20-04-23.

De entre todas as soluções metodológicas apresentadas neste trabalho, a que parece apresentar um carácter mais universal é a gestão e interpretação partilhada<sup>107</sup> desses restos humanos. Uma vez que esta metodologia tem em conta tanto os interesses e necessidades das comunidades de origem, como da comunidade científica, como dos próprios visitantes dos museus, mas também porque a maior parte dos restos humanos que se encontram em instituições ocidentais não possuem descendência direta ou indireta, e por isso mesmo não se coloca a possibilidade de serem devolvidos. Isto, e como afirma Cury (2020), se essa gestão partilhada garantir o respeito pela dignidade dos restos humanos retidos, das suas crenças e cultura, e promover, ao mesmo tempo, o seu significado científico. Hoje, esta gestão e interpretação partilhada não só funciona para assegurar um tratamento e exposição mais adequados e éticos, mas também pode garantir uma interpretação e, conseqüentemente, uma compreensão mais verdadeira, autêntica e completa de outras culturas e dos seus múltiplos significados simbólicos e culturais. Além do mais, a implementação desta estratégia quer em museus, quer em centros de investigação, permite dar voz às minorias e a grupos culturais não ocidentais, o que poderá ajudar na superação das estruturas eurocêntricas nas quais estas instituições têm as suas raízes e que se continuam a prolongar no século XXI.

No entanto, parece-nos que as devoluções aos grupos de origem, quer pelo meio do repatriamento, das restituições ou das reinumações, são estratégias igualmente válidas e necessárias, sobretudo no que respeita à devolução da humanidade a esses restos humanos, e se satisfizerem as exigências religiosas, ancestrais, emocionais e identitárias específicas dos grupos de origem.

Ora, os restos humanos das 158 pessoas escravizadas encontrados no Vale da Gafaria possuem um carácter de extrema especificidade. São únicos no mundo e de grande relevância para a ciência, pois permitiram, pela primeira vez, a possibilidade de investigar e documentar a forma como eram tratadas as primeiras pessoas escravizadas africanas a chegar a Portugal em Época Moderna. Mas, apesar de representarem pessoas de outras culturas, foram exumados num contexto muito específico, como vimos numa intervenção arqueológica de cariz preventivo em solo português. O que acentua ainda mais esse carácter único e exclusivo. Situação completamente diferente dos restos humanos extraeuropeus presentes quer em museus, quer em instituições portuguesas. No entanto, todos eles têm dois denominadores em comum: são restos mortais de seres humanos e são a prova concreta da violência do sistema colonial português. As questões que aqui se impõem são como lidar com estes restos humanos

---

<sup>107</sup> Entre cientistas ocidentais e comunidades de origem.

encontrados no Vale da Gafaria? Como devemos olhar para eles? Como pessoas? Ou como “objetos” de grande relevância para a ciência? Como conciliar a investigação científica com o respeito pela ancestralidade destes restos humanos? Todas estas questões estão no âmago da problemática que envolve os restos humanos e pairam há várias décadas entre as ciências que inevitavelmente lidam com estas “coleções”, sem, até agora, terem respostas definitivas.

Através de uma reportagem assinada no ano de 2015 por Christiana Martins no jornal *Expresso*<sup>108</sup>, conseguimos perceber que os restos humanos do Vale da Gafaria se encontram, desde o término das intervenções arqueológicas, em Coimbra nas instalações da empresa privada contratada para a execução dos trabalhos e à guarda dos investigadores que participaram nas escavações. É também neste local onde se vão procedendo, em colaboração com o Centro de Investigação em Antropologia e Saúde, as investigações que incidem diretamente sobre eles<sup>109</sup>. Nos vários artigos publicados por Neves *et al.* (2009; 2011; 2015), bem como nas várias teses e investigações que foram sendo produzidas tendo estes restos humanos como objeto de estudo, a busca pela identidade retirada a estas pessoas configura-se no propósito central destas investigações. Mas será que esta procura pela identidade consegue devolver-lhes, simultaneamente, a sua humanidade?

Esta é uma questão que não somos capazes de responder. No entanto, queremos colocá-la nesta investigação em tom de reflexão. Considera-se que uma das formas mais concretas de devolver a humanidade a determinados restos humanos é por intermédio das reenumerações, como aconteceu por exemplo com Sara Baartman ou com o “Negro de Banyoles”<sup>110</sup>. Tal como revelado no capítulo anterior, as análises genéticas executadas por Martiniano *et al.* (2014) em dois dos esqueletos do Vale da Gafaria confirmaram a sua afinidade com as populações Banto e da África Ocidental. No entanto, e tal como afirma Elena Morán, arqueóloga da Câmara Municipal de Lagos “[estes restos humanos] não são passíveis de devolução porque não se sabe sequer de onde vieram os corpos, já que as análises químicas não permitem identificar os locais de origem. O fundamental é aprofundar a investigação para dar voz às pessoas que foram silenciadas” (Morán *apud* Martins, 2023, p.23).

---

<sup>108</sup>Disponível em: <https://expresso.pt/sociedade/2015-07-21-Da-lixreira-para-o-sotao-155-esqueletos-impares-no-mundo-encaixotados-em-Coimbra>, consultado a: 01-06-23.

<sup>109</sup> Segundo Maria Teresa Ferreira, uma das investigadoras a participar nos trabalhos arqueológicos, entrevistada na supramencionada reportagem de Christiana Martins (2015), os estudos que foram sendo feitos desde 2009 nos restos humanos do Vale da Gafaria foram, na sua maioria, financiados com recurso a investimento estrangeiro. Em relação a verbas nacionais disponibilizadas para as investigações, a investigadora refere apenas um apoio inicial recebido da Fundação Gulbenkian.

<sup>110</sup> Casos já descritos neste trabalho no Capítulo 3.

Apesar de neste caso não ser possível a reinumeração, a aplicação desta metodologia poderia aqui funcionar num duplo sentido: por um lado, na devolução de alguma humanidade a estas pessoas, que há seis séculos foram retiradas à força dos seus locais de origem para serem cruelmente exploradas pelo Estado português. Por outro, como ato simbólico de reparação histórica e pedido de desculpa para com os milhões de vítimas, e seus descendentes, do processo histórico que foi o da Escravatura transatlântica, no qual Portugal desempenhou um decisivo e influente papel, figurando em primeiro na lista de países que mais pessoas escravizadas transacionaram (Ver Anexo - Quadro n.º 1). No entanto, como vimos anteriormente nas descrições dos casos de Sara Baartnam e do “Negro de Bayoles”, este processo reveste-se de complexidades acentuadas e poderá envolver diversos atores.

