

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**CÉLIA REGINA DOS SANTOS**

**ALÉM DA ESCRAVIDÃO E DA LIBERDADE: A ESCRITA DE SI POR  
MAHOMMAH G. BAQUAQUA**

**MARINGÁ  
2020**

**CÉLIA REGINA DOS SANTOS**

**ALÉM DA ESCRAVIDÃO E DA LIBERDADE: A ESCRITA DE SI POR  
MAHOMMAH G. BAQUAQUA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá como requisito para a obtenção do título de Doutora em História.

Área de Concentração: História, Cultura e Narrativas

Orientadora: Profa. Dra. Sandra de Cássia Araújo Pelegrini

MARINGÁ

2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S237a

Santos, Célia Regina dos

Além da escravidão e da liberdade : a escrita de si por Mahommah G. Baquaqua /  
Célia Regina dos Santos. -- Maringá, PR, 2020.  
156 f.color., figs., maps.

Orientadora: Profa. Dra. Sandra de Cássia Araújo Pelegrini.  
Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas,  
Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. Baquaqua, Mahommah Gardo - Autobiografia. 2. Escravo - Resistência - Liberdade.  
3. Baquaqua, Mahommah Gardo - Biografia. 4. Escravidão - Brasil - Século XIX. I.  
Pelegrini, Sandra de Cássia Araújo, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro  
de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-  
Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 920.9

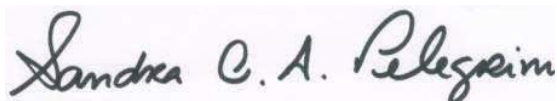
**CÉLIA REGINA DOS SANTOS**

**ALÉM DA ESCRAVIDÃO E DA LIBERDADE: A ESCRITA DE SI POR  
MAHOMMAH G. BAQUAQUA**


Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá como requisito para a obtenção do título de Doutora em História.

Aprovada em 28/09/2020.

**BANCA EXAMINADORA**



Profa. Dra. Sandra de Cássia Araújo Pelegrini (Presidente / Orientadora-PPH)



Assinatura

Prof. Dr. Wilton Carlos Lima da Silva / UNESP-Campus Assis



Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes / PPH-UEM



Profª Dra. Liliam Cristina Marins / DLM-UEM



Assinatura

Prof. Dra. Leonor Dias Paini / DTP-UEM

MARINGÁ

2020

## **DEDICATÓRIA**

À minha segunda mãe Gilda (*in memoriam*)

Apesar da profunda saudade, você estará  
para sempre presente em mim.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora, Profa. Dra. Sandra Pelegrini: todas e quaisquer palavras que eu usar para agradecê-la ainda não poderão expressar com toda a verdade, força e intenção, meu agradecimento pelo seu voto de confiança em mim; por enxergar, acreditar e incentivar meu potencial como pesquisadora. Foi a sua mão que vi quando tudo parecia nebuloso demais. Foram suas as palavras que ouvi quando tudo era só ruído. Não cheguei aqui sozinha e você é certamente muito responsável por eu ter chegado inteira e confiante. Serei eternamente grata!

Ao Programa de Pós-Graduação em História-PPH da Universidade Estadual de Maringá pela oportunidade de aperfeiçoamento acadêmico. Serei sempre grata pelo acolhimento e pelos novos saberes compartilhados pelos professores do programa a quem tive a oportunidade de ouvir.

Aos professores convidados a fazer parte de minha banca de avaliação de doutoramento. Muito grata por terem aceitado o convite para lerem minha tese e contribuírem para o meu crescimento acadêmico.

Ao Departamento de Letras Modernas-DLM pelo apoio incondicional durante meu período de doutoramento. Agradeço ao incentivo e à confiança e por serem a minha âncora nos momentos de crise profissional. Aos colegas que, em algum momento nos últimos anos, me substituíram, me orientaram, ou me mantiveram firme em meus propósitos acadêmicos, meus sinceros agradecimentos. Sou especialmente grata às colegas professoras Sandra Moser, Rosângela Basso e Ana Paula Guedes pelas palavras a meu favor quando necessário e por acreditarem na minha seriedade e comprometimento profissional.

Ao meu marido, Douglas Katuragi, por me fazer me sentir amada e cuidada mesmo estando do outro lado do mundo. Seu amor me conforta, me motiva e fortalece. Sonhamos juntos, mesmo com os pés no chão e o coração nas nuvens. Nossa jornada ainda está por começar, e essa será a melhor parte!

Aos meus irmãos e irmãs: Nina, pelo carinho; Luciana, pelas lições de vida que aprendemos juntas; Walter e Maristela, pelas muitas vezes que me acolheram; Oilson, por me ajudar a lembrar o passado, e Jair, pelas risadas. À minha cunhada Yoshy, por sempre me ouvir quando precisei conversar. Com vocês tenho aprendido

a curar as feridas do passado, a entender a minha identidade, e a querer ser melhor hoje do que fui ontem.

Aos meus sobrinhos Raphael, Júnior, Mariana, Marina, Matheus e Diego, por me fazerem acreditar que há esperança em um futuro melhor. Que vocês continuem sempre sendo jovens divertidos, carinhosos e bondosos.

Às amigas-irmãs Elenir, Genni, Analúcia, Silene, Jaqueline, Soraia, Maria Izabel e Zeli. Me sinto extremamente abençoada por tê-las como amigas. Obrigada por sempre acreditarem em mim, por me incentivarem a continuar firme na minha jornada acadêmica e pessoal e a olhar para além dos momentos críticos. Elenir, as orações via telefone fizeram toda a diferença. São poucas as pessoas que conseguem ouvir e entender. Obrigada por sempre *check on me* e por me ajudar a entender que não ser perfeita também pode ser uma virtude.

Às colegas do Projeto de Pesquisa do Grupo de estudos em multiculturalismo e pós-colonialismo-GEMUP/UEM: Nelci, Alba, Geniane e Érica, pelo apoio, pelas risadas e pela paciência. Tenho muito orgulho de nosso crescimento acadêmico e por fazer parte da troca de conhecimento do grupo. Agradeço imensamente à Érica pela revisão final da tese e pelas palavras de incentivo sinceras.

Aos colegas do Centro de Estudos das Artes e do Patrimônio Cultural-CEAPAC/UEM com quem, de alguma forma, aprendi sobre as variadas formas de se fazer pesquisa.

## **ΕΠÍΓΡΑΦΕ**

*Never give in, never give in, never, never, never, never—in nothing, great or small, large or petty—never give in except to convictions of honor and good sense.*

– Sir Winston Churchill, 1941



## RESUMO

SANTOS, Célia Regina dos. **Além da escravidão e da liberdade: a escrita de si por Mahommah G. Baquaqua**. Maringá, 2020. Defesa de Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, Paraná.

### Resumo:

Uma das formas de percebermos as diferentes conjunturas históricas e culturais de um povo é por meio da análise de narrativas produzidas a partir de experiências pessoais e/ou coletivas. Dentre tais produções podemos citar a modalidade (auto)biográfica, a qual também chamamos de escrita de si, observada em gêneros documentais alternativos como diários, cartas, e testemunhos. Além de apresentarem representações diferentes e múltiplas do passado, nelas, a voz do narrador pode ser documentada a partir daquilo que se guardou na memória, podendo também ser descoberta como forma de resistência, respeitando as questões de rigor e cautela advertidas por Pierre Bourdieu (2002), Aijaz Ahmad (1996), entre outros. Dessa forma, o principal objetivo desta tese volta-se para a análise dos textos produzidos sobre a escravidão no Brasil do século XIX, em diálogo com a *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: um nativo de Zoogoo, no interior da África* (2017), e como a obra se configura em uma forma de resistência aos princípios escravistas. Primeiramente publicada em inglês nos Estados Unidos, em 1854, vários anos após sua captura na África e escravização no Brasil, foi lá onde Baquaqua encontrou a liberdade e a possibilidade de narrar a sua trajetória. Propomos a análise de seu texto pelo viés das teorias biográficas e da sensibilidade do olhar do narrador, a qual possibilitará entender a expressão de sua subjetividade e o desenvolvimento de sua identidade de resistência. Sendo o Brasil um país multicultural, deveríamos poder esperar uma gama rica de relatos dessas vidas dos séculos passados. No entanto, a realidade mostra o oposto. O silêncio dos escravizados e libertos na historiografia brasileira fragiliza a compreensão da realidade da escravidão bem como da subjetividade dos escravizados. Em outras palavras, debilita a memória nacional sobre um período histórico tão sofrido e caro a todos nós. Por isso a importância de observarmos como o corpus selecionado nesta pesquisa se desenvolve e se configura como forma de questionamento aos discursos que silenciaram a história da jornada dos milhões de africanos feitos escravos no continente americano.

Palavras-chave: (Auto)biografia; escrita de si; escravidão; resistência.

## ABSTRACT

SANTOS, Célia Regina dos. **Beyond slavery and freedom: Mahommah G. Baquaqua's self writing.** Maringá, 2020. Defesa de Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, Paraná.

### ABSTRACT:

One of the ways of perceiving the different historical and cultural situation of a people is through the analysis of narratives produced from personal and/or collective experiences. Among such production, we can mention the (auto)biographical modality, also known as "writing of the self" and which can be found in alternative documentary genres such as diaries, letters, and testimonials. In addition to presenting different and multiple representations of the past, through them, the narrator's voice can be documented and based on what was kept in the memory, or regarded as a form of resistance, respecting the issue of scientific rigor as warned by Pierre Bourdieu (2002), Aijaz Ahmad (1996), among others. Thus, the main objective of this thesis is to analyze the texts produced about the experience of slavery in the XIX century, in Brazil, vis-à-vis the *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: a native of Zoogoo, in the interior of Africa* (2017). This narrative was first published in the United States in 1854, several years after Baquaqua's abduction in Africa and enslavement in Brazil. From here, he set sail to the United States where he found freedom and the possibility to narrate his trajectory. We propose the analysis of his text through the perspective of biographical theories and the sensitivity of the narrator's experiences, which will enable us to understand the expression of his subjectivity and the development of his resistant identity. As Brazil is a multicultural country, we should be able to expect a rich range of accounts of these lives from past centuries. However, reality proves the opposite. The silence of enslaved and freed slaves in Brazilian historiography weakens the comprehension of the reality of slavery as well as the subjectivity of the enslaved. In other words, it limits the national memory of a historical period that is so painful and important to all of us. That is the importance of observing how the corpus selected in this research develops and can be configured as a way of dismantling the discourses that silenced the history of the journey of millions of Africans made slaves.

Keywords: (Auto)biography; writing of the self; slavery; resistance.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

**Figura 1:** Contracapa da biografia de Baquaqua de 1854.

**Figura 2:** Capa com o número de catalogação da biografia de Baquaqua supostamente cadastrado pela Biblioteca Pública de Detroit.

**Figura 3:** Capa da Biografia de Baquaqua da Editora Uirapuru (2017).

**Figura 4:** Cópia da capa da primeira publicação da biografia de Baquaqua (1854).

**Figura 5:** A trajetória de Baquaqua.

**Figura 6:** Comerciantes de escravos árabes e seus cativos (circa 1866).

**Figura 7:** Mapa e recorte ilustrativos da rota percorrida por Baquaqua desde seu sequestro em Djougou até o Porto em Uidá.

**Figura 8:** Mapa de Benin na atualidade (*Encyclopedia Britannica*, 1998).

**Figura 9:** Pintura "Slave Ship Taking on Enslaved Africans, West Africa, Early Nineteenth Century" (circa 1830).

**Figura 10:** Representação de um navio negreiro na exposição do Museu-Afro Brasil.

**Figura 11:** Reverendo William L. Judd com Baquaqua "transculturado" (circa 1850).

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. A ESCRITA DE VIDA E A BIOGRAFIA DE MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA.....	27
2.1 A narrativa biográfica: conceitos e abordagens.....	40
2.2 A autobiografia e a escrita de si como relato pessoal.....	48
3. BAQUAQUA E A ESCRAVIDÃO: DA ÁFRICA ÀS AMÉRICAS.....	65
3.1 Vislumbres de um navio negreiro: parte de uma construção da memória identitária afro-brasileira.....	88
3.2 Repensando a escravidão no Brasil: a voz dos silenciados.....	95
4. A NARRATIVA DO “EU” COMO FORMA DE RESISTÊNCIA.....	101
4.1 A construção identitária de Mahommah G. Baquaqua.....	106
4.2 As armadilhas do hibridismo cultural: a resistência e a escrita de si.....	119
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
6. FONTES.....	142
7. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	143
8. ANEXO A.....	156

## 1. INTRODUÇÃO

*O mundo percorrido pelo sujeito é diferente, é um mundo mudado, pois a simples peregrinação do sujeito pelo mundo modificou o próprio mundo, nele deixou as suas marcas.<sup>1</sup>*

-- Karel Kosik, 1969.

Em seu texto *Border Crossings (Cruzando Fronteiras, 2005)*, o pedagogo Henry O. Giroux declara que quando diferentes conjunturas históricas apresentam novos problemas, também oportunizam novos discursos e definem novos projetos. Uma das formas de percebermos as diferentes conjunturas históricas e culturais de um povo é por meio da análise de narrativas produzidas a partir de experiências pessoais e/ou coletivas.

Dentre essas produções narrativas, citamos a modalidade (auto)biográfica, a qual também reconhecemos como *escrita de si* ou texto autorreferencial, podendo ser investigada por intermédio de gêneros narrativos alternativos como diários, cartas, relatos pessoais ou testemunhos e autobiografias. Além de se constituírem como representações documentais múltiplas de eventos do passado, nelas, a voz do narrador pode ser documentada a partir daquilo que se guardou na memória, podendo também ser investigada como forma de resistência, respeitando as questões de rigor advertidas pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, em “A ilusão biográfica” (2002).

Sendo o Brasil um país multicultural, chama-nos a atenção o longo período que levamos até nos voltarmos para os relatos das chamadas “minorias” étnicas, sociais e culturais, como fontes históricas, principalmente aquelas resultantes do período da escravidão. Considerando tamanha diversidade envolvida somente nesse segmento de nossa cultura, deveríamos poder contar com uma gama rica e volumosa de relatos dessas vidas de séculos passados. No entanto, a realidade mostra o oposto. O silêncio de escravizados e libertos na historiografia brasileira, por exemplo, foi muitas vezes mantido ou filtrado por aqueles interessados em preservar

---

<sup>1</sup> *Dialética do concreto*, 1969, p. 166.

o escravismo ou, por vezes, representado indiretamente em fontes escritas e iconográficas produzidas pelo olhar de observadores estrangeiros; ou ainda, percebido quase que estatisticamente nos arquivos policiais e médicos, nos testamentos ou recortes de jornais. Apesar de seu inegável valor histórico, essas fontes muitas vezes se mostram impessoais e limitadas no que tange o reconhecimento da subjetividade dos escravizados pois, afinal, são narrados nesse tipo de literatura, não são narradores de sua própria história. Conseqüentemente, de nosso local de fala argumentamos que tal silenciamento resulta não somente na invisibilidade dos afrodescendentes desse país e de sua importante contribuição para a construção de nossa identidade nacional, como também questiona a celebração da sociedade brasileira como multicultural.

Assim, a pesquisa e análise de textos que possibilitem a compreensão de como as narrativas referentes às experiências vivenciadas por indivíduos marginalizados podem oferecer pistas e evidências acerca de sua construção histórico-identitária tornam-se pertinentes e necessárias. Certamente, pertinentes não somente para os grupos de indivíduos representados por essas narrativas, mas para as nações cujas populações sobreviveram a tais jornadas históricas. Por isso, a importância de observarmos como essas narrativas se desenvolvem e se configuram como resistência ou vislumbres de libertação da opressão. À vista disso, destaca-se a importância do papel do historiador.

Ao constatarmos que no âmbito nacional eram raras, senão inexistentes, as narrativas pessoais sobre a experiência real da escravidão na primeira metade do século XIX para cotejarmos com o texto de Baquaqua, a princípio me lancei a ler sobre a vida de Luiz Gama (1830-1882): filho de pai branco e mãe negra livre, o qual também nasceu livre mas foi feito escravo aos dez anos de idade. Gama, no entanto, conseguiu fugir aos dezessete anos e provar sua identidade como brasileiro nascido livre. Sua mãe, Luiza Mahin, participou de rebeliões célebres como a Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador, em 1835, antes mesmo da chegada de Baquaqua ao Brasil, na década estimada de 1840, período em que Luiz Gama provavelmente experimentava o início de suas agruras frente ao escravismo. Contudo, Gama tomou seu próprio caminho ao tornar-se advogado e jornalista e lutar pela abolição da escravidão. Sua vida, enfim, não nos pareceu menos importante, mas com poucas experiências similares para dialogar com a obra de Baquaqua como objetivávamos.

Também “flertamos” por algum tempo com o testemunho do Senhor Mariano Pereira dos Santos, coletado em entrevista cedida por ele aos pesquisadores de história oral, membros do Grupo de Estudos sobre a História Social da Escravidão, do curso de Pós-graduação de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1982. Essa entrevista e outros relatos sobre a escravidão encontram-se reunidos no livro *Depoimentos de Escravos Brasileiros*, publicado por Mário Maestri Filho, em 1988.<sup>2</sup> No entanto, nem todas as informações são claras nesse depoimento, pois como explica Maestri (1988, p. 21), apesar de pretenderem “a partir dessa entrevista introdutória, efetuar, no mínimo, uma outra, a fim de precisar o relato e corrigir possíveis distorções”, o Sr. Mariano faleceu dois meses depois no Hospital Ernesto Gaerner, em Curitiba, no Paraná. Observamos que o relato oral do Sr. Mariano quebra a ilusão de que nos alerta Pierre Bordieu (2002), em relação a esperarmos da biografia uma narrativa coerente construída sobre uma sequência significativa de acontecimentos. Vemos isso no fato de não saber-se ao certo qual a região de localização da fazenda na qual o Sr. Mariano fora escravo, nem mesmo sua idade, devido à imprecisão de uma memória não acostumada à marcação de tempo.<sup>3</sup> Apesar de ser um ponto positivo a ser investigado, a contextualização histórica da vida do Sr. Mariano tomava rumos muito diferentes daqueles que queríamos analisar a partir da biografia de Baquaqua.

Dessa forma, o objetivo geral dessa tese centra-se na análise das memórias da experiência da escravidão vivenciada por Mahommah Gardo Baquaqua, a priori tomadas como fonte e objeto de reflexão sobre a ambiência histórica e debate sobre os processos de escravização dos povos africanos descritos em fontes historiográficas vigentes. Discorreremos sobre esses aspectos nas Seções 2 e 3. A partir disso, objetivamos pontuar no desenvolvimento de nosso debate, na Seção 4, se o fato de Baquaqua ter alcançado a liberdade poderia se configurar como alguma

---

<sup>2</sup> *Depoimentos de Escravos Brasileiros* (1988) foi compilado por Mário Maestri como resultado da coleta de três depoimentos e um interrogatório de ex-escravizados centenários de partes diferentes do Brasil. Nosso recorte trata da entrevista que o Sr. Mariano concedeu ao acadêmico Fernando de Mello, a qual foi publicada na *Revista História em Cadernos* do Mestrado em História da UFRJ, no ano seguinte, em 1983.

<sup>3</sup> Somos informados ao longo do texto, anacronicamente, que ele nasceu e cresceu escravo em algum lugar no norte do Paraná, “na divisão com o estado de São Paulo”, e que após a declaração de abolição, sua família se assentou “num bando numa fazenda do estado do Paraná, na divisão com o estado de São Paulo, pra cima do Cerro Azul” (MAESTRI, 1988, p. 26). Desenvolvemos uma pesquisa sobre esse relato de vida em “Vozes do passado: narrativas de escravidão e liberdade no Brasil do século XIX” (SANTOS e PELEGRINI, 2017).

forma de agência ou resultar em resistência à autoridade impregnada tanto no discurso colonizador quanto no processo de escravizar o outro fisicamente. Em outras palavras, o objetivo específico dessa tese é apresentar uma discussão que nos leve a entender como a (auto)biografia de Baquaqua pode ser interpretada como uma forma de resistência à opressão, tirania e injustiça resultantes não somente no período em que viveu mas além dele.

Com esse pensamento em mente, nosso encontro em 2015 com a biografia do africano Baquaqua, publicada em 1854, porém pouco conhecida até recentemente, motivou a realização da presente pesquisa. Apesar do texto ter sido publicado em inglês, nos Estados Unidos, país onde o jovem Baquaqua tornou-se liberto da escravização que vivenciou por dois anos no Brasil, o desafio de trabalhar com uma narrativa tão pessoal, sobre um assunto tão carregado de significados, mas que nos possibilitasse compreender “as sensibilidades de um outro tempo e de um outro no tempo, fazendo o passado existir no presente”, nas palavras de Pesavento (2005, p. 1), nos pareceu exequível, além de muito instigante.

Dada a importância de tal obra, é intrigante pensar que tenha demorado mais de um século para ser “descoberta” por pesquisadores brasileiros. A primeira publicação da biografia de Baquaqua em português resultou de um projeto de pesquisa e tradução iniciado em meados de 1970 pelo historiador e pesquisador Peter L. Eisenberg, da Universidade de Campinas. A historiadora Silvia Hunold Lara publicou uma tradução parcial do texto de Baquaqua, na primeira *Revista Brasileira de História*, em 1988, após assumir o projeto interrompido pelo falecimento, naquele mesmo ano, do professor Eisenberg.<sup>4</sup> Em sua apresentação, a pesquisadora defende que a biografia de Baquaqua é realmente “[um] documento raro, especialmente se pensarmos na escassez de testemunhos escravos diretos sobre a escravidão no Brasil” (1988, p. 269).

Peter começou a traduzir o texto, mas não pôde terminar o trabalho. Publico, então, uma parte deste relato (justamente aquela que se refere ao Brasil), não só como uma homenagem a um amigo e colega de ofício que já se foi, mas especialmente porque testemunhei sua sensibilidade como historiador e profissional e seu

---

<sup>4</sup> Cf. LARA, Silvia Hunold. Apresentação. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. *Revista Brasileira de História*. Escravidão, ANPUH, Marco Zero, Março/Agosto, 1988, volume 08, n. 16, p. 269. Disponível em: [http://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID\\_REVISTA\\_BRASILEIRA=25](http://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=25).



desejo de ver divulgado um documento tão importante quanto este. (1988, p. 269).

Outro registro não menos importante da obra em português está intitulado *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro* (1997)<sup>5</sup> tendo sido traduzido pelo Brazilianista Robert Krueger, com publicação única e esgotada. Usando material coletado ao longo de 30 anos de pesquisa sobre a escravidão nas Américas ao lado da historiadora e também esposa, Alida Bakusis, Robert Krueger adaptou essas histórias narradas em primeira pessoa para o teatro. Em 2003, o University of Northern Iowa Interpreters Theater, em Cedar Falls, Iowa, apresentou a peça *Voices for Freedom: The Brazilian Slave Stories* (*Vozes da Liberdade: Estórias de escravizados brasileiros*, em tradução livre), com a performance dos próprios alunos da universidade supra citada e alguns convidados.

Assim, logo percebemos que a falta de fontes documentais disponíveis sobre a vida de Baquaqua seria um aspecto difícil de ser resolvido, visto que sua biografia é inconclusiva sobre os eventos finais da vida desse sujeito. Somamos a isso, o fato de que a produção de (auto)biografias escritas por escravizados brasileiros é quase inexistente, portanto, teríamos pouco material em português para dialogar com nossa fonte primária. Assim, logo no início da pesquisa soubemos que essa seria uma tarefa em constante desenvolvimento, principalmente por haver em curso um grupo de historiadores pesquisando fatos que poderiam mudar a trajetória de nossa pesquisa, visto que, a qualquer momento, poderíamos ter novas informações a adicionar em nossa análise.

Outrossim, seguindo as observações de Michel de Certeau (2008, p. 81), quando diz que todo trabalho histórico “começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira”, a presente pesquisa se iniciou em 2015 com a leitura e análise da obra *Biography of Mahommah G. Baquaqua: A native of Zoogoo, in the interior of Africa* (1854)<sup>6</sup>, seguida da leitura da primeira tradução completa da biografia de Baquaqua para a

---

<sup>5</sup> Baquaqua, Mahommah Gardo. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro* (Trad. de Robert Krueger). Brasília: Edições Humanidades, 1997.

<sup>6</sup> Essa cópia se apresenta em forma de brochura, contendo em sua última página a informação de que, baseado em leis estadunidenses, impressões nesse formato não precisam necessariamente ser feitas por uma editora (Consumer Product Safety Improvement Act of 2008 Compliance-CPSIA). Assim, pela etiqueta de rastreamento do livro descobrimos que ele foi impresso em Lavergne, no Tennessee, em 09/12/2015, mesmo ano em que nossa pesquisa teve início.

língua portuguesa, sob o título *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: um nativo de Zoogoo, no interior da África*, publicada pela Editora Uirapuru, em 2017 e, finalmente, pela leitura complementar do livro *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America* (2009)<sup>7</sup>, editado por Robin Law e Paul Lovejoy.

Essa última obra, dedicada pelos editores ao povo de Djougou, região africana de onde Baquaqua foi sequestrado antes de ser trazido ao Brasil, constituiu-se por uma compilação de mapas, cartas e informações históricas sobre a jornada de Baquaqua desde a África até o continente americano, além da biografia de Baquaqua com anotações e ilