

## Patrimonialización de la esclavitud: La memoria de un bisnieto de esclavo\*



**E**ste artículo examina cómo construyen y renuevan la memoria común de la esclavitud y del comercio de esclavos entre Brasil y el Golfo de Benín las comunidades afrobrasileñas de ambos lados del Atlántico Sur. Este proceso constituye un fenómeno mayor de “patrimonialización”, en tanto que es una representación del pasado esclavo en el espacio público a partir de la valorización de poseer un ancestro esclavo y de la promoción de los nexos entre Brasil y Benín. El artículo examina el caso del Musée da Silva des arts et de la culture, una iniciativa emprendida por un descendiente de un exesclavo que regresó de Brasil al Golfo de Benín en el siglo XIX. Mediante el análisis de las imágenes que se exhiben en dicho museo, trato de demostrar que la cultura visual de la esclavitud ocupa un papel central en la reconstrucción del pasado esclavista. Por una parte, intento entender cómo el creador de ese espacio reconstruye la imagen de los esclavos, de los afrolusobrasileños y su propia imagen de descendiente de un esclavo; por otra parte, intento comprender cómo aparece en su discurso la memoria de la esclavitud así como la transformación del papel del esclavo como víctima en la imagen del esclavo como héroe o luchador.

### La memoria de la esclavitud: un fenómeno transnacional

La memoria y la historia han sostenido una larga relación, y a menudo se funden. Si pensamos en la memoria como una especie de “recuerdo” —una crónica o un comentario— su definición se aproxima mucho a la definición de la historia como “el recuento de una sucesión de acontecimientos”.<sup>1</sup> En una escala jerárquica, la historia representa un recuento oficial, muy a menudo consensual y portador de una verdad, mientras que la memoria pertenece al reino de la imaginación, la ficción, la construcción, y está muy cerca de la idea de

una mentira. Según esa perspectiva, la memoria es un sinónimo de la tradición, y en su seno es posible encontrar todo tipo de componentes, como recuentos orales, imágenes, canciones y danzas. Al estudiar la memoria, los historiadores a menudo han tratado de separar lo verdadero de lo falso: de distinguir entre “la verdad” plasmada en los documentos escritos y los archivos y “la mentira” que se observa con mucha frecuencia en los testimonios orales. La memoria se considera a menudo una especie de archivo oral defectuoso, una representación imperfecta del pasado ante la cual muchos estudiosos se muestran suspicaces en vez de tratar de entender sus mecanismos.

El surgimiento de la memoria como modo discursivo es un rasgo importante de nuestro mundo globalizado y permeado por los medios.<sup>2</sup> Estudiada por Pierre Nora en *Lieux de mémoire*,<sup>3</sup> esta oleada de la memoria que hace algunos años se observaba fundamentalmente en Europa y América del Norte ha alcanzado ahora grandes dimensiones en Asia, Africa y la América Latina. El resurgimiento de la memoria no sólo forma parte de un proceso individual, sino que es también una actividad colectiva que se encarna en proyectos de memoria públicos como museos, monumentos y actividades conmemorativas.

Estudiosos como François Hartog han tratado de explicar este nuevo surgimiento de la memoria planteando que la historia se caracteriza por la existencia de períodos en los que se cuestiona nuestra relación con el tiempo, lo que da lugar a regímenes de historicidad. El régimen de historicidad “presentista” está signado por la presencia de acontecimientos que se tornan obsoletos casi de inmediato. En otras palabras, el presentismo se define por la omnipresencia del presente: por un lado, simultaneidad, tiempo real y circulación numérica; y por el otro, una avalancha de memorias, actividades conmemorativas e identidades recobradas. En este nuevo contexto, la memoria ya no funciona simplemente como una manera

*Musée da Silva des arts  
et de la culture, Porto  
Novo, Benín, 2005.  
Todas las fotografías  
son de la autora.*



de transmitir el pasado, sino como una forma de hacer del presente un lugar o un momento de ruptura, proceso que muy a menudo supone la búsqueda de una identidad previamente negada, perdida o suprimida.<sup>4</sup>

Con el reciente surgimiento de la memoria de la esclavitud, la presentización del pasado les permite a quienes son o declaran ser descendientes de esclavos legitimar su exigencia de reconocimiento y de reparaciones por injusticias cometidas en el pasado.<sup>5</sup> Memoria, herencia e identidad —vistas aquí como la construcción y la proyección de una imagen propia y de los otros— se relacionaron estrechamente. Charles S. Maier describió ese fenómeno como un “exceso de memoria”,<sup>6</sup> que suele caracterizar a una comunidad “obsesivamente preocupada por injusticias cometidas contra ella... [y que] construye predominantemente su identidad colectiva en torno a la noción de victimización”.<sup>7</sup> Para ese autor, el peligro de ese exceso de memoria es que se desarrolle una etnicidad estrecha, una forma de comunitarismo que pueda ser, con el tiempo, un obstáculo para lo que denomina democracia.