Como observamos na secção do terceiro capítulo referente a Portugal, existem no nosso país instituições que possuem “coleções” de restos humanos de populações originais das antigas colónias. A maioria delas integram conceitos raciais e racistas, resultando de situações abusivas, opressivas e violentas de colonização. Nos dias de hoje, estas circunstâncias não são compatíveis com os preceitos éticos contemporâneos das sociedades democráticas e pós-coloniais. Neste plano, considera-se que em Portugal há mudanças drásticas a serem feitas com ponderação. Desde logo o reconhecimento direto por parte das instituições desta incompatibilidade, de modo a que se confira a estas “coleções” um presente e um futuro adaptado com os valores éticos que conduzem as sociedades de hoje. Neste sentido, esta transformação começa por não repetir os antigos modelos de posse museológica, descritos na segunda secção do terceiro capítulo deste trabalho, muito menos as metodologias antigas associadas às biociências.

Como temos vindo a enfatizar, as “coleções” de restos humanos presentes em instituições portuguesas têm origem no racismo científico e na violência do colonialismo português, sobretudo a partir do final do século XIX (Roque, 2010). Ora, estes restos humanos são os testemunhos concretos dessa violência e, por isso mesmo, desmentem a narrativa nacionalista que repetidamente celebra as virtudes do antigo império. Reconhecer esta situação ajudaria a desfazer os esquecimentos estruturais<sup>111</sup> que essa narrativa nacional tem perpetuado acerca das crueldades cometidas pelo sistema colonial português. Entende-se que este reconhecimento em relação às “coleções” de restos humanos pode representar uma oportunidade única no sentido de reconhecimento desse passado nacional extremamente difícil,

---

<sup>111</sup> Também enfatizados ao longo deste trabalho.

e poderá configurar-se num gesto exemplar e claro de reparação dos vestígios desse mesmo passado.

A renúncia a enquadrar, tanto no uso como na guarda, estes restos humanos como meros objetos científicos deverá ser central neste processo de transformação, bem como o encetar dos diálogos entre as instituições portuguesas e instituições, Estados e comunidades de origem desses restos humanos. Contudo, este diálogo deve considerar a voz dessas comunidades de origem como soberana e evitar a perpetuação do monólogo de país colonizador, tal como Smith (2004) refere. Também neste plano, cabe às instituições e museus portugueses reconhecerem sem receios essa circunstância colonial destas “coleções”, iniciando processos críticos de recontextualização e pesquisa de arquivo sobre a sua proveniência, tal como procurar contactos com eventuais descendentes. A informação acerca dos legados coloniais nos museus portugueses é ainda hoje insuficiente (Roque, 2020), assim sendo, revelar de forma transparente o que se encontra nos depósitos destas instituições é fundamental para um mapeamento mais assertivo destes “espólios”. Considera-se que tanto instituições, como o Estado português devem ter um posicionamento mais pró-ativo nesta matéria, estabelecendo, nesse sentido, iniciativas concretas que visem um melhor conhecimento e tratamento condigno e justo, desse legado.

Se compararmos com outros países europeus, como a França ou Inglaterra por exemplo, Portugal não tem uma elevada percentagem de restos humanos oriundos de outras culturas nos seus museus e instituições (Roque, 2010). No entanto, é urgente a elaboração de códigos de ética e políticas museológicas voltadas para a gestão, tratamento e exibição destes “espólios”. Como ficou demonstrado na secção do terceiro capítulo referente aos códigos de ética e legislações internacionais, Portugal encontra-se ainda muito atrasado neste contexto, não dispondo de quaisquer códigos, normas, diretrizes ou leis que regulamentem o seu tratamento e gestão. Este atraso é também acompanhado pelo atraso em mapear e listar todas estas “coleções” de restos humanos.

O desenvolvimento no contexto português de um regulamento geral que incida sobre o património antropológico, poderia configurar-se como uma ferramenta bastante útil para investigadores, conservadores, museólogos, antropólogos, entre outros, com o objetivo de se criar um padrão deontológico completo a seguir por todos os profissionais que tenham que lidar com este tipo de “materiais”. Entende-se que os códigos de ética deveriam ser uma ferramenta central em todos os museus e instituições portuguesas, especialmente naquelas que lidam, investigam, conservam e expõem restos humanos e outros materiais sensíveis. A ausência, no contexto português, de uma reflexão sistemática e assertiva sobre este tema, dificulta

seriamente a criação e implementação de métodos de gestão e tratamento que tenham em consideração todas as complexidades inerentes aos restos humanos, descritas no capítulo três. Esta inexistência de diretrizes e de um quadro legislativo, coloca nos profissionais que lidam com estes “materiais” uma responsabilidade acrescida. É o caso dos investigadores dos restos humanos do Vale da Gafaria, na ausência desse quadro legislativo, são eles os fiéis depositários dos restos mortais das primeiras pessoas escravizadas a morrer em Portugal.

Para concluir este trabalho, reitera-se a ideia levantada por Santos (2020) em relação aos restos humanos do Vale da Gafaria, de que estes fazem parte da categoria de “homeless heritage” (Adams *apud* Santos, 2020, p.61), ou seja, “entities that once had homes and still have the potential to be reunited with those homes” (Santos, 2020, p. 61).

