



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Ciarcia, Gaetano

Dar a ver memórias indizíveis. O presente do passado da escravidão em Ouidah, Benin

História Unisinos, vol. 15, núm. 3, septiembre-diciembre, 2011, pp. 343-348

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866828002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Dar a ver memórias indizíveis. O presente do passado da escravidão em Ouidah, Benin¹

A presentation of unmentioned memories:
The present of the past of slavery in Ouidah, Benin

Gaetano Ciarcia²

ciarcia.gaetano@wanadoo.fr

Resumo. Através da trajetória de “pessoas-recursos”, que equilibram patrimônio nativo com transmissão do saber letrado, este artigo pretende perceber como os usos memoriais e patrimoniais do passado de escravidão estão ligados à renovação das antigas tradições religiosas, como o vodu, em Ouidah, Benin. Equilibrados entre o conhecimento erudito da tradição e a adesão moral e ritual aos “segredos” do vodu, os transmissores de memórias culturais operam uma reapropriação carismática do capital cultural. Este é constituído pela “tradição” e pelo passado do comércio de escravos, de que eles afirmam ser ao mesmo tempo os conhecedores e os detentores.

Palavras-chave: memórias, escravidão, religião vodu, tradição.

Abstract. Through the career of “resource persons”, who balance native heritage and the transmission of scholarly knowledge, this article discusses how memorial and patrimonial uses of the past of slavery are connected to the renewal of ancient religious traditions such as voodoo in Ouidah, Benin. Maintaining a balance between the scholarly knowledge of tradition and the moral and ritual adherence to the voodoo “secrets”, the transmitters of cultural memories operate a charismatic reappropriation of cultural capital. Such cultural capital consists both of the “tradition” and the past of slave trade, of which they claim to be owners and witnesses at the same time.

Key words: memories, slavery, voodoo religion, tradition.

Através das décadas, a injunção relativa ao resgate de sociedades e de temporalidades “exóticas” sofreu uma mudança: passamos de uma retórica etnomuseográfica de conservação aos usos políticos da literatura etnológica e de documentos/monumentos históricos visando à afirmação identitária de uma tradição “moderna” e à mestiçagem patrimonial da cultura. Tais dinâmicas, que preveem, de um lado, a autoridade erudita e, de outro, iniciativas relacionadas à conservação do passado, estão presentes nos fenômenos de organização da memória da escravidão e dos cultos vodu em Benin.

¹ Tradução feita por Daniela Novelli.
Revisão de Paula Pfluger Zanardi e de Fernando Scheibe.

² Professor na *Université Paul Valéry Montpellier*, *IIAC – Equipe LAHIC Paris*.

Em *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Bernard Maupoil escreveu o seguinte sobre os informantes letrados do etnólogo: “Aqueles que, de algum modo, dependem diretamente dos europeus perdem pouco a pouco o contato com seu meio e querem, apesar de tudo, diante dos brancos, provar o contrário para si mesmos” (Maupoil, 1943). Na obra de Maupoil, esta problemática parece se colocar tanto para os “letrados” quanto para aqueles que ele chama de *les informaterus en pagne*³. Quando o etnólogo menciona os “melhores” e os mais “conceituados” entre os últimos, constatamos em sua apreciação a avaliação de uma qualidade intercultural que se concretiza na sua confiabilidade descritiva e interpretativa. A canonização científica do discurso nativo implica o reconhecimento de uma qualidade de objetivação que, embora existente antes da investigação etnológica, a integra e se transforma a partir dela. Nesse jogo entre alteridade e ipseidade, a presença do etnólogo não é sem consequências, sobretudo em relação à autoctonia em sentido figurado. Levando os detentores ou herdeiros dessa autoctonia a falar de seu pertencimento a ela, a autoridade do pesquisador estrangeiro ao contexto confere uma nova competência à origem. Comparável, sem ser idêntica, ao conhecimento genealógico e à transmissão do saber, a competência do especialista local sobre sua própria tradição deve afirmar-se segundo os modos discursivos e em uma linguagem que representam um “outro lugar” em relação ao fato de que ela fala de um “aqui”. Uma tal conjuntura me parece estar presente em toda narração fundada na identidade comunitária ou conforme a um ponto de vista compartilhado e compartilhável desde o tempo, tornado imemorial, que precedeu o “escândalo do encontro etnográfico”. Com o uso da palavra “escândalo”, o etnólogo italiano Ernesto De Martino queria evidenciar a vinculação entre a constituição progressiva dos objetos de um saber científico e a desagregação de mundos supostamente tradicionais ou historicamente ultrapassados. Podemos recusar o conteúdo desta formulação, imaginando como “escandalosa” a relação patrimonial entre a ausência ou a raridade de vestígios de um passado trágico, aquele da escravidão, e suas formas contemporâneas de valorização como uma espécie de epopeia cultural.

