

# LUGARES DE MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO: RIO DE JANEIRO, DAKAR E OUIDAH

## SITES OF MEMORY OF SLAVERY: RIO DE JANEIRO, DAKAR AND OUIDAH



Vol.10 Número 20

jul./dez .2015

p. 511 - 519

Thiago de Abreu e Lima Florencio <sup>1</sup>

**RESUMO:** Este texto tem por objetivo articular leituras comparativas referentes às negociações e conflitos das memórias da escravidão nas regiões portuárias de três cidades atlânticas: Rio de Janeiro (Brasil), Dakar (Senegal) e Ouidah (Benin). Ao transitar pelos lugares de memória da escravidão transcontinental, procura-se ampliar as possibilidades de reflexão sobre os dilemas contemporâneos envolvendo a construção de projetos memorialísticos em torno das identidades negro-africanas. As distintas políticas de memórias da escravidão, se por um lado revelam estratégias de desconstrução de racismos e de práticas coloniais, por outro, quando estudadas numa perspectiva diaspórica, trazem à tona meandros e dilemas contemporâneos referentes aos jogos de poder envolvendo a implementação de identidades e memórias coletivas em distintas regiões do Atlântico Negro.

**PALAVRAS-CHAVES:** Lugar de memória. Diáspora africana. Escravidão.

**ABSTRACT:** This text aims to construct comparative readings referring to negotiations and conflicts of memories of slavery in the port regions of three Atlantic cities: Rio de Janeiro (Brazil), Dakar (Senegal) and Ouidah (Benin). These readings, concerning the sites of memory of transcontinental slavery, propose to expand the possibilities of reflection on contemporary dilemmas involving the construction of memory projects about black African identities. If the different elaborations of memories of slavery reveal, on the one hand, the deconstruction of racism and colonial practices strategies, on the other, when studied in a diasporic perspective, bring out contemporary dilemmas related to conflicts of power involving the implementation of identities and collective memories in different regions of the Black Atlantic.

**KEYWORDS:** Sites of memory. African diáspora. Slavery.

<sup>1</sup> Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (PUC-RIO). Colaborador do Fórum Itinerante de Cinema Negro. thiagoabreuflorencio@gmail.com

Este texto tem por objetivo articular leituras comparativas referentes às negociações e conflitos das memórias da escravidão nas regiões portuárias de três cidades atlânticas: Rio de Janeiro (Brasil), Dakar (Senegal) e Ouidah (Benin). Ao transitar pelos lugares de memória da escravidão transcontinental, procura-se ampliar as possibilidades de reflexão sobre os dilemas contemporâneos envolvendo a construção de projetos memorialísticos em torno da identidade negro-africana. As distintas elaborações de memórias da escravidão, se por um lado revelam estratégias de desconstrução de racismos e de práticas coloniais, por outro, quando estudadas numa perspectiva diaspórica, trazem à tona meandros e dilemas contemporâneos referentes aos jogos de poder envolvendo a implementação de identidades e memórias coletivas.

O porto, espaço diaspórico por excelência, ajuda-nos a entender que a produção de memória e identidade pode ser levada à contingência, à indeterminação e ao conflito, ao invés de estabelecida pela cultura ou pela natureza. Em sintonia com Paul Gilroy, gostaria de pensar os espaços portuários pela via do "Atlântico Negro", que seria uma forma rizomática de se refletir sobre a formação da cultura negra associada aos fluxos do mar atlântico, mais do que à noção das raízes territoriais e nacionais. Fugir da noção de identidade em sua relação com raízes e enraizamentos (*roots*) para pensá-las como processo de movimento e mediação (*routes*) (GILROY, 2001, p. 65).

O conceito de "lugares de memória", tal qual proposto por Pierre Nora, é também fundamental para as reflexões deste texto. Assim como Gilroy pensa a identidade através de processos de movimentos e mediações, Nora reflete sobre os lugares de memória enquanto produções que estão longe de ser um produto espontâneo e natural. Inserido no contexto de virada epistemológica da chamada Nova História, Nora desloca as práticas historiográficas dos macro-modelos explicativos, das continuidades propostas pela história estruturalista, para a dimensão do descontínuo, do singular, do cotidiano. Este contexto de virada historiográfica insere-se no momento de "democratização da história", quando os movimentos de descolonização dos países periféricos, ao reivindicarem sua participação no processo de construção histórica nacional e, no caso dos países africanos, de afirmação pan-africana, denunciam o regime de opressão colonial manifestada pela historicidade ocidental (NORA, 1972). Nesse sentido, o lugar de memória surge como forma singular e descontínua de se articularem novas percepções do tempo e sentidos de pertencimento em relação ao passado. Não havendo mais chances de totalização histórica, a ritualização de um lugar de memória teria função de coesão, sendo assim o espaço onde os indivíduos podem se reconhecer como sujeitos (NORA, 1993, p. 18).