En países como la República de Benín, en el África Occidental, el surgimiento de la memoria de la esclavitud se presenta como un fenómeno de patrimonialización consistente en traer el pasado esclavo al presente representándolo en el espacio público mediante actividades conmemorativas, museos y monumentos. En ciertos contextos, la presentización del pasado esclavo ha ayudado a gobiernos y a descendientes de antiguos amos y tratantes de esclavos a formular disculpas públicas.<sup>8</sup> Para algunos, la expresión del arrepentimiento no sólo constituye una manera de borrar la culpa, sino también de adquirir prestigio político.<sup>9</sup>

Aunque las maneras en que ha surgido la memoria de la esclavitud en diferentes grupos y sociedades presenta

similitudes, sus formas de expresión son múltiples. Tanto en el nivel privado como en el público, la esclavitud se conmemora de maneras diferentes en Europa, África y las Américas. El examen de las memorias múltiples construidas por individuos y grupos que se declaran descendientes de esclavos implica vérselas con mediadores. Aunque esas memorias muestran lagunas, muchos actores del África Occidental han elaborado estrategias para superar esas rupturas al recrear, reinventar y transformar su pasado con ayuda del arte, la religión, la cultura y la herencia. La memoria producida por esas formas de mediación constituye lo que Marianne Hirsch definió como “posmemoria”, es decir “la experiencia de quienes crecieron bajo el influjo de narrativas que preceden a su nacimiento, cuyas propias historias tardías son evacuadas por las historias de la generación previa, configuradas por acontecimientos traumáticos que no pueden ser entendidos ni recreados”.<sup>10</sup> En ese contexto de memoria mediada, la noción de herencia, material o inmaterial, resulta inevitable, dado que esa herencia es un legado que participa activamente en la transmisión de la identidad.<sup>11</sup> No obstante, si la herencia nos permite afirmar una identidad particular relacionada con un pasado específico, las fronteras nacionales dejan de circunscribir esos múltiples legados de la esclavitud. Internet y el turismo cultural contribuyen en la actualidad a que se compartan, globalicen y transnacionalicen esas experiencias y las demandas de esos actores.

Como proceso colectivo, la memoria es una manera de “expresar el sentido de responsabilidad de una comunidad por injusticias pasadas y de crear y preservar su registro”.<sup>12</sup> Tras la Segunda Guerra Mundial, los sobrevivientes del Holocausto se convirtieron en el ejemplo por antonomasia de víctimas que encarnaban el resurgimiento de la

memoria: como testigos de los encarcelamientos, el trabajo forzado y el genocidio, contaban con la capacidad para narrar los acontecimientos traumáticos que experimentarían. Podemos ubicar las primeras señales del auge de la memoria de la trata Atlántica en ese mismo período. Ese resurgimiento acompañó el nacimiento del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, la lucha contra el apartheid en Sudáfrica y los movimientos a favor de la independencia en África. En diferentes niveles, esas tres luchas diferentes entre sí vincularon el pasado esclavo y colonial con las profundas desigualdades raciales y sociales que enfrentaban las poblaciones de ascendencia africana. Cuando Martin Luther King Jr. afirmó en su seminal discurso “Yo tengo un sueño” que “cien años después, la vida del negro sigue estando lamentablemente lacerada por los grilletes de la segregación y las cadenas de la discriminación”,<sup>13</sup> se refería al pasado esclavo, no como testigo del mismo, sino como un heredero de sus desigualdades, como un actor social que les prestaba su voz a los descendientes de las víctimas.

Los movimientos de afirmación cultural de los grupos de descendientes de africanos se diseminaron por las Américas en las décadas del setenta y el ochenta, pero fue en los noventa que las formas de conmemoración y los proyectos oficiales para promover la memoria de la esclavitud se hicieron más visibles en África. Los debates nacidos como respuesta a la celebración del quinto centenario de la llegada de Colón a las Américas condujeron a la UNESCO a lanzar el proyecto La Ruta del Esclavo. Iniciado en 1994, ese proyecto fue hijo de la necesidad de discutir no sólo el impacto de la esclavitud y la trata en el desarrollo de África, sino también sus repercusiones para la situación de los descendientes de africanos en todo el mundo. El proyecto La Ruta del Esclavo se convirtió en una gran sombrilla bajo la cual se desarrollaron diversos programas culturales, educativos, científicos y turísticos. En ese período, algunos países del África Occidental, como la República de Benín, Ghana y Senegal recibieron apoyo financiero internacional para restaurar y conservar sitios históricos relacionados con el pasado de la trata Atlántica. Sitios como la *Maison des esclaves*, en la Isla de Gorée (Senegal), se convirtieron en escenario de las disculpas por la esclavitud y la trata ofrecidas por el Papa Juan Pablo II. En ese mismo lugar, los presidentes de los Estados Unidos Bill Clinton y George W. Bush, y el presidente brasileño Luis Inácio Lula da Silva condenaron el pasado esclavista. En Europa, el África Occidental y el Caribe, otras iniciativas incluyeron la construcción de monumentos, la organización de conmemoraciones y festivales y la creación de museos privados.