A questão que se impôs desde o início de meu trabalho em Benin foi a seguinte: como os usos memoriais e patrimoniais do passado de escravidão estão ligados à renovação das antigas tradições religiosas que podemos resumir na definição do vodu? Em Benin, hoje, podemos observar as trajetórias de indivíduos que, graças aos seus

meios econômicos ou intelectuais, se constroem como “pessoas-recursos”, conciliando seu patrimônio “nativo” com a transmissão de seu saber letrado. Equilibrados entre o conhecimento erudito da tradição e a adesão moral e ritual aos “segredos” do vodu, estes transmissores de memórias culturais operam uma reapropriação carismática do capital cultural constituído pela “tradição” e pelo passado do tráfico de escravos de que afirmam ser ao mesmo tempo os conhecedores e os detentores.

Nesse contexto, é a história da escravidão que levou à expansão internacional dos cultos e, portanto, à sua patrimonialização. Um questionamento sobre a instituição da cultura se mistura inextricavelmente com as memórias conflitantes que devem ser transmitidas às novas gerações e vendidas aos compradores estrangeiros potenciais: UNESCO, turistas, pesquisadores, visitantes oriundos da “diáspora” afro-americana, investidores, etc. Vemos, então, entre as elites letradas, a necessidade de desenvolver “métodos comportamentais”⁴ para aderir ao legado do passado e mantê-lo vivo dinamicamente (economicamente).

Se o envolvimento dos intelectuais nas práticas do vodu se inscreve nas lógicas que poderíamos considerar como sendo neotradicionalistas, a problemática antropológica em torno dessa questão não pode ignorar o lugar da crença vivida e praticada. A renovação contemporânea do vodu seria fruto da promoção, conduzida pelas elites, das práticas rituais e, portanto, de uma memória litúrgica.

Parece-me possível avançar a seguinte hipótese: hoje, a reivindicação do papel de conhecedor/praticante secularizado do vodu permite a utilização de um duplo registro semântico que alguns indivíduos, implicados *ab origine*, isto é, pertencentes a famílias ou comunidades tradicionalmente vodúístas, podem assumir como uma identidade aberta significativa de sua condição moderna e dinâmica. Não se trataria mais de escolher entre o “bosque sagrado” e a “escola”, nem de negociar a dupla filiação, mas sim de secularizar o “bosque sagrado” a fim de patrimonializar um lar autêntico, legitimando os sincretismos contemporâneos. A originalidade exótica do espaço de culto torna-se memória pedagógica atual, viva e híbrida do passado.

As religiões e os saberes tradicionais sempre expressaram o poder e o poder-fazer e, assim, as mudanças necessárias para sua conquista e sua manutenção. Hoje, a duração e as modalidades dos rituais como vetores de memórias é que mudaram. A reversibilidade e a reproduzibilidade das práticas compõem uma dimensão metafórica

³ “Pagne” é uma roupa usada por indígenas de países quentes feita de estopa, couro, penas ou de material vegetal que se ajusta na cintura e cobre até os joelhos. Seria algo como os “informantes de tanga”. (N.T.).

⁴ Fórmula utilizada por um de meus interlocutores beninenses.

da tradição a ser preservada e encenada, a fim de fazer a conexão entre o contexto social atual e o passado tal como nós o representamos (e imaginamos). Nesse sentido, o espetáculo não é mais apenas aquele da crença que se dá a ver, é também aquele da injunção patrimonial: a crença deve ser vista e reconhecida como emblemática de um mundo *quase* desaparecido.

A imaterialidade deste legado, ou antes, a consciência vivida de sua imaterialidade, é o resultado de um distanciamento intelectual que institui a ideia de pertencimento a uma comunidade histórica? Os intelectuais beninenses vodunistas, à espreita tanto do desenvolvimento turístico da “tradição” quanto de seu lucro pessoal, seriam os “intelectuais orgânicos” envolvidos no cultivo de suas práticas religiosas “tradicionais” e de suas conexões temáticas contemporâneas com as memórias da escravidão?