Bem antes de Nora, Benjamin já propunha em suas teses "Sobre o conceito de história" uma saída para esse tempo cronológico da razão historicista à qual estava preso o sujeito ocidental. Ele buscou trilhar um caminho aparentemente paradoxal em que enxerga uma complementaridade dialética (LOWY, 2005, p. 45) entre a redenção messiânica da teologia judaica e o materialismo histórico do marxismo. Como forma de escapar de uma visão linear e progressista da história, da qual estava imbuída grande parte da escola materialista, ele propõe o seu cruzamento com o tempo messiânico, em que a produção de uma temporalidade não-linear, não evolutiva, possibilita a intercessão de brechas, de erupções extemporâneas. Em sua tese XIV, ele contrasta a história como construção de um lugar que não é formado pelo "tempo homogêneo e vazio" do historicismo, mas por aquele "saturado pelo tempo-de-agora" (BENJAMIN, 2005, p. 119). Segundo ele, o passado se faz à luz do presente, ou melhor, à "sombra" do presente, já que ele irrompe instantânea e misteriosamente, como o "salto do tigre em direção ao passado" (BENJAMIN, 2005, p. 119). O salto é justamente esse descontínuo inapreensível e fugaz, um momento frágil, uma constelação momentânea de passado, presente e futuro, como é o tempo quando não mais visto em sua dimensão cronológica e sim anacrônica, não mais como "contínuo homogêneo

vazio”, mas em sua condição intempestiva.

Benjamin, por sua vez, seguia as sombras do esquecimento lançadas por Nietzsche em suas Considerações Intempestivas: “todo ato exige esquecimento”. E a cultura, para ir adiante e viver sua 'autenticidade', deveria esquecer. Se persistisse a “febre histórica decoradora” dos historicistas, com suas síndromes de arquivamento dos “grandes feitos”, haveria uma hipotrofia da vida ativa (NIETZSCHE, p. 103). Fugir do tempo historicista e cronológico seria imergir neste “tempo do agora”, em que o presente é uma constelação de passado, que irrompe entre sombras, saltos e esquecimentos.

No ano de 1996, durante a reforma de uma casa no bairro da Gamboa, os proprietários se depararam com ossadas humanas. Irrupendo entre sombras, saltos e esquecimentos, esses ossos trouxeram à tona uma constelação de passado-presente-futuro que revela a faceta obliterada de nosso passado colonial e escravista. Uma faceta que se perpetua no “tempo de agora”. Eram ossos de africanos escravizados que, ao chegarem mortos ou moribundos à região portuária do Rio de Janeiro, foram enterrados no Cemitério dos Pretos Novos. Este que permaneceu praticamente incógnito até o início deste século, funcionou entre os anos de 1772 e 1830 nos arredores da região portuária do Rio de Janeiro, no atual bairro da Gamboa. O passado sinistro que irrompeu através de ossadas como o salto de um tigre, contrasta com um projeto de futuro que está sendo implementado nesta mesma região portuária do Rio de Janeiro. Trata-se do Porto Maravilha, um megaprojeto de reordenamento urbanístico e socioeconômico da. Com apoio financeiro dos Governos municipal, estadual e federal junto a um consórcio de empresas privadas, esse projeto faz parte dos esforços de revitalizar a região e consolidá-la como espaço de negócios, lazer e turismo, atendendo às demandas globais após a cidade ter sido anunciada sede de dois grandes eventos mundiais: a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016. O audacioso inclui uma série de políticas de modernização do espaço portuário tais quais a construção de novos prédios de até cinquenta andares, a implantação de uma linha de Veículo Leve Sobre Trilhos, a derrubada de um trecho do Elevado da Perimetral e a criação de museus.