## Bibliografia

- Alberti, S. J., Bienkowski, P., Chapman, M. J., & Drew, R. (2009). Should we display the dead? *Museum and society*, 7(3), p. 133-149, disponível em: <https://journals.le.ac.uk/ojs1/index.php/mas/article/view/144/158>, consultado a: 05-02-2023.
- Alcântara, A., Roldão, C., & Cruz, C. (2019). Visita à Setúbal Negra (séc. XV-XVIII): Desocultar a história local através da educação não-formal. *Medi@ções* 7(2), p. 66–85. Disponível em: <https://mediacoes.esse.ips.pt/index.php/mediacoesonline/article/view/241>, consultado a: 14-05-2022.
- Aldrich, R. (2010). Colonial museums in a post-colonial Europe. In D. Thomas (Ed.), *Museums in postcolonial Europe*, Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Antunes, S., Fagundes, L. L., Wasterlain, S. N., Ferreira, M. T. (2019). Variação anatómica: análise de caracteres não-métricos do esqueleto pós-craniano em escravos africanos dos séculos XV-XVII (Lagos, Portugal). *Antropologia Portuguesa Vol. 93*, p. 93-109, disponível em: [https://impactum-journals.uc.pt/antropologiaportuguesa/article/view/\\_36\\_5/5927](https://impactum-journals.uc.pt/antropologiaportuguesa/article/view/_36_5/5927), consultado a: 16-04-2023.
- Araújo, M. & Maeso, S. R. (2010). Explorando o eurocentrismo nos manuais portugueses de história. *Revista de Sociologia*, 15(28), p. 239-270, disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/42619/1/Explorando%20o%20eurocentrismo%20nos%20manuais%20portugueses%20de%20Hist%3%b3ria.pdf>, consultado a: 22-04-2023.
- Araújo, M. & Maeso, S. R. (2012). A institucionalização do silêncio: A Escravatura nos manuais de história portugueses. *Revista Ensino Superior* 39, p. 7 - 15, disponível em: [https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/42622/1/A%20institucionaliza%3%a7%3%a3o%20do%20sil%3%aaancio\\_a%20Escravatura%20nos%20manuais%20de%20hist%3%b3ria%20portugueses.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/42622/1/A%20institucionaliza%3%a7%3%a3o%20do%20sil%3%aaancio_a%20Escravatura%20nos%20manuais%20de%20hist%3%b3ria%20portugueses.pdf), consultado a: 25-04-2023.
- Araújo, M. & Maeso, S. R. (2016). *Os Contornos do Eurocentrismo. Raça, História e Textos Políticos*. Coimbra: Edições Almedina e CES.
- Araújo, M. P. e Santos, M. S. (2007). História, Memória e esquecimento: Implicações políticas. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (79), p. 95-111, disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/79/RCCS79-095-111-MPNascimento-MSepulveda.pdf>, consultado a: 22-01-2023.
- Assembly of First Peoples & Canadian Museums Association (1994). *Task Force Report on Museum and First People*. 3ª Ed. Ottawa, Canadá. disponível em: [https://museums.in1touch.org/uploaded/web/docs/Task\\_Force\\_Report\\_1994.pdf](https://museums.in1touch.org/uploaded/web/docs/Task_Force_Report_1994.pdf), consultado a: 25-02-2023.

- Bennett, T. (2004). *Past beyond memory: evolution, museums, colonialism*. Londres: Routledge.
- Burton, J. W. (2001). *Culture and the human body: An anthropological perspective*. Waveland Press Inc..
- Caldeira, A. M. (2013). *Escravos e traficantes no Império Português: o comércio negro português no Atlântico durante os séculos XV a XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Caldeira, A. M. (2017). *Escravos em Portugal. Das origens ao século XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Carvalho, F. L. (2019). *A coleção colonial de restos humanos no MUHNAC: Missão Antropológica de Moçambique*. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, disponível em: <https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/19393/1/Carvalho%2c%20F.%202019.%20A%20coleção%20colonial%20de%20restos%20humanos%20no%20MUHNAC%20-%20Missão%20Antropológica%20de%20Moçambique%20%282%29.pdf>, consultado a: 01-03-2023.
- Carvalho, J. M. (2014). Prefácio. In Pereira, J. C. M. S. (2008), *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Garamond.
- Castelo, C. (1998), *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933- 1961)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castilho, J. (1893). *A Ribeira de Lisboa: descrição histórica da margem do tejo desde a Madre-de-Deus até Santos-o-Velho*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 548-549, disponível em: <https://purl.pt/6637>, consultado a: 15-04-2023.
- Classen, C. & Howes, D. (2006). The Museum as Sensescape: Western Sensibilities and Indigenous Artifacts. In Elizabeth Edwards et al (orgs.), *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*. Oxford: Berg Publishers, p. 199-223.
- Coelho, C. (2012). *Uma identidade perdida no mar e reencontrada nos ossos: avaliação das afinidades populacionais de uma amostra de escravos dos séculos XV-XVI* [Dissertação de Mestrado em Evolução e Biologia Humana]. Universidade de Coimbra, disponível em: [https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/31581/1/MEBH\\_Disserta%2c%20C%20Coelho.pdf](https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/31581/1/MEBH_Disserta%2c%20C%20Coelho.pdf), consultado a: 05-04-2023.
- Código de Ética da Sociedade de Arqueologia Brasileira (1995, ponto 2.2.1). In Fernandes, T. C. (2007), *Vamos criar um sentimento? Um olhar sobre a arqueologia pública no Brasil* Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-15042008-144626/publico/tde\\_Tatiana\\_Fernandes.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-15042008-144626/publico/tde_Tatiana_Fernandes.pdf), consultado a: 26-02-2023.
- Código Civil Francês (2010) Loi n° 2010-501 du 18 mai 2010 visant à autoriser la restitution par la France des têtes maories à la Nouvelle-Zélande et relative à la gestion des collections. Disponível em:

- <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000022227321>, consultado a: 24-02-2023.
- Código Civil Argentino (2001). Lei Nacional n. 25.517. Disponível em: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25517-70944/texto>, consultado a: 23-02-2023.
- Connerton, P. (1999). *Como as Sociedades Recordam*. 2.<sup>a</sup> Ed. Lisboa: Celta.
- Costa, J. P. e Lacerda, T. (2007). *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVII)*. Lisboa: ACIDI.
- Cury, M. X. (2020). Repatriamento e remanescentes humanos: musealia, musealidade e musealização de objetos indígenas. *Em Questão*, 10(10), p. 14-43, disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/106438/58483>, consultado a: 07-02-2023.
- Cury, M. X. (2006). *Exposição: Conceção, Montagem e Avaliação*. São Paulo: Annablume.
- DCSM (2005). *Guidance for the Care of Human Remains in Museum*. Department of Culture, Media and Sport, disponível em: <https://www.britishmuseum.org/sites/default/files/2019-11/DCMS-Guidance-for-the-care-of-human-remains-in-museum.pdf>, consultado a: 27-02-2023.
- Endere, M. L. (2000). Patrimónios em Disputa: Acervos nacionais, investigação arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabalhos de Prehistoria, Madrid*, 57(1), p. 5–17, disponível em: <https://tp.revistas.csic.es/index.php/tp/article/view/258/258>, consultado a: 02-02-2023.
- Fanon, F. (2021). *Os Condenados da Terra*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Letra Livre.
- Fentress J. & Wickham, C. (1994). *Memória Social*. Lisboa: Teorema.
- Fernandes, D. (Realizadora) (2023). *Contos do Esquecimento* [Filme]. Portugal: Ukbar Filmes.
- Fernandes, T. C. (2007). *Vamos criar um sentimento? Um olhar sobre a arqueologia pública no Brasil*. Universidade de São Paulo. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-15042008-144626/publico/tde\\_Tatiana\\_Fernandes.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-15042008-144626/publico/tde_Tatiana_Fernandes.pdf), consultado a: 26-02-2023.
- Ferreira, N. M., Diogo, M., Costa, C., Faria, F. (2008). Um edifício, uma planta, um entretenimento, as fontes... uma gafaria em Lagos? *XELB - Actas do 5º Encontro de Arqueologia do Algarve, Nº 8, Vol. I*. Silves: Museu Municipal de Arqueologia/ Câmara Municipal de Silves, p. 431-449.
- Filipe, I., Simão, I., Godinho, R., Brazuna, S. (2010). Trabalhos arqueológicos realizados no Parque da Cidade: novos contributos para a História de Lagos em época Moderna. *XELB 10, Actas do 7º Encontro de Arqueologia do Algarve*, p. 747-756, disponível em:

- [https://www.academia.edu/32700547/Trabalhos\\_Arqueologicos\\_Realizados\\_no\\_Parque\\_da\\_Cidade\\_Novos\\_contributos\\_para\\_a\\_Historia\\_de\\_Lagos\\_em\\_Epoca\\_Moderna](https://www.academia.edu/32700547/Trabalhos_Arqueologicos_Realizados_no_Parque_da_Cidade_Novos_contributos_para_a_Historia_de_Lagos_em_Epoca_Moderna), consultado a: 18-04-2023.
- Garino, T. (2019). *Complexities and Responsibilities in the Management and Exhibition of Human Remains in Western Museums: The Italian Case Vol. 1* [Dissertação de Mestrado em Museologia]. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- German Museums Association (2013). *Recommendations for the Care of Human Remains in Museums and Collections*. disponível em: <https://www.museumbund.de/wp-content/uploads/2017/04/2013-recommendations-for-the-care-of-human-remains.pdf>, consultado a: 28-02-2023.
- Godinho, P. (2012). *Os usos da memória e práticas do património*. Lisboa: Universidade Nova, Edições Colibri.
- Griffin, D. (1996). Previous possessions, new obligations: A commitment by Australian museums. *Curator: The Museum Journal*, 39(1), p. 45–62, disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.2151-6952.1996.tb01074.x>, consultado a: 27-02-2023.
- Halbwachs, M. (1990) [1950]. *A Memória Coletiva*. Laurent León Schaffter (trad.), São Paulo: Edições Vértice.
- Halbwachs, M., (1992a) [1925]. The Social Frameworks of Memory. In L.A. Closer (ed. e trad.). *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press, p.191-235.
- Halbwachs, M., (1992b) [1941]. The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. In L.A. Closer (ed. e trad.), *On Collective Memory*, Chicago: Chicago University Press, p. 191-235.
- Hallam, E., Hockey, J. & Howarth, G. (1999). *Beyond the Body: Death and social identity*. Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Henriques, I. C. (2009). *A Herança Africana em Portugal*. Lisboa: Edições dos CTT
- Herle, A. (1994). Museums and First Peoples. *Journal of Museum Ethnography*, 6, p. 39–66, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40793553>, consultado a: 25-02- 2023.
- Heritage New Zealand (2014). *Koiwi Tangata Human Remains*. disponível em: <https://hnzpt-rpod-assets.azureedge.net/ygojndqv/ags-8-koiwi-tangata-aug-2014.pdf>, consultado a: 27-02-2023.
- Hernández, F. H., (2016). Documentary Sources of Museology: Reflections and Perspectives. *Museology exploring the concept of MPLA (Museums-Libraries-Archives)*. p. 82-93, disponível em: <https://journals.openedition.org/iss/693>, consultado a: 18-01-2023.
- Hespanha, A. (1999) (org.) *Há 500 anos. Balanço de três anos de Comemorações dos Descobrimientos Portugueses 1996-1998*. Lisboa: CNCDP.

- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983). *The Invention Of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hooper-Greenhill, E. (2000). *Museums and the interpretation of visual culture*. Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Howard, A. (1975), *Prison of Grass: Canada from a Native Point of View*. Canadá: Fifth House Books.
- Hubert, J. (1992). Dry Bones or Living Ancestors? Conflicting Perceptions of Life, Death and the Universe. *International Journal of Cultural Property*, 1, p. 105-127, disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-cultural-property/article/abs/dry-bones-or-living-ancestors-conflicting-perceptions-of-life-death-and-the-universe/CA6F2F1D374777DDABFA1B1603F087F8>, consultado a: 02-02-2023.
- ICOM (2017). *Statutes*. International Council of Museums, disponível em: [https://icom.museum/wp-content/uploads/2018/07/2017\\_ICOM\\_Statutes\\_EN.pdf](https://icom.museum/wp-content/uploads/2018/07/2017_ICOM_Statutes_EN.pdf), consultado a: 25-02-2023.
- ICOM (2004). *Código de Ética do ICOM para Museus*. International Council of Museums, disponível em: <https://icom-portugal.org/multimedia/File/Cdigo%20tica%20-%202007%20-%20verso%20final%20pt.pdf>, consultado a: 25-02-2023.
- Lahon, D. (1999). *O negro no coração do Império*. Lisboa: Ed. Ministério da Educação.
- Lane, C. (1981). *The Rites of Rulers: Rituals in an Industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leal, J. (1999). The history of portuguese anthropology. *History of anthropology newsletter*, 26(2), p. 10-18, disponível em: <https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1622&context=han>, consultado a: 01-03-2023.
- Lopes-Cardoso, M. M. (2008). *António Vieira, pioneiro e paradigma da Interculturalidade*. Lisboa: ACIDI.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machado, L. C. (2006). Sítio Cemitério dos Pretos Novos: análise biocultural. Interpretando os ossos e dentes humanos. *Boletim do Instituto de Arqueologia Brasileira (IAB)*, n° 12, disponível em: [http://www.pretosnovos.com.br/dropbox/textos/Arqueologia\\_an%C3%A1lise\\_biocultural\\_1996\\_2006.pdf](http://www.pretosnovos.com.br/dropbox/textos/Arqueologia_an%C3%A1lise_biocultural_1996_2006.pdf), consultado a: 25-04-2023.
- Magalhães, J. R. (1970). *Para o estudo do Algarve económico durante o século XVI*. Lisboa: Cosmos.