Durante meu primeiro trabalho de campo em Ouidah, cidade situada ao sul de Benin, 40 km a oeste da capital econômica Cotonou, pude observar uma vinculação entre os discursos relativos à história do tráfico de escravos e as novas formas de ritualização da religião percebida como tradicional. Hoje, em Benin, a proliferação de iniciativas que visam ao desenvolvimento de um turismo cultural vai de par com a valorização dos locais sagrados e das manifestações que expressam a vitalidade e a legitimidade, às vezes reencontradas, das crenças e dos cultos antigos. Assim, a questão memorial do tráfico negreiro exerce sua ascendência sobre as modalidades de transmissão e de representação das práticas do vodun. A instituição dos lugares de memória do tráfico se apresenta como uma situação patrimonial marcada por rupturas entre as diversas restituições coletivas e religiosas da história das escravidões, transatlântica e local. Esses espaços são afetados pela precariedade das estruturas que supostamente devem compor as identidades do presente com a memorialização dos fatos do passado. As realizações patrimoniais de valorização dessa história implicaram a interação das memórias locais com a interpretação erudita da literatura oral e com a exposição museal, arquitetural e, às vezes, teatral de objetos tangíveis ou de fenômenos rituais públicos.

No decorrer do mês de novembro de 2005, durante uma entrevista com um notável de Ouidah, uma fórmula hermética e aparentemente paradoxal que ele havia repetido pelo menos duas vezes me impressionou: “o esquecimento sim, o perdão não”. Esta afirmação foi proferida por uma pessoa de origem iorubá, ou seja, procedente de uma comunidade minoritária em Ouidah, da qual uma grande parte dos membros é descendente de antigos escravos (não apenas de escravos deportados para a América, mas também de escravos empregados localmente até o início do século XX em casas e plan-

tações de dendezeiros). Ela me pareceu significativa da relação controversa entre as memórias coletivas formalmente apaziguadas e as recordações, muito partilhadas de acordo com os indivíduos e as famílias, concernentes à herança contemporânea de um passado escravagista que afetou de maneira crucial a história social desse porto negreiro, o mais importante da África, depois do de Luanda, em Angola, devido ao número de escravos que por ali passaram; talvez 1 milhão, de acordo com estimativas do historiador britânico Robin Law (2004).

“O esquecimento sim, o perdão não” não poderia ser uma fórmula sintética dos sentimentos, extremamente contraditórios, suscitados pelo passado da escravidão em outros membros da comunidade iorubá ou de outras comunidades afetadas pela condição servil de outrora? Revelando um uso político e identitário do esquecimento, o enunciado em questão não seria a manifestação da incapacidade de perdoar, mas da reversibilidade assumida da recordação: sua imanência nas práticas sociais que participam ao mesmo tempo da erosão dos fatos passados e de sua colocação de alqueive. Se tal afirmação nos fala do fato de que “a libertação é um segredo” (Meillassoux, 1998, p. 122), ela também expressa as flutuações e os silêncios das memórias envolvidas, assim como uma oposição latente à retórica oficial fundada na necessidade da recordação e da reconciliação que marcaram a patrimonialização da história da escravidão em Ouidah. O esquecimento torna-se a máscara social da libertação, cuja lembrança deve ser abolida. A condição atual deve obliterar o estado servil do passado. Como observou Claude Meillassoux, “os verdadeiros libertos, isto é, os escravos que recuperaram todas as prerrogativas e a honra dos homens livres, não podemos nomeá-los, nem mesmo admitir que os conhecemos como tais, sem fazê-los perder de imediato o benefício da liberdade, cujo propósito é precisamente o de apagar para sempre o estigma original da captura ou do nascimento servil” (Meillassoux, 1998, p. 122).

Essa lógica entra implicitamente em conflito com as iniciativas concretizadas principalmente durante a organização da conferência/festival das artes e da cultura vodun, *Ouidah 92*, ocorrida de 8 a 18 de fevereiro de 1993, e o lançamento do itinerário intercontinental *La Route de l'Esclave*, em 1994. Com base na proposta do Haiti e de vários países africanos, a Conferência Geral da UNESCO aprovou a execução desse programa, centrado na ideia de um “patrimônio comum imaterial” do tráfico de escravos, compartilhado pelos povos africanos, ameríndios e europeus. Apoiado pela Organização Mundial do Turismo, este projeto tem entre seus objetivos principais a identificação, a restauração e a promoção de locais, edifícios e lugares de memória relevantes da história da escravidão, a fim de

valorizar o desenvolvimento econômico e social por meio do estímulo ao turismo cultural⁵.

A parte ouidanesa da Rota estende-se por pouco mais de 3 km; partindo do centro da cidade em direção à praia, ela constitui o local escolhido pela UNESCO para memorar a deportação dos escravos. Misturando os materiais, as formas plásticas e as diversas imagens da sujeição e do poder, da dor, da vida religiosa e profana, essas esculturas, feitas por vários artistas, encenam uma lógica da recordação caracterizada por uma espécie de bricolagem memorial. Ao mesmo tempo, essas peças inscrevem a história local na produção de um território destinado a se tornar um espaço de cultura e de turismo. Assim, a memorização da escravidão está imbricada nas imagens da dominação dos reis de Abomé que precedeu a colonização francesa. A partir do planejamento patrimonial da rota, observamos a transformação de certos locais, integrantes da história oral da cidade, em lugares de memória afetados por novas significações ligadas aos usos atuais do passado do tráfico.

De acordo com Bauman (1982), a memória histórica das coletividades não contém a visão de uma tradição bem construída, de que os atores sociais se apropriariam e a que recorreriam conscientemente; o conceito implica ainda menos uma versão da historiografia do tipo “quanto mais as coisas mudam, mais permanecem as mesmas”. A memória histórica faz antes referência à constatação de que na gênese de toda transformação diacrônica podemos observar uma discordância entre as expectativas e as circunstâncias materiais a que os indivíduos e os grupos são confrontados. A hibridação de várias memórias da escravidão parece produzir situações marcadas por uma crise entre a utopia das restituições do passado e a economia política e simbólica que se manifesta nas apresentações museológicas e turísticas. A aspiração de tornar-se lugar de memória é confrontada com a inadequação, que poderíamos considerar estrutural, dos quadros sociais comunitários que, supostamente, deveriam acolher a atualização da herança, transmitindo os fatos passados da história às identidades culturais e religiosas atuais.

O festival *Ouidah 92* ajudou a forjar e legitimar a possibilidade de uma imitação recíproca entre os usos eruditos e as fontes/recursos populares dessa renovação. Hoje, os diversos dignitários dos saberes eruditos e religiosos têm recorrido ao tema das origens redescobertas e restauradas para a afirmação de identidades individuais e coletivas. Essas abordagens são caracterizadas pela busca constante dos meios políticos e econômicos suscetíveis

de preparar o desenvolvimento. Estamos diante de uma dimensão milenarista do tradicionalismo como processo de construção da continuidade entre a dimensão ritual das práticas e o patrimônio como arena política. É a perda de traços e o esquecimento por vezes voluntário do passado da escravidão que se torna o espelho, ou a tela, da obsolescência paradoxal de uma época trágica transformada em um período exótico pelas iniciativas da patrimonialização.

Em Ouidah, assistimos ao nascimento laborioso e vacilante de uma tradição que se apresenta como construída a partir de um *vácuo* e caracterizada por um “sincretismo deliberado”⁶ (Guran, 2000). Milton Guran utiliza a expressão “sincretismo deliberado” a propósito dos relacionamentos internos e externos que caracterizam as comunidades “afro-brasileiras”, mas ela parece fornecer uma síntese de outras formas, aliás, colaterais, de apropriação identitária do passado em Benin. Esse movimento de reapropriação discursiva e ritualística representa mais um vetor mascarado de divisões sociais do que sua partilha mestiça. Idiossincrasias patentes podem aparecer quando tentamos perceber uma continuidade de disposições morais entre o *ethos* que diz respeito à relação da escravidão com os cultos africanos e suas reelaborações operadas na América pelas vítimas do tráfico. No entanto, a escravidão, que, bem entendido, não está na origem do vodu, foi o motor histórico de sua expansão e, portanto, da expansão de suas origens e de sua ubiquidade moral, mítica, política, histórica. Além disso, em nossos dias, a “tradição” é assumida abertamente pelos responsáveis pelos diversos cultos menos como um *terminus a quo* e mais como um *terminus ad quem*, segundo os termos utilizados por um dos meus interlocutores letrados⁷. Para os intelectuais em busca de uma autenticidade popular ainda vivida, a tradição seria, portanto, mais aquilo a que tendemos do que aquilo de que partimos. Tratar-se-ia também da busca mimética da origem realizada por meio da atualização do passado. Nesse sentido, revela-se uma construção contemporânea a união e a compatibilidade das memórias da escravidão e daquelas relativas às práticas da religião tradicional.

Se toda “tradição” parece ter sempre associado uma inovação gradual a uma dinâmica de inclusão ou de exclusão sub-reptícia de seus componentes “autênticos”, em Ouidah, a sacralidade dos lugares está doravante associada com a tentativa de validar sua influência simbólica, compondo várias memórias conflitantes. Sob esse aspecto, a organização de *Ouidah 92*, festival das artes e da cultura do vodu, o planejamento ao mesmo tempo turístico e cultural da *Floresta Sagrada de Kpassé* em 1993 e o lançamento

⁵ Ver Resolução 27 C/3.13, 27^a Session de la Conférence Générale de l'Unesco, Paris (1993).

⁶ Em português no original (N.T.).

⁷ O interlocutor em questão é Émile Ologodou, sociólogo, antigo diretor da rádio e da televisão nacionais, homem letrado e dignitário do culto de origem yoruba *ôrô*.

do projeto da *Rota do Escravo*, em 1994, foram eventos fundadores. As referências relativas à religião vodú, à deportação de escravos e ao não retorno, à presença de uma cultura “afro-brasileira”⁸ e de visitantes-peregrinos que se reconhecem na “diáspora negra”, na grandeza decaída do reino escravagista de Daomé, mas também em sua rivalidade com o reino “autóctone” de Huéda, coexistem em uma imanência que se constrói como uma sincronização patrimonial do passado. Ao mesmo tempo, constituindo um quadro de referências muito parciais, a *Rota do Escravo*, lugar de memória à espera de classificação e em obras desde sua inauguração em 1994, entre a degradação dos monumentos que a balizam, o antagonismo dos diferentes promotores de iniciativas culturais e comerciais, e as promessas restauradoras da valorização e da renovação, tornou-se um espaço emblemático de conflitos de interesses variados, particulares e coletivos.

Nessa herança cultural em gestação, o vodú e a memória da escravidão são invocados como os componentes imateriais. A partir de *Ouidah 92* e da conferência de lançamento da *Rota do Escravo*, o renascimento da “tradição” coincidiu com os primeiros anos de renovação democrática do país e com o início de uma descentralização administrativa. A abertura política conferiu novas qualidades, sociais e públicas, às práticas de culto. Ao mesmo tempo, e pelas mesmas vias, o vodú se afirma como uma religião internacional, tendo em vista sua expansão nos novos mundos gerados pelo tráfico de escravos e requer, portanto, uma aproximação fundadora de sua autoridade sobre a cultura local. Para se afirmar, esta autoridade deve se separar de qualquer indício de proximidade ritualística e/ou ética com a feitiçaria. De acordo com vários dos meus interlocutores, esta renovação do vodú se afirmou também como a busca da superação das obrigações morais impostas pelo pertencimento a uma determinada linhagem. O colapso da lógica das linhagens coincidiu com a afirmação de um valor de uso patrimonial e de troca internacional dos rituais e das crenças como materiais simbólicos do passado. A identificação histórica e cultural entre este passado e a memória do tráfico se faz também por meio da encenação de sua dimensão estética. É o espetáculo das danças, das canções, do público reunido e encantado, dos reencontros rituais com a “diáspora” que contribuiu para a propulsão nas memórias do valor desses eventos tornados os lugares metafóricos do surgimento de um vodú moderno e festivo (pretendendo ser também a

expressão de uma mitologia da história do tráfico humano) na “sociedade civil” do Benin contemporâneo.

Hoje, em Ouidah, a memória da escravidão enfrenta uma dolorosa contradição: o “isso nunca mais” da experiência histórica deve reconhecer que, na escala do desenvolvimento mundial, a época do assujeitamento coincide com aquela de abertura às mercadorias, às tecnologias, aos *savoir-faire*, levados, por exemplo, pelos “afro-brasileiros”. Diante do peso esmagador dessa materialidade, que corresponde a uma supremacia visível e tangível, a exportação e a difusão do vodú em nível mundial e sua institucionalização contemporânea anunciada por *Ouidah 92* e seguida pela escolha oficial de 10 de janeiro como dia da *Festa Nacional do Vodú* (rebatizada recentemente *Festa Nacional das Religiões Endógenas*) parecem endossar e redimir, aos olhos de muitos interlocutores, um retorno justo das “coisas imateriais”⁹ extraviadas ou perdidas durante o tráfico e a colonização. Esse patrimônio, percebido como espiritual no sentido mais amplo, dotado de um poder positivo de contágio, do ponto de vista da tolerância, enquanto forma nobre, ou melhor, enobrecida, da “diferença cultural”, é percebido como um recurso potencial para o desenvolvimento.

A patrimonialização da história da escravidão, tal como é encenada em Benin, se inscreve num contexto antropológico e religioso caracterizado pela mistura permanente. Não se trata de uma mestiçagem difusa de elementos que recomporia sem cessar as práticas “tradicionais”, mas, ao contrário, da acumulação e da apropriação de objetos, de práticas, de lugares dotados de uma função performativa bastante concreta. Assim, uma oposição que reverte (e algumas vezes confunde) as visões dos diferentes vencidos da história participa de uma herança ao mesmo tempo comum e dividida, em que a afirmação de um poder passado, como aquele dos reinos escravagistas que precederam a colonização francesa, pode ser associada de modo paradoxal à retórica politicamente correta do arrendimento. Além disso, no interior de cada coletividade, os conflitos herdados do passado estão lá; o caráter litigioso de muitos terrenos e edifícios mostra como a apropriação e o uso dos bens estão sujeitos a uma transmissão legal muito controversa. Sobre as diferentes propriedades territoriais e imobiliárias, parece, de fato, planar a dimensão indizível das memórias e de seus símbolos. As divisões dos grupos de diferentes origens, senhores e escravos, que carregam

⁸ Trata-se das contribuições culturais de famílias brasileiras e portuguesas descendentes de negreiros ou dos escravos *retornados* – libertos que voltaram à África e muitas vezes se entregaram eles próprios ao tráfico. Alguns elementos desta história são valorizados como componentes da riqueza cosmopolita da cidade que se expressa principalmente por meio da arquitetura dita “afro-brasileira”. Na realidade, são construções posteriores ao retorno dos antigos escravos, iniciadas a partir do primeiro terço do século XIX. Mas, hoje, do ponto de vista dos agentes nacionais e internacionais do patrimônio, essas construções em estilo neobarroco tardio que datam do primeiro terço do século XX, período da colonização francesa, são consideradas representativas dos saberes importados do Brasil e, portanto, do legado, finalmente assumido, de uma civilização da mestiçagem.

⁹ Definição de um de meus interlocutores ouidaneses.

muitas vezes o mesmo nome de família, mas não a mesma história, são evidentes em Ouidah, apesar da exibição, por parte de alguns notáveis, de uma harmonia cosmopolita e “republicana” que representaria uma característica distintiva da cidade. Entre as diferentes versões da história contemporânea, opera uma dialética que afirma os supostos avanços da hibridização entre as cadeias do tráfico de pessoas e os laços culturais instaurados com a diáspora transatlântica (Diène, 1998). O passado revisitado não concerne somente à relação memorial com a escravidão (aquele do tráfico oceânico, mas também aquele doméstico e das plantações), ele também pesa sobre as questões territoriais e os direitos consuetudinários, bastante móveis, e sobre as reivindicações inspiradas pelo princípio da autoctonia. Além disso, a apropriação contemporânea da primazia conferida pela reivindicação da autoctonia, por mais que não se lhe oponha radicalmente, integra de maneira conflitante a retórica da miscigenação operante na institucionalização patrimonial de uma memória histórica e religiosa do passado da escla-

vidão que, apesar de permanecer parcialmente invisível e indizível, deve ser dada a ver.

Referências

- BAUMAN, Z. 1982. *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class*. London, Routledge & Kegan, 209 p.
- DIÈNE, D. 1998. *La chaîne et le lien: Une vision de la traite négrière*. Paris, Éditions Unesco, 591 p.
- GURAN, M. 2000. *Agudás: Os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 290 p.
- LAW, R. 2004. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving “Port”*. Athens, Ohio University Press, 308 p.
- MAUPOIL, B. 1943 *La géomancie à l’ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d’Ethnologie, 690 p.
- MEILLASSOUX, C. 1998 [1986]. *Anthropologie de l’esclavage: le ventre de fer et d’argent*. Paris, Presses Universitaires de France, 375 p.

Submetido em: 02/12/2010

Aceito em: 04/07/2011