A conjunção destes dois fatores tão antagônicos, o passado colonial desencavado por acaso e o plano urbano modernizador, potencializa o embate entre memória, esquecimento e identidade. De fato, a recente e aleatória descoberta dos ossos de africanos escravizados numa residência particular reflete o quadro perverso de obliteração da memória coletiva da herança africana. Esse antigo cemitério de valas comuns e de corpos enterrados à flor da terra (PEREIRA, 2007) reflete duplamente o exercício colonial de se apagar a memória africana. Primeiramente, pelo fato de ter-lhes sido negado o direito de serem enterrados dignamente. A inexistência de rituais específicos de sepultamento significou para estes povos bantófonos, cujo sentido de encontro com os antepassados era decisivo, uma segunda morte.

Em segundo lugar, pelo fato de ter sido totalmente ausentado da memória coletiva da cidade a existência deste cemitério. O assassinato da memória da escravidão é uma prática recorrente no Brasil, que se estende desde os tempos coloniais até os dias de hoje. Tome-se o exemplo da inauguração do Cais da Imperatriz, construído em 1843, por Grandjean de Montigny, famoso arquiteto da Missão Artística Francesa. O Cais foi inaugurado para receber a Imperatriz Teresa Cristina em seu casamento com D. Pedro II. Essa memória oficial se encontra até hoje preservada no nome e no monumento, um obelisco que contém gravado em sua base o marco histórico da chegada da Imperatriz. Este é um exemplo significativo de como a construção de determinado lugar de memória, através de um monumento público, pode servir para ocultar e apagar outras memórias locais.

Em 1843, quando concluída a obra para a chegada da Imperatriz, funcionava nos arredores desta localidade um dos mais ativos mercados de escravos do mundo. A política da

memória imperial, quando opta por construir um obelisco exaltando a presença europeia nas paragens tropicais, afirma seu desejo de obliterar, de tirar da memória, uma presença muito mais significativa nesta região: a presença dos africanos escravizados que chegavam massivamente ao Cais do Valongo. Outro exemplo clássico de política da memória que se traduz em produzir um esquecimento das populações negro-africanas é o de Rui Barbosa. Quando ministro da Justiça na primeira República, ele ordenou a queima de todos os registros da escravidão existentes em arquivos nacionais. Infelizmente, tais políticas da memória oficial brasileira parecem persistir, pelo que se pode perceber em relação à atual reforma da região portuária do Rio de Janeiro sob o comando do consórcio Porto Maravilha.

O projeto Porto Maravilha não previu a criação de espaços culturais ligados à memória da presença africana e da escravidão, apesar de esse local ter funcionado em meados do século XIX como um dos mais ativos mercado de escravos do mundo. Com acento sobre museus como o MAR (Museu de Arte do Rio) e o Museu do Amanhã, dedicado às Ciências, hoje a página *web* do projeto expõe um trajeto intitulado "Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração Africana" em que são destacados lugares de memória da presença negra. Ainda assim, trata-se de um circuito ao ar livre em que - com exceção do Instituto dos Pretos Novos (cuja existência deve-se à iniciativa privada dos donos da residência em que foram achadas as ossadas), e do Centro Cultural José Bonifácio (que já existia bem antes da criação do projeto Porto Maravilha e que encontra-se em estado de quase abandono) - não há nenhum espaço cultural construído especificamente para a memória negro-africana.

Essa invisibilização do passado colonial frente a uma supervalorização do desejo de modernidade acompanha nossa história há séculos. A construção do colossal Museu do Amanhã, dedicado às Ciências, resume o desejo político de Modernização do espaço urbano que contrasta com as feridas de um passado colonial que emerge não só das ossadas de um cemitério que, apesar de tudo que foi feito para soterrá-lo, salta à flor da terra como a presa capturada por um tigre ao saltar em direção ao passado; mas também da presença atual de espaços subalternizados e marginalizados como o Morro da Providência. Espaço em que a população mais pobre sofre a expulsão compulsória por conta de projetos ditos modernizadores, como a construção de um teleférico no topo do morro, que nada diz respeito aos moradores e a sua história.

Essa invisibilização revela a colonialidade, isto é, "o lado reverso da "modernidade" - seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra" (MIGNOLO, 2003, p. 47). O lado sombrio da colonialidade perpassa nossa macro-história, mas também nossas subjetividades, nossos corpos, nossos desejos. É a memória que aprendemos a esquecer, em nome de modelos hegemônicos da Modernidade e da Civilização. No entanto, essa memória colonial retorna de múltiplas formas e sob muitas roupagens. Enxergar o que permanece invisível no jogo da colonialidade do poder é um dos desafios que gostaria de explorar neste texto. Entretanto, esse jogo é complexo e não atende a uma simples lógica binária do tipo: Museu do Amanhã (poder hegemônico) versus Cemitério dos Pretos Novos (povos subalternizados). Há entre essa aparente lógica binária de diferenças uma série de "zonas indeterminadas de múltipla pertença, marcadas por estruturas tácitas de poder" (OLINTO, 2008, p. 19). Heidrun Olinto, ao retomar os conceitos de transdiferença de Breinig e Lösch, de hibridação de Canclini e de constelação de Benjamin, refere-se a essas produções de diferença como "constelações híbridas".

Esse conceito encontra-se no questionamento do binário e da ideia subjacente de processos de transformação lineares. Nesse sentido, afasta-se tanto da visão de grupos culturais, enquanto portadores de determinadas identidades culturais claramente distinguíveis, quanto da compreensão da contingência cultural limitada à perspectiva diacrônica, dando relevo à "heterogeneidade do sincrônico" (OLINTO, 2008, p. 21).

Gostaria de destacar "constelações híbridas" que surgem na dimensão heterogênea do sincrônico, produzida nas malhas deste tempo constelar em que a imersão no espaço da região portuária poderia ajudar a entrever não só os jogos de poder da colonialidade, mas também as camadas de passado marcadas pela presença atlântica negra. Nesse sentido, a principal pergunta que faço é: como escapar das armadilhas do discurso pré-moldado sobre identidades pessoais, coletivas e territoriais e, com isso, imergir na experimentação performativa das traduções, mediações e interlocuções da heterogeneidade do sincrônico? Gostaria de esmiuçar essa leitura do espaço portuário do Rio de Janeiro a partir de uma abordagem comparativa com duas outras regiões que funcionaram como entrepostos da escravidão atlântica: Dakar e Ouidah.

Estive em Dakar em 2012 no quadro de um projeto de residência artística. Eu e os componentes do grupo fomos visitar a famosa Ilha de Gorée, entreposto de embarque de africanos escravizados para as Américas. Trata-se de um importante ponto turístico da cidade. Na principal casa de escravos que abriga uma exposição sobre a memória da escravidão, era interessante notar a reação das pessoas que por lá transitavam, principalmente do nosso grupo multicultural composto por quatro senegaleses, quatro franceses, dois brasileiros, um camaronês e um congolês. Havia um guia explicando detalhes do cotidiano da casa: na parte inferior ficavam estocados os produtos a serem comercializados assim como os africanos, separados por sexo e idade. Havia próximo ao corredor principal uma solitária minúscula em que ficavam presos escravos rebeldes. No momento em que passamos por este quarto, o guia sugeriu que entrássemos para tirar uma foto. O rosto de alguns dos franceses, ao longo de toda a visita, denotava certo desconforto com toda a situação, e a sisudez agravou-se nesse momento da sugestão da foto. Eu também não ousava sorrir nem pousar para uma foto que a mim denotava certa morbidez. Mas um dos colegas de nosso grupo, o artista multimídia congolês Jean Katambayi Munkendi entrou descontraído na solitária, fez uma pose sorridente e o flash disparou. Eu não soube como reagir a essa situação. Fiquei um tempo refletindo, entre o embaraço e a admiração por sua despreziosa performance.

Uma simples cena como esta expõe uma rede de "constelações híbridas" em que o "lugar de memória" funciona como mediador de diferentes subjetividades e identidades (VERSIANI, p. 244). Não pretendo aqui falar por Jean, ou pelos outros de nosso grupo. Minha leitura é de interlocução com as diferentes reações que vivenciei nessa situação aparentemente banal da performance de uma foto tirada num lugar turístico. Pelo que pude notar, Jean, que vive em Lumbashi, no interior da República Democrática do Congo, não se sentiu desconfortável com a situação. A foto foi tirada e, como haveria de ser no contexto de um passeio turístico na agradável tarde de sábado, seguimos caminhando. Depois pensei: o próprio fato de o guia, um senegalês morador da ilha, propor uma foto desse tipo já não seria em si um fato bastante intrigante?