Una nueva oleada de conmemoraciones relacionadas con la trata de esclavos se produjo en la América del Sur. En 1985 llegó a su fin en Brasil una dictadura militar

que se prolongó durante veinte años. En 1988, la conmemoración del centenario de la abolición de la esclavitud estuvo marcada por la elaboración de varias obras históricas que se centraban en aspectos poco estudiados del pasado esclavo de Brasil. El nuevo período democrático le permitió a la población brasileña de ascendencia africana exigir reparaciones por injusticias cometidas en el pasado mediante la acción afirmativa y la celebración de actividades conmemorativas.<sup>14</sup>

En la primera década de este siglo se han intensificado las conmemoraciones en Europa. En el 2001, Francia probó la Ley Taubira del 10 de mayo de ese año, en la que se declara que la esclavitud y la trata son crímenes de lesa humanidad. El 2004 fue declarado Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición y del Bicentenario de la Independencia Haitiana. En el 2006, se estableció el 10 de mayo como día de recordación de la esclavitud y su abolición en Francia metropolitana. En el 2008, se celebró en numerosos lugares de Europa y las Américas el bicentenario de la abolición de la trata británica con conferencias, publicaciones, monumentos y la apertura del Museo Internacional de la Esclavitud en Liverpool.

En el presente artículo, la memoria es entendida esencialmente como una actualización del pasado en el presente. Desde ese punto de vista, el estudio de la memoria supone abordar acontecimientos actuales para entender cómo se reconstruye el pasado en nuestros días. La memoria es, por tanto, una propiedad que nos permite traer al presente acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado. Siempre es anacrónica: se construye en relación con el pasado, que se actualiza en el presente. En ese proceso de presentización, la experiencia o el objeto del pasado se trae al presente —se trata como presente— a la vez que se preserva su condición de pasado.<sup>15</sup> Como señala Gabrielle Spiegel, la memoria se diferencia de la historia porque “‘reencarna’, ‘resucita’, ‘recicla’ y hace ‘reaparecer’ el pasado para que viva en el presente; no puede funcionar históricamente, porque se niega a mantener el pasado en el pasado”.<sup>16</sup>

### Memorias plurales de la esclavitud en Benin

En 1835, Brasil fue testigo de la rebelión del levantamiento de los Malé, la sublevación de esclavos más importante de ese país. Tras el fin de esa rebelión, los africanos libertos —muchos de ellos de origen yoruba— acusados de haber participado en la revuelta fueron condenados a la deportación y enviados de regreso al África Occidental. Esos exesclavos iniciaron un movimiento de regreso al Golfo de Benín que se prolongó durante todo el siglo XIX.<sup>17</sup> Una vez llegados al África Occidental, se asentaron a lo largo de la costa en Agoué, Ouidah, Porto Novo y Lagos y se

sumaron a los comerciantes de esclavos brasileños y portugueses establecidos en la región desde el siglo XVIII, lo que dio origen a una comunidad afrolusobrasileña que se conoció con el nombre de Aguda.<sup>18</sup>

Si las memorias familiares de los descendientes de comerciantes de esclavos son relativamente claras y bien documentadas, la de los descendientes de esclavos se han visto históricamente signadas por las lagunas y la negación.<sup>19</sup> Ante la ausencia de testigos y la carencia de fuentes y documentos escritos, los descendientes de los esclavos enviados a Brasil han reconstruido la memoria de sus familias no sólo mediante recuentos orales, sino especialmente mediante la recreación de nuevas representaciones del pasado. En el caso específico que se examina en este artículo, esas memorias múltiples tienen como base una multitud de fragmentos derivados de objetos, artefactos, fotografías, ilustraciones de historias de viajeros europeos y música.

La memoria de esos descendientes de africanos esclavizados y enviados a Brasil está históricamente signada por las lagunas, las negaciones y los lapsos de memoria. A inicios de la década de los noventa, cuando surgió en Benín una oleada de recuperación del legado histórico, apoyada sobre todo por la UNESCO y su proyecto La Ruta del Esclavo, lanzado en 1994, la memoria de la esclavitud se convirtió en el centro de un debate público.<sup>20</sup> En ese contexto, algunos actores de la comunidad afrolusobrasileña comenzaron a proclamar su ascendencia esclava en el espacio público. A partir de entonces, ser descendiente de esclavos ya no es vergonzoso, sino, por el contrario, motivo de orgullo.

Al interior de esa comunidad afrolusobrasileña, la identidad se expresa en distintos niveles y aparece de maneras múltiples. En Benín no resulta sencillo establecer una distinción entre el descendiente de un esclavo y el de un comerciante de esclavos. Esa comunidad se asentaba sobre una identidad pública común relacionada fundamentalmente con el pasado brasileño y no con la esclavitud. No obstante, al entrar en contacto individual con los miembros de la comunidad, las diferencias entre los descendientes de los esclavos que regresaron de Brasil y los de los comerciantes de esclavos muy a menudo se subrayan. De hecho, los descendientes de los comerciantes de esclavos no quieren que se les identifique con aquellos cuyos ancestros fueron enviados a las Américas como esclavos. Sin embargo, los descendientes de esclavos relacionan sus memorias con las de las familias de comerciantes de esclavos, al considerar que todos forman parte de la misma comunidad. La razón de esa confusión es que varios descendientes de esclavos se convirtieron en comerciantes de esclavos a su regreso a África.<sup>21</sup> Esa compleja configuración contribuyó a borrar las distinciones entre las condiciones de victimario y víctima.

En el nuevo contexto de promoción de la memoria de la esclavitud que surgió a inicios de los noventa, la declaración de que se desciende de antepasados esclavos puede ser fuente de prestigio político. Los individuos que poseen capital económico y político tienden a reforzar su posición afirmando en el espacio público la condición de víctimas de sus antepasados, en especial en el curso de acontecimientos y actividades conmemorativas excepcionales.

Sin embargo, para los descendientes de esclavos que pertenecen a familias humildes, así como para quienes no participan en la vida política pública, ser descendiente de esclavos no es exactamente algo de lo que se enorgullezcan. Esa dificultad del discurso puede explicarse por la vergüenza que produce el pasado, que a menudo se transforma en olvido.

### El bisnieto de un esclavo

Muchos descendientes de esclavos elaboraron diversas estrategias para superar las lagunas y los agujeros de la memoria, y para eso recrearon, reinventaron y transformaron su pasado con la ayuda del arte, la cultura y el legado recibido. Urbain-Karim Elisio da Silva es una de las personalidades más importantes de la comunidad afrolusobrasileña de Benín. Comenzó su carrera en una imprenta heredada de su padre. Hoy en día es propietario de varias compañías y uno de los hombres más ricos del país. Es una personalidad pública que ha recibido varias distinciones. En 1968, fue candidato a la presidencia del país, es el primer dignatario de la comunidad musulmana de Benín y fue presidente de la Asociación de Brasileños. En fecha más reciente, fue designado cónsul honorario de Brasil en Benín, lo que lo convirtió en el representante de Brasil a los ojos de varias autoridades extranjeras. Silva

*Silva conserva aún el disco Lamento Esclavo.*



les brinda apoyo financiero a distintas actividades de la comunidad afrolusobrasileña, en especial al festival de Nosso Senhor do Bonfim, una hermandad católica traída de Bahía por los exesclavos.

Por el lado paterno, Silva es nieto de Honório A. Geo da Silva (1856-1910), y por el materno, de Ignacio Soulé Paraíso (1852-1939). Silva afirma que el padre, o quizás el abuelo de Honório da Silva era un tratante portugués, y que su abuelo por línea materna era el hijo de un esclavo que regresó de Brasil. Hacia fines de la década de 1980, da Silva comenzó a declarar públicamente su condición de descendiente de un esclavo. En 1999 publicó en su imprenta *Le Code Noir*, es decir el código francés de 1685. En el reverso de portada, le dedica el libro a “los esclavos insurgentes de todo el mundo, y en especial a mi antepasado Bambero Paraíso, autor intelectual de la rebelión de Malé, Brasil, en 1835”.<sup>22</sup>

Según Silva, su bisabuelo Bambero Paraíso era un príncipe del reino de Oyó que fue vendido como esclavo y enviado a Bahía, donde se convirtió en uno de los líderes más importantes del levantamiento de Malé. Sin embargo, la biografía de su antepasado Abubakar Paraíso o “Bambero” Paraíso es polémica, y fue objeto de un debate protagonizado por estudiosos franceses y brasileños.<sup>23</sup> A pesar de las diferentes versiones de la biografía de Bambero, no hay ninguna evidencia de que haya sido uno de los líderes de la rebelión de Malé. La deportación de los libertos africanos y afrobrasileños acusados de haber participado en la rebelión comenzó inmediatamente después de la revuelta, particularmente en los años 1835 y 1836, y no alrededor de 1850, fecha probable de llegada de Paraíso al Golfo de Benín. Excepto la dedicatoria del libro de Silva, no se ha encontrado ninguna evidencia que indique que Bambero participó en la rebelión de Malé.

En noviembre de 1998, Silva inauguró el Musée da Silva des arts et de la culture. En Europa y Norteamérica, la fundación de un museo privado es una manera de inmortalizar la memoria de su creador. Silva ya era percibido como un hombre de negocios moderno, y la creación de un museo que lleva su nombre reforzó su imagen de importante mecenas del arte y la cultura. El museo ocupa un edificio de dos plantas cuya arquitectura es de inspiración afrobrasileña. Durante la visita al museo, los guías explican que Silva vivió durante su infancia en esa casa. En realidad, compró la casa en 1988 y la restauró con posterioridad. El museo incluye un bar-restaurant, un hotel, un auditorio al aire libre, dos grandes salones de conferencias, una biblioteca, un cine, una colección de discos y un cibercafé.

En sus muros, el visitante encuentra una gran cantidad de referencias que evocan las relaciones entre Silva y Brasil, incluidas imágenes de la esclavitud en ese país y de las religiones afrobrasileñas. En el 2006, se añadieron nuevos

elementos a la fachada del museo para atraer la atención de los transeúntes. En la pared exterior del frente del museo, los paseantes pueden leer que “la esclavitud es un crimen de lesa humanidad”. Los cuatro bajorrelieves que decoran la fachada tienen como base las litografías *Feitor corrigent des nègres*, de Jean-Baptiste Debret y *Masque de fer et collier pour punir des esclaves, Brésil, 1817-1818* (Arago 1839), de Jacques Arago. En la fachada se exhiben también los libros publicados por Silva, entre ellos *L’Inoubliable héritage des esclaves noirs*, *Le Code Noir* y un volumen escrito por él y titulado *L’Esclavage et la traite négrière à enseigner aux enfants (dès l’âge de 10 ans): Voici comment les Noirs pourtant originaires d’Afrique se retrouvent dans les Amériques et à travers le monde*.

En la segunda planta, los muebles “afrobrasileños” que se exhiben, destinados a reproducir un interior afrobrasileño, comparten el espacio con muebles y esculturas de madera. A pesar de las buenas condiciones de conservación del inmueble, la mayor parte de las habitaciones de la segunda planta están casi vacías. En ese piso se exhiben copias de periódicos, reseñas y relatos de viajeros franceses que abordan la esclavitud y la vida cotidiana en Brasil, en especial *Deux Années au Brésil* (1862), de François-Auguste Biard y *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil* (1834-1839), de Jean-Baptiste Debret. El visitante también puede ver algunas imágenes de los orishas del candomblé, que comparten una pared con un cartel de Varig que muestra las “bellezas” de Brasil: playas, lugares históricos y una típica mujer brasileña: una trigueña de largo pelo rizado en bikini. Esas imágenes, colocadas unas al lado de las otras, nos muestran que esa visión idealizada y turística de Brasil son una continuidad de las representaciones decimonónicas europeas. Aquí la memoria no sólo reúne fragmentos dispersos, sino que está mediada por la visión francesa de la esclavitud brasileña. Los años de colonización francesa y el hecho de que los miembros de la comunidad afrolusobrasileña ya no hablen portugués explican por qué su visión de la esclavitud en Brasil tiene como base, en buena medida, esos relatos de viajeros franceses.

En el patio del museo el visitante también puede apreciar un gran muro decorado con pinturas murales que representan diferentes celebraciones afrobrasileñas: la celebración nacional de Iemanjá y las festividades de Nosso Senhor do Bonfim. El nuevo anexo del museo sólo tiene una planta dividida en varias habitaciones pequeñas. En una de ellas, el visitante puede ver copias de algunas de las fotos tomadas por Pierre Verger en Bahía y Dahomey y reproducidas en su libro *Flux et reflux*.<sup>24</sup> En ese contexto, la obra de Verger se emplea no sólo como un estudio de las relaciones entre Brasil y el Africa Occidental, sino como un documento que prueba las relaciones entre Brasil y Dahomey. De hecho, otras copias de las mismas fotografías se exhiben en el Museo de Historia de Ouí-

dah, que la exhibición permanente de Verger contribuyó a concebir. Hoy por hoy, las imágenes de Verger se encuentran también en Internet (en especial en el sitio web de la Fundación Pierre Verger: [www.pierreverger.org](http://www.pierreverger.org)), y muchas de ellas se han incluido en exhibiciones en Brasil y Francia. Esas imágenes alimentan el imaginario de los vínculos reales (aunque también imaginados) entre Brasil y Benín, al reforzar la identidad y el capital político de quienes se declaran “brasileños”.

### Despertar la memoria del pasado esclavo

En su juventud, muchos miembros de la comunidad afrobrasileña sabían que algunos elementos los distinguían de las poblaciones nativas. Tenían apellidos portugueses, comían *feijoada* (un plato muy similar al *cassoulet* francés) y *cozido* (un guiso con legumbres y vegetales), celebraban el día de Nosso Senhor de Bonfim y solían casarse con hombres y mujeres de su propia comunidad. A pesar de esas tradiciones compartidas, muchos afrobrasileños no estaban conscientes de que sus antepasados habían sido esclavos. La memoria de un pasado distante y traumático no emerge fácilmente. Quienes vivieron el trauma de la esclavitud ya murieron, y las generaciones más jóvenes no se sienten demasiado afectadas por el sufrimiento de unos antepasados que no conocieron. En el contexto de la trata atlántica, la memoria de los exesclavos tiene cientos de años y se inserta en el marco de un largo desplazamiento marcado por varios niveles de ruptura. No obstante, los acontecimientos traumáticos (la captura, el cautiverio, el desplazamiento, el trabajo forzado, las violaciones y los castigos corporales) eran sólo una dimensión de su experiencia trasatlántica. Los africanos fueron arrancados por la fuerza de sus hogares, separados de sus familias y obligados a abandonar sus idiomas, sus nombres y sus religiones, pero una vez en las Américas, esos hombres y mujeres vivieron nuevas experiencias y construyeron nuevas identidades. Para los que regresaron al Golfo de Benín o para los que permanecieron en Brasil, muchos de los sufrimientos de la esclavitud cayeron en el olvido. Si bien en Brasil los descendientes de esclavos sufrieron una discriminación económica, social y cultural, muchos de los que regresaron a África gozaron de prosperidad económica. De Brasil no sólo trajeron nuevos oficios, sino también nuevos comportamientos, nuevas modas en el vestir y nuevas maneras de decorar sus hogares. Pero esas maneras “occidentalizadas” no siempre fueron recibidas con beneplácito por la población local, que básicamente los consideraba extraños.<sup>25</sup> Al mismo tiempo, a pesar de su posición económica, la esclavitud seguía siendo un gran estigma que ubicaba a esos hombres y mujeres, y a sus descendientes, en una

posición inferior con respecto a ciertos grupos nativos y también a los miembros de su propia comunidad cuyos antepasados eran comerciantes de esclavos. En el curso de las entrevistas que realicé en Benín en el 2005, varios miembros de la comunidad me mencionaron que la palabra “esclavo” era tabú. El pasado traumático interrumpía la transmisión de la memoria entre los descendientes de esclavos. Durante largo tiempo, las familias de descendientes de esclavos trataron de ocultar e incluso de negar su pasado esclavo, como señalara Silva:

... no se quería ni mencionar la palabra esclavo. La palabra esclavo era humillante. Incluso los que tenían apellidos occidentales no querían decir: “mi padre fue un esclavo”. Aquí recibimos esclavos. Como se suele decir, ser esclavo es no ser nada. Es una humillación... En varias familias... en la familia de mi madre, los Paraíso, todos los tíos a los que les hice la pregunta me decían: no, no fuimos esclavos. Porque sus padres, al regresar aquí, participaron en el comercio de esclavos. También tenían esclavos en sus casas...”<sup>26</sup>

Ese silencio sobre el pasado puede estar relacionado con la existencia de un doble tabú en torno a la esclavitud. Una vez asentados en los pueblos del África Occidental, los exesclavos participaron activamente en el comercio de esclavos. Además, Silva explicó que, para evitar el estigma de la esclavitud relacionado con sus apellidos brasileños, varias familias decidieron adoptar nombres nativos: “Hubo quienes incluso se cambiaron el apellido para adoptar apellidos africanos, porque se sentían avergonzados.”<sup>27</sup>

A pesar de la existencia de muchas señales de que Silva era un descendiente de esclavos, el despertar de la memoria de ese pasado traumático no lo provocó un relato familiar ni los libros de historia, sino una canción. En su libro *L'inoubliable héritage des esclaves noirs: la musique afro-américaine*, menciona cómo fue que finalmente tomó conciencia de ser descendiente de un esclavo. En 1947, siendo muy joven, solía escuchar música afrocubana. En una fiesta, cuando él y sus amigos ponían discos en un gramófono, vio un disco titulado *Lamento esclavo – Son rumba*:

A partir de ese momento, acosaron mi espíritu varias ideas sobre ese título: una especie de lamento, de queja, el grito de dolor de un esclavo negro y una gran tristeza me invadieron... Entonces la percepción y el significado de todos esos ritmos y sonidos tropicales que había escuchado durante tantos años se transformaron súbitamente en una conmoción; algo se movió en mi interior, mi cerebro captó algo, como si me hubiera iluminado la importancia de las condiciones de

mi raza, las condiciones de los negros bajo otros cielos. En mi espíritu, todo dejó de tener significado. Profundamente conmocionado, en mi mente surgió una serie de preguntas, pero la más importante era: ¿cómo puede sentir placer el bisnieto de esclavos bailando al compás de la música del lamento de los esclavos? Sus antepasados. En un segundo me convertí en otro muchacho que trataba de entenderlo todo mejor... una emoción fuerte y visible me inquietó.<sup>28</sup>

La canción *Lamento esclavo* que despertó la memoria de Silva, ejecutada por la Rico's Creole Band, fue compuesta por Eliseo Grenet en 1932 y dice: "Esclavo soy, negro nací, negro es mi color y negra es mi suerte, pobre de mí, sufriendo voy, este cruel dolor, hasta la muerte, soy lucumí cautivo, sin la libertad no vivo. Ay mi negra Pancha vamo a bailar, que los congos libres un día serán, que los congos libres serán..."<sup>29</sup> Dada la mención de un cautivo lucumí,<sup>30</sup> la letra no sólo aludía a la esclavitud, sino específicamente al origen yoruba de los ancestros de Silva.

*Las imágenes son de  
"bellezas" brasileñas.  
Musée da Silva des arts et  
de la culture, Porto Novo,  
Benín, 2005.*



Tras ese despertar gracias a la música, Silva comenzó a preguntarles a sus parientes más detalles acerca del pasado de sus antecesores. Pero esa búsqueda no fue fructífera: "ninguna explicación, ninguna compasión vino a consolarme. Sus consideraciones era casi las mismas: ¿Dónde quieres llegar con todo eso?"<sup>31</sup> Poco a poco, pudo relacionar la canción con algunos comentarios que le había oído a uno de sus maestros, quien le informó sobre el comercio de esclavos y la comunidad afrobrasileña que llevaba los apellidos Almeida, Santos, Sacramento, Silva, Paraíso y muchos otros. No sabemos cuánto tiempo le llevó a Silva perdonar a quienes esclavizaron y vendieron a su antepasado, pero lo cierto es que su posición social le permitió transformar la vergüenza en un sentimiento positivo de afirmación de su identidad.

## Conclusiones

La memoria de la esclavitud de los descendientes de esclavos en Benín se caracteriza por las lagunas y la negación. Se puede afirmar que tener un antepasado esclavo es un elemento de orgullo, especialmente para las familias que gozan de prestigio político. Silva logró elaborar un discurso público gracias a la promoción de sus nexos con Brasil, país en el que su antepasado vivió como esclavo en el siglo XIX. Aun cuando Silva enfatiza la necesidad de preservar la memoria de sus antepasados y el legado afrobrasileño, el elemento central de su museo es la preservación de su propia memoria. Con la creación del museo, alcanza una forma de inmortalidad y reconstruye su biografía oficial. Al insistir en que es descendiente de un esclavo y en sus nexos con Brasil, ha abandonado la posición de víctima digna de lástima para ocupar una más positiva, similar a la de su antepasado en el recuento del levantamiento de Malé.

## Notas

\* Este artículo es una versión extensa y más completa de "Remembering and Reconstructing Brazilian Slave Past in Benin," *Africa & Mediterraneo* 67, no. 1 "Africa: turismo e patrimonio," número especial editado por Giovanna Parodi da Passano y Alessandra Brivio, 2009, pp. 29-33.

1 Jacques Le Goff : *Histoire et mémoire*, Gallimard, París, 1988, p. 180.

2 Kerwin Lee Klein: "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations* 69, número especial: "Grounds for Remembering", 2000, pp. 127-150.

3 Pierre Nora : "Entre Mémoire et histoire. La problématique des lieux," en Pierre Nora (ed.): *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, París, 1984, pp. 23-43.

4 François Hartog : *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003, p. 28.

5 Bogumil Jewsiewicki y Ana Lucia Araujo: “Mémoires et débats présents”, en Olivier Petré-Grenouilleau (ed.): *Dictionnaire des esclavages*, Larousse, París, 2010.

6 Charles S. Maier: “A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial”, *History and Memory: Studies in Representation of the Past*, no. 5, 1993, pp. 136-152.

7 Jeffrey Blustein: *The Moral Demands of Memory*, Cambridge University Press, Nueva York, 2008), p. 16.

8 Ver el caso de la familia DeWolf en Thomas Norman DeWolf: *Inheriting the Trade: A Northern Family Confronts its Legacy as the Largest Slave-Trading Dynasty in US History*, Beacon Press, Boston, 2008. Ver también el documental *Traces of the Trade: A Story from the Deep North*, producido por Katrina Browne.

9 Ver Ana Lucia Araujo : “Renouer avec le passé brésilien: la reconstruction du patrimoine post-traumatique chez la famille De Souza au Bénin”, en Bogumil Jewsiewicki y Vincent Auzas (eds.): *Traumatisme collectif pour patrimoine: Regards croisés sur un mouvement transnational*, Presses de l’Université Laval, Québec, 2008, pp. 305-330.

10 Marianne Hirsch: *Family Frames, Photography Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, p. 22.

11 Bogumil Jewsiewicki: “Patrimonialiser les mémoires pour accorder à la souffrance la reconnaissance qu’elle mérite”, en Bogumil Jewsiewicki y Vincent Auzas (eds.): op. cit., p. 7.

12 Jeffrey Blustein: op cit., p. 19.

13 Martin Luther King Jr: “I Have a Dream” discurso, 28 de agosto de 1963, en *The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy*, Yale Law School, Lillian Goldman Law Library: [http://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/mlk01.asp](http://avalon.law.yale.edu/20th_century/mlk01.asp).

14 Ana Lucia Araujo y Francine Saillant: “Zumbi: mort, mémoire et résistance”, *Frontières* no. 19, 1, 2007, p. 38.

15 Sobre la idea de presentización, ver Rudolf Bernet: “Hursserl”, en Simon Critchley y William R. Schroeder (eds.): *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden, 1999, p. 203.

16 Gabrielle M. Spiegel: “Memory and History: Liturgical Time and Historical Time”, *History and Theory* no. 41, 2, mayo del 2002, p. 162.

17 João José Reis: *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

18 Milton Guran: *Agudás: os “Brasileiros” do Benim*, Editora Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1999.

19 Ana Lucia Araujo : “Renouer avec le passé brésilien...”, pp. 305-330.

20 Ver entre otros Nassirou Bako-Arifari: “La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990”, *Journal des Africanistes* no. 70, 2000, pp. 221-231; Ana Lucia Araujo : “Mémoires de l’esclavage et de la traite des esclaves dans l’Atlantique Sud: enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin”, tesis de doctorado, Université Laval y École des Hautes Études en Sciences Sociales, Québec y París, 2007.

21 Manuela Carneiro da Cunha: *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, Brasiliense, São Paulo, 1985, p. 109.

22 Urbain-Karim Elisio da Silva : *Le Code Noir*, Éditions Silva, Porto Novo, 1999.

23 Ver Paul Marty: *Études sur l’Islam au Dahomey*, Éditions Ernest Leroux, París, 1926, pp. 51-52; 89-90; Pierre Verger: *Os Libertos: Sete Caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, Corrupio, Salvador, 1992, p. 34; y Milton Guran y João José Reis: “Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro malê”, *Afro-Asia* no. 28, 2002, pp. 78-80.

24 Pierre Verger: *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle*, Mouton, París, 1969.

25 Ver Milton Guran: op. cit., pp. 8-9.

26 Entrevista de la autora a Urbain-Karim-Elisio da Silva, Porto Novo, 27 de junio del 2005.

27 Id.

28 Urbain-Karim Elisio da Silva: *L’inoubliable héritage des esclaves noirs: la musique afro-américaine*, Éditions Silva, Porto Novo, 2000, pp. 14-16

29 La ejecución de la canción *Lamento Esclavo-Son Rumba*, de Eliseo Grenet estaba a cargo de la Rico’s Creole Band y se puede encontrar en el disco compacto *Out of Cuba: Latin American Music Takes Africa By Storm*, 2005.

30 Lucumí es el gentilicio que se utiliza en Cuba para designar a los grupos hablantes de lenguas yorubas.

31 Entrevista de la autora, op. cit.



Copias de ilustraciones publicadas en crónicas de viajes del siglo XIX. Musée da Silva des arts et de la culture, Porto Novo, Benín, 2005.