- Martiniano, R., Coelho, C., Ferreira, M. T., Neves, M. J., Pinhasi, R., Bradley, D. (2014), Genetic Evidence of African slavery at the Beginning of the Trans-Atlantic Slave Trade. *Scientific Reports* 4 (5994), disponível em: <https://www.nature.com/articles/srep05994>, consultado a: 12-04-2023.
- Martins, C. (2015), Da lixeira para o sótão: 155 esqueletos ímpares no mundo encaixotados em Coimbra. In *Jornal Expresso*, disponível em: <https://expresso.pt/sociedade/2015-07-21-Da-lixreira-para-o-sotao-155-esqueletos-impares-no-mundo-encaixotados-em-Coimbra>, consultado a: 01-06-2023.
- Martins, C. (2023). A guerra dos ossos. In *E A Revista do Expresso*, Edição 2632, 6 de abril de 2023.
- Michel, J. (2010). Podemos falar de uma política de esquecimento? *Revista Memória em Rede, Pelotas, vol.2, n.º.3*, p. 14 – 26, disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/9545>, consultado a: 25-01-2023.
- Montechiare, R. (2020). Pessoas mortas vivendo em museus: os “objetos-humanos” do Museo Nacional de Antropologia de Madrid. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. 15(1), disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/WCZLKbXCdRytWVYwfFQTHYD/?lang=pt>, consultado a: 08-02-2023.
- Morán, E. (2017) Crónica Literária e Registo Arqueológico: Usos sociais da memória dos escravos negros em Lago. *Atas do Colóquio História e Património. Sines: O porto e o Mar*. Sines: Arquivo Municipal de Sines, p. 209-219, disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/36793>, consultado a: 01-06-2023.
- Muller, B. (2007). Museus, pilhagem colonial e reparações. In *Le Monde Diplomatique*, Brasil, disponível em: <https://diplomatique.org.br/museus-pilhagem-colonial-e-reparacoes/>, consultado a: 02-02-2023.
- Namer, G. (1987). *Mémoire et Societé*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Nayar, P. K. (2015). *Postcolonial studies dictionary*. Hoboken, NJ, Wiley Blackwell.
- Neves, M. J., Almeida, M., & Ferreira, M. T. (2009). Separados na vida e na morte: retrato do tratamento mortuário dado aos escravos africanos na cidade moderna de Lagos. *XELB n.º10*. Silves: Câmara Municipal de Silves, p. 547-560, disponível em: [https://www.academia.edu/361668/SEPARADOS\\_NA\\_VIDA\\_E\\_NA\\_MORTE\\_RETRATO\\_DO\\_TRATAMENTO\\_MORTU%C3%81RIO\\_DADO\\_AOS\\_ESCRAVOS\\_AFRICANOS\\_NA\\_CIDADE\\_MODERNA\\_DE\\_LAGOS](https://www.academia.edu/361668/SEPARADOS_NA_VIDA_E_NA_MORTE_RETRATO_DO_TRATAMENTO_MORTU%C3%81RIO_DADO_AOS_ESCRAVOS_AFRICANOS_NA_CIDADE_MODERNA_DE_LAGOS), consultado a: 01-03-2023.
- Neves, M. J., Almeida, M., & Ferreira, M. T. (2011). História de um arrabalde durante os séculos XV e XVI: “o poço dos negros” em Lagos (Algarve, Portugal) e o seu contributo para o estudo dos escravos africanos em Portugal. *A Herança do Infante*, p. 29-46, disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/313149488\\_Historia\\_de\\_um\\_arrabalde\\_duran](https://www.researchgate.net/publication/313149488_Historia_de_um_arrabalde_duran)

- [te os seculos XV e XVI o poco dos negros em Lagos Algarve Portugal e o seu contributo para o estudo dos escravos em Portugal](#), consultado a: 01-03-2023.
- Neves, M. J., Almeida, M., & Ferreira, M. T. (2015). O Caso do ‘Poço dos Negros’ (Lagos): Da Urgência do Betão ao Conhecimento das Práticas Escravagistas no Portugal Moderno a partir de uma Escavação de Arqueologia Preventiva. *Antrope*, v. 2, p. 141-160, disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/307419913\\_O\\_Caso\\_do\\_Poco\\_dos\\_Negros\\_Lagos\\_Da\\_Urgencia\\_do\\_Betao\\_ao\\_Conhecimento\\_das\\_Praticas\\_Escravagistas\\_no\\_Portugal\\_Moderno\\_a\\_partir\\_de\\_uma\\_Escavacao\\_de\\_Arqueologia\\_Preventiva](https://www.researchgate.net/publication/307419913_O_Caso_do_Poco_dos_Negros_Lagos_Da_Urgencia_do_Betao_ao_Conhecimento_das_Praticas_Escravagistas_no_Portugal_Moderno_a_partir_de_uma_Escavacao_de_Arqueologia_Preventiva), consultado a: 13-04-2023.
- Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Nunes, J. P. A. (2015). Museologia e nova museologia: Os exemplos dos Museus da Santa casa da Misericórdia. *Instituições de Memória Documentos e Acervos Históricos*, v.62, disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/46215/1/Museologias%20e%20nova%20museologia.pdf>, consultado a: 18-01-2023.
- Peralta, E. (2007). Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. *Arquivos da Memória* (2), p. 4-23, disponível em: [http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02\\_Elsa\\_Peralta\[1\].pdf](http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta[1].pdf), consultado a: 15-01-2023.
- Peralta, E. (2010). Somos todos marítimos: uma etnografia das (in)visibilidades do poder na representação social do passado local em Ílhavo. *Etnográfica vol.14* (3), p. 443-464, disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/11873/1/ICS\\_EPeralta\\_Somos\\_ARN.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/11873/1/ICS_EPeralta_Somos_ARN.pdf), consultado a: 13-01-2023.
- Pereira, A. S. (2003). *Portugal, o Império urgente (1475-1525). Os espaços, os homens e os produtos*. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Pereira, J. C. M. S. (2008). Uma reprodução simbólica do universo social: o sepultamento de escravos no Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro dos séculos XVII a XIX. *Sankofa, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, N° 1, p. 20-45, disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88722/91619>, consultado a: 21-04-2023.
- Pereira, J. C. M. S. (2014). *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Garamond.
- Pimentel, M. R. (1995). *Viagem ao Fundo das Consciências. A Escravatura na época moderna*. Lisboa: Colibri.
- Pinna, G. (2011). I diritti dei popoli indigeni e la museologia di collaborazione. *Museologia scientifica*, 5 (1-2), p. 28-52.
- Pollak, M. (1989). Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, vol.2, n.º 3, Rio de Janeiro, p. 3-15, disponível em:

- [https://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](https://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf), consultado a: 20-01-2023.
- Qureshi, S. (2004). Displaying Sara Baartman, the ‘Hottentot Venus’. *History of Science*, 42(2), p. 233-257, disponível em: <https://adsabs.harvard.edu/full/2004HisSc..42..233Q>, consultado a: 27-02-2023.
- Ribeiro, A. P. (2016). Podemos descolonizar os museus? In Sousa Ribeiro, A.; Calafate Ribeiro, M. (org.), *Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento, p. 95 – 111; disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/48390/1/Podemos%20descolonizar%20os%20museus.pdf>, consultado a: 12-12-2021.
- Rodriguez, A. (2012). Viragem pedagógica, capitalismo cognitivo, nova institucionalidade. *Imprópria – Política e Pensamento Crítico n. 01*. p. 39-42.
- Roque, Maria I. (2020). Descolonizar o museu: exposição e mediação dos espólios africanos em museus europeus. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, p. 53-71, disponível em: <https://rlec.pt/index.php/rlec/article/view/3110/3114>, consultado a: 10-12-2021.
- Roque, M. I. (2022). Um gabinete de curiosidades e muitas outras perplexidades. In a.muse.arte , disponível em: <https://amusearte.hypotheses.org/9095>, consultado a: 07-04-2023.
- Roque, R. (2006). A antropologia colonial portuguesa (1911-1950). *Estudos de Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 789-822, disponível em: [https://www.academia.edu/1937139/A\\_antropologia\\_colonial\\_portuguesa\\_c.\\_1911-1950](https://www.academia.edu/1937139/A_antropologia_colonial_portuguesa_c._1911-1950), consultado a: 03-02-2023.
- Roque, R. (2008). Histórias de crânios e o problema da classificação de Timor. *E-cadernos ces (01)*, disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/86?lang=en#ftn3>, consultado a: 01-02-2023.
- Roque, R. (2010). *Headhunting and colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the Portuguese empire, 1870-1930*. Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series: Palgrave Macmillan.
- Sánchez, M. T. H. (2005). Museos, Antropología, y políticas culturales: Evolución histórica de los museos etnográficos de Canarias. *El Museo Canario (60)*, p. 11-30, disponível em: <http://www.elmuseocanario.com/images/documentospdf/revistaemuseo/Revistas/2005.pdf>, consultado a: 02-02-2023.
- Santos, E. C. (2019). Remanescentes humanos no contexto arqueológico: dilemas sobre repatriação de vestígios sensíveis. *Revista de Arqueologia*, 32(1), p. 70- 83, disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/611/95>, consultado a: 04-02-2023.

- Santos, P. M. (2020). Bringing Slavery into the Light in Postcolonial Portugal. The rhetoric and poetics of a slavery exhibition. *Museum Worlds: Advances in Research* 8, p. 46- 67, disponível em: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/museum-worlds/8/1/armw080105.xml#bib20>, consultado a: 12-11-2022.
- Sarr, F., & Savoy, B. (2018). *The Restitution of African Cultural Heritage: Toward a New Relational Ethics*. Drew S. Burk (trad.), disponível em: [https://web.archive.org/web/20190328181703/http://restitutionreport2018.com/sarr\\_savo\\_y\\_en.pdf](https://web.archive.org/web/20190328181703/http://restitutionreport2018.com/sarr_savo_y_en.pdf), consultado a: 28-02-2023.
- Sauvage, A. (2010). To be or not to be colonial: museums facing their exhibitions. *Culturales* 6(12), p. 97-116, disponível em: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-11912010000200005](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912010000200005), consultado a: 25-12-2021.
- Schwarcz, L. (2005). A Era dos Museus de Etnografia no Brasil: O Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do século XIX. In Figueiredo, B. & Vidal, D. (org.) *Museus: dos Gabinetes de Curiosidades à Museologia Moderna*. 1º Ed. Belo Horizonte: Argvmentvm p. 113-197
- Simões, D. (2012). Silêncios da História e Usos da Memória: percursos e reflexões em torno de um trabalho de investigação sobre as memórias da guerra civil de Espanha. In P. Godinho (coord.), *Os usos da memória e práticas do património*. Lisboa: Universidade Nova e Edições Colibri.
- Simpson, M. G. (1996). *Making Representations: Museums in the post-colonial era*. Nova Iorque: Routledge.
- Smith, L. (2004). The Repatriation of Human Remains – Problem or Oportunity? *Antiquity, Durham*, 78(300), p. 177-197, disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/289726485\\_The\\_repatriation\\_of\\_human\\_remains\\_-\\_Problem\\_or\\_opportunity](https://www.researchgate.net/publication/289726485_The_repatriation_of_human_remains_-_Problem_or_opportunity), consultado a: 03-02-2023.
- Smith, C. & Burke, H. (2003). In Spirit O the Code. in Zimmerman, L. J.; Vitelli, K.; Hollowell-Zimmer, J. (org.), *Ethical Issues in Archaeology*. Altamira Press/Society for American Archaeology, p. 177-197.
- Souza, S. M., & Martins, M. R. (2004). A cabeça troféu Munduruku do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: Análise do objecto e os seus desafios. *Antropologia Portuguesa*, 20-21, p. 155-181, disponível em: [https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/21526/1/AP20.21.08\\_Mendonca\\_Souza.pdf](https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/21526/1/AP20.21.08_Mendonca_Souza.pdf), consultado a: 07-04-2023.
- Terdiman, R. (1993). *Present Past: Modernity and Memory Crisis*. Ithaca: New York Cornell University Press.
- The Native American Grave Protection and Repatriation Act (1990), disponível em: <https://www.ecfr.gov/current/title-43/subtitle-A/part-10#10.4>, consultado a: 07-02-2023.

Vakil, A. (2006). Heróis do Lar, Nação Ambi-Valente: Portugalidade e Identidade Nacional nos tempos dos pós. In Manuel Loff e Maria da Conceição M. Pereira (orgs.), *30 anos de Democracia em Portugal*. Porto: FLUP, p. 73-101.

Zimmerman, L. J. (2003). A decade after the Vermillion Accord: what has changed and what has not? In *The Dead and their Possessions*, Routledge, p. 109-116.

# Anexos

	Spain / Uruguay	Portugal / Brazil	Great Britain	Netherlands	U.S.A.	France	Denmark / Baltic	Totals
1501-1525	6.363	7.000	0	0	0	0	0	13.363
1526-1550	25.375	25.387	0	0	0	0	0	50.762
1551-1575	28.167	31.089	1.685	0	0	66	0	61.007
1576-1600	60.056	90.715	237	1.365	0	0	0	152.373
1601-1625	83.496	267.519	0	1.829	0	0	0	352.844
1626-1650	44.313	201.609	33.695	31.729	824	1.827	1.053	315.050
1651-1675	12.601	244.793	122.367	100.526	0	7.125	653	488.065
1676-1700	5.860	297.272	272.200	85.847	3.327	29.484	25.685	719.675
1701-1725	0	474.447	410.597	73.816	3.277	120.939	5.833	1.088.909
1726-1750	0	536.696	554.042	83.095	34.004	259.095	4.793	1.471.725
1751-1775	4.239	528.693	832.047	132.330	84.580	325.918	17.508	1.925.315
1776-1800	6.415	673.167	748.612	40.773	67.443	433.061	39.199	2.008.670
1801-1825	168.087	1.160.601	283.959	2.669	109.545	135.815	16.316	1.876.992
1826-1850	400.728	1.299.969	0	357	1.850	68.074	0	1.770.978
1851-1875	215.824	9.309	0	0	476	0	0	225.609
Totals	1.061.524	5.848.266	3.259.441	554.336	305.326	1.381.404	111.040	12.521.337

Quadro nº 1 - Tráfico transatlântico de pessoas escravizadas (número de pessoas embarcadas) entre 1501 e 1875, segundo os países responsáveis. Fonte: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>



Fotografia nº 1 – Informação com a contextualização histórica do edifício onde se localiza o Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura, Lagos. Fotografia do autor.



Fotografia nº 2 – Vista frontal do campo de mini golfe, que se localiza na parte superior do parque de estacionamento, Lagos. Fotografia do autor.



Fotografia nº 3 – Vista do interior do campo de mini golfe, na parte superior do parque de estacionamento, Lagos. Fotografia do autor.



Fotografia nº 4 – Vista frontal do local: o parque de estacionamento no nível térreo, o campo de mini golfe na parte superior e o sítio do Vale da Gafaria à direita do edifício, passando despercebido. Fotografia do autor.



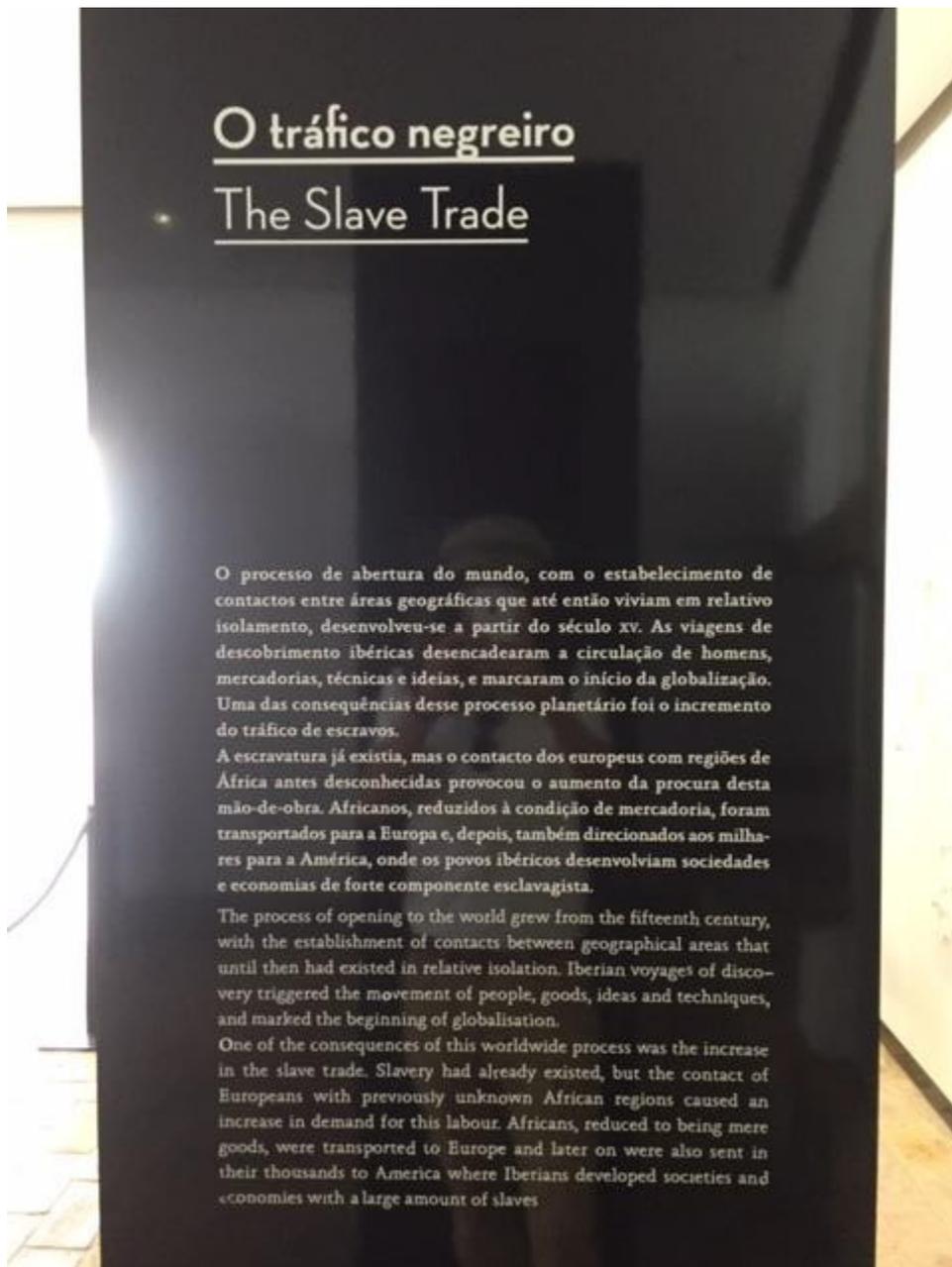
Fotografia nº 5 – Placa com a contextualização histórica da gafaria de Lagos. Fotografia do autor.