Será por que a memória da escravidão já está tão entranhada em sua vida cotidiana que a ele não soa estranho propor uma foto turística numa cela em que negros eram supostamente castigados e até mesmo mortos? Seria a própria situação turística, e seu inevitável efeito banalizador, responsável por esse tipo de atitude? Ou talvez o fato de esse guia já não dar tanto peso a uma história longínqua que não mais lhe diz respeito, ao menos, não tanto quanto pretende a excessiva carga memorialista do turismo da escravidão? Não há uma resposta.

Trilhamos aqui a "zona indeterminada de múltiplas pertencas". Não posso falar pelo guia, nem por ninguém. Mas posso descrever situações vivenciadas e imaginar outras. Eu fui incapaz de posar para essa foto. Seria por culpa colonial? Mas o Brasil não é, nem foi, um país colonizador. Talvez a culpa deva-se ao fato de eu ser classificado como branco aos olhos dos senegaleses, e isso me enquadra na categoria "colonizador". Os franceses foram incapazes de

pousar para a foto. Culpa colonial? É mais provável, já que a França colonizou esse país num passado muito recente. Segundo um dos senegaleses que nos acompanhava, há uma forte presença de negros norte-americanos que visitam a ilha como santuário de memória ancestral, vestindo-se de branco e mantendo profundo respeito e discrição em relação a esse "lugar de memória". O senegalês que me contou essa história diz achar graça da situação. Seriam os negros norte-americanos capazes de pousar sorridentes para essa foto? Acredito que não. Em texto sobre a fabricação do patrimônio de Gorée, os autores citam inúmeras agências nos Estados-Unidos que estimulam o turismo da memória negra: uma viagem "iniciática" de retorno às "raízes" (BOCOUM & TOULIER). E o rapper senegalês, afinado com o discurso da Negritude, pousaria descontraído para a foto?

A Ilha de Gorée constituiu-se definitivamente como lugar de memória da escravidão a partir da Independência do Senegal, nos anos sessenta, quando a Negritude firmou-se como discurso de formação dessa nova nação pós-colonial. O primeiro Festival de Artes Negras (1966), organizado justamente na Ilha e com forte acento cosmopolita, ratifica esse espaço como lugar de memória da diáspora negra. A orientação culturalista do discurso da Negritude, cujo valor inegável é hoje questionado em muitos aspectos, perpassa a fabricação do lugar como patrimônio.

Pergunto-me se talvez a memória da escravidão não sirva hoje muito mais a interesses de uma elite política local africana, ainda sob os auspícios do discurso da Negritude, ou dos negros da diáspora distribuídos entre Europa e Américas e que sofrem mais diretamente as marcas da exclusão racial e, por isso, necessitam afirmar com mais afinco uma identidade negra comum; ou dos próprios ocidentais, que se valem do discurso do *mea culpa* para fazerem prosperar seu lugar de consciência e um possível "paternalismo liberal" (CLIFFORD, 2009, p. 267). Para o congolês Jean e para o camaronês Boris, vivendo no interior da África central, mais distante dos polos de produção do discurso da Negritude, interessaria exaltar a memória da escravidão?

Outra região portuguesa que também abriga um lugar de memória da escravidão: a cidade de Ouidah, no Benin, para onde fui por conta própria depois da residência artística em Dakar. Ouidah foi um dos mais ativos portos de escravos da África Ocidental. Em meados dos anos noventa constituiu-se ali outro "lugar de memória" da escravidão: a "estrada dos escravos", um caminho de aproximadamente quatro quilômetros entre a cidade e a beira mar. Esse caminho era trilhado pelos escravizados antes de embarcarem para as Américas. No local da famosa "porta do não retorno" foi inaugurado um imenso portal em 1995 pela UNESCO. Consegui o contato de um francês que vive em Ouidah há mais de vinte anos e casado com uma beninense. Fiz com ele uma visita guiada pela rota dos escravos. Passamos pela "árvore do esquecimento" e depois pela "árvore do retorno", em torno das quais os africanos escravizados deviam dar um determinado número de voltas. Na primeira, o objetivo era esquecer seu passado e suas origens, na segunda garantir o retorno à terra natal após a morte. Para visitar a primeira árvore é preciso entrar num bairro que fica à beira da rota dos escravos. Nesse momento, houve uma pequena confusão pois dois moradores deste bairro que se diziam guias determinaram que deveríamos pagar os seus serviços para ter acesso ao monumento. O guia francês disse que aquilo era um absurdo, pois eles não eram donos do lugar. Disse também que já exercia há anos o trabalho de guia e que nunca havia passado por situação semelhante. Eles retrucaram dizendo que eram moradores da região e, por isso, tinham autoridade e legitimidade sobre o território e seu "patrimônio". De repente, o tom do diálogo foi se elevando e o francês, visivelmente alterado, começou a bradar enfaticamente que eles não eram guias pois não haviam feito curso e que não sabiam nada a respeito da história daquele lugar.

Aquela situação me incomodou. Principalmente a fala do francês. Como ele poderia dizer que os beninenses não conheciam sua própria história? Sou-me pretensioso e

um tanto arrogante. Perguntei por que ele acreditava saber mais da história daquela região do que os próprios beninenses? Ele me explicou que eles não haviam estudado nem feito o curso para guia e que apenas reproduziam o que lhes foi dito de forma difusa. Fiquei intrigado. Pergunto-me se ele se referia aos nativos ou a ele próprio quando dizia que "apenas reproduziam o que lhes foi dito de forma difusa". Não seria exatamente isso que ele fazia, ao fiar-se nos livros, nos cursos oficiais para guia, para tecer sua fala sobre a história da região? Quem tem direito à voz dos "lugares de memória"? Ou melhor: quem autentica a história do lugar de memória e para quem são essas memórias, afinal? Para os moradores do bairro em que jaz a famosa árvore do retorno? Para o francês que domina a razão historicista através do qual são legitimados os "lugares de memória" sob o carimbo de instituições como a UNESCO? Para os turistas que a percorrem sedentos por informações históricas? Achei extremamente sintomático assistir a esse tipo de discussão entre um francês e dois "nativos" em torno dessa árvore esquecimento. Afinal de contas, trata-se de um monumento de "não-memória" para os africanos escravizados, já que eles deviam dar três voltas em torno da árvore justamente para esquecer sua terra natal antes de zarparem para as Américas. Essa mesma árvore parece trazer à tona hoje conflitos similares, em que a memória ressurge como o salto de um tigre, para retomar Benjamin: os nativos que vivem no bairro em que está a árvore não teriam direito sobre a sua história? Ou essa história construída em torno da escravidão serve muito mais para quem vem de fora do que para eles? Qual seria a história deles?

Essas experiências em duas outras regiões portuárias que funcionam como lugar de memória da escravidão negro-africana trazem-me para um lugar complexo em que múltiplas produções de identidade envolvendo diversas línguas, modelos de realidade e imaginários mesclam-se numa rede densa de significados locais, de lembranças e histórias reinventadas. O que poderia haver entre o sorriso de Jean Katambi pousando para a foto numa casa de escravos na Ilha de Gorée, a querela entre um francês e dois beninenses pela voz da memória escravocrata na "árvore do retorno", e a situação da memória da escravidão no quadro de reformas da região portuária do Rio de Janeiro?

Das escavações do porto do Rio de Janeiro posso entrever as relações de poder que se modificam e se rivalizam a partir das conexões entre significados locais e globais. Aqui no Brasil a Negritude não tem o mesmo poder discursivo que em Dakar. Nosso discurso oficial de nação-moderna fundou-se através de valores como os da mestiçagem. Eles continuam, de uma forma ou de outra, invisibilizando determinados passados coloniais ligados à memória negra. Ao mesmo tempo, é possível notar o quanto o discurso da Negritude e seu acento sobre o nativismo e a autenticidade africanas possam ter servido muito mais para uma elite em contato com a Europa do que para os próprios africanos imersos em suas realidades locais. Penso em Jean Katambi e sua pose para a foto. Mas, ao mesmo tempo, o discurso da Negritude, inserido no cosmopolitismo global e com o selo das Nações-Unidas, foi que possibilitou a consolidação de bases mais sólidas para a fundação de uma política da memória que hoje pode funcionar como meio de apropriação identitária e contestação de uma história eurocêntrica, ainda que banalizada pela indústria turística. Penso no conflito através do caso do francês e dos dois beninenses em torno da memória da árvore do retorno. Não seria legítimo que eles reivindicuem a voz sobre a memória de um território no qual nasceram e foram criados?

Essas "guerras de memória" em torno da experiência traumática da escravidão revelam as condições dos jogos de poder do mundo contemporâneo. É possível e provável que num futuro próximo o Cemitério dos Pretos Novos venha a ser declarado patrimônio cultural da UNESCO. A quem irá servir tal memória? É preciso estar atento. Entre as ideologias de vitimização de nações africanas, as políticas de boa consciência das potências europeias e os arranjos de uma memória colonial e eurocêntrica em países como o Brasil, há

sempre um jogo de competição de memórias que muitas vezes servem mais a uma elite local que deseja fazer sobressair sua trajetória histórica própria do que de fato descolonizar as identidades.

## Notas

<sup>2</sup> Para saber mais sobre o projeto Porto Maravilha, consulte o site: <http://portomaravilha.com.br>.

<sup>3</sup> O projeto chamado DIGIBAP (Digital-Brasil-África-Provence) foi um módulo itinerante de residências artísticas que usou as ferramentas NTIC (Novas Tecnologias da Informação), associadas às linguagens específicas de cada um dos artistas do projeto, como meio de criação em torno das reflexões individuais e comuns do coletivo. Doze artistas e pesquisadores de diferentes áreas (música, dança, artes plásticas, artes digitais e literatura) foram selecionados, quatro de cada continente, para se encontrarem em Marselha, Dakar, Rio de Janeiro e São Paulo, com o objetivo de criar coletivamente uma série de "work-in-progress". Essa série resultou numa exposição coletiva em setembro de 2014 na cidade de Marselha. DIGIBAP é um projeto idealizado pela A.M.I. (*Aide aux Musiques Innovatrices*), associação francesa sediada em Marselha, em parceria com as Alianças Francesas e *Ker Thiossane*, um dos primeiros centros de arte digital do Senegal. É possível ter acesso a parte dos "work-in-progress" realizados pelo DIGIBAP na plataforma digital <http://www.digibap.com>. Para saber mais sobre A.M.I. (<http://www.amicentre.biz>) e sobre *Kier Thiossane* (<http://www.ker-thiossane.org>).

<sup>4</sup> "Tais considerações não impediram muitos intelectuais africanos de criticar os fundamentos raciais da negritude nem de denunciar sua ineficácia". "O tigre não proclama sua tigridade, ele apanha sua presa e a come", afirmava o nigeriano Wole Soyinka... O fato de Senghor, ao ter se aposentado como presidente do Senegal, já estar na Normandia e terminar sua trajetória filosófica na Academia Francesa permitiu aos críticos da negritude concluir que o movimento era na realidade um gesto de intelectuais africanos complexado, buscando sua validação no olhar dos outros. A negritude não passaria de uma forma de conformismo, uma pseudodissidência que sonha aproximar-se de uma misteriosa norma de humanidade definida pelos ex-colonizadores" (MONGA, 2010, p. 28-29).

<sup>5</sup> Cf. MBEMBE, Achille. **Sortir de la grande nuit**. Essai sur l'Afrique décolonisée. Éditions La Découverte, Paris, 2010.

## REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. uma leitura da tese "sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.
- BOCOUM, H., TOULIER, B. **La fabrication du Patrimoine: l'exemple de gorée (Sénégal)**. In Situ [online], 20 | 2013, Disponível em: <http://insitu.revues.org/10303> ; DOI : 10.4000/insitu.10303
- CLIFFORD, J. Museologia e contra-história: viagem pela costa noroeste dos Estados-Unidos. In: ABREU, R., CHAGAS M. (Orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura da tese "sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.
- MBEMBE, A. **Sortir de la grande nuit**. Essai sur l'Afrique décolonisée. Éditions La Découverte, Paris, 2010.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais: projetos globais – colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MONGA, C. **Niilismo e negritude: as artes de viver na África**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da História para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2003.
- NORA, P. O retorno do fato. In LE GOFF, J.; NORA, P. (org). **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 179-193.
- NORA, P. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. Nº 10. p. 12. 1993.



OLINTO, H. **Constelações híbridas**. Itinerários, Araraquara, n. 27, jul./dez. 2008. p.15-31.  
PEREIRA, J. **Cemitério dos Pretos Novos**. Rio de Janeiro, Garamond/lphan, 2007.  
VERSIANI, D. C. B. **Autoetnografias: conceitos alternativos em construção**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

Recebido em: 08/06/2014

Aprovado para publicação em: 03/08/2015