Fotografia nº 6 – Placa e ruínas da gafaria existentes no local. Fotografia do autor.



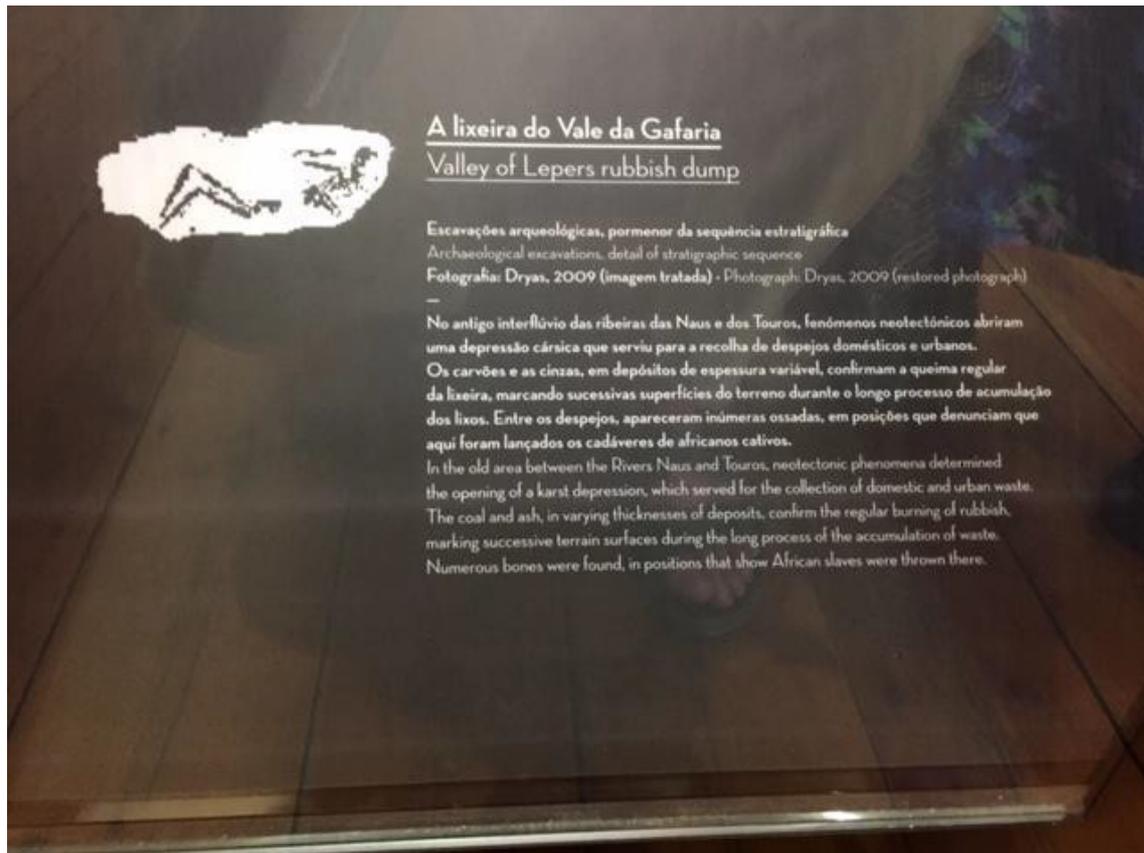
Fotografia nº 7 – Pormenor da mediação digital da visita através de um tablet, na exposição Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura, muitas vezes fazendo lembrar jogos de vídeo. A interação deste dispositivo com os monólitos pretos presentes na sala (ver Fotografia nº 9) faz surgir informações detalhadas de cada assunto abordado em cada um deles. Fotografia do autor.



Fotografia nº 8 – Pormenor de um dos textos expositivos, este enquadrando o tráfico transatlântico, localizado no piso inferior do Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura. Fotografia do autor.



Fotografia nº 9 – O monólito interativo, na exposição do Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura, com informação exclusiva sobre a lixeira do Vale da Gafaria, com uma das fotos de registo arqueológico de um dos esqueletos. Fotografia do autor.



Fotografia nº 10 – O texto expositivo presente no mesmo monólito (ver Fotografia nº 9). A interação do tablet com a figura do canto superior esquerdo da foto, faz surgir mais informações. Fotografia do autor.



Fotografia nº 11 – Capa do livro comercializado no Mercado de Escravos – Núcleo Museológico Rota da Escravatura com os pontos de interesse da rota “Lagos na Rota da Escravatura” criada pela autarquia de Lagos. Fotografia do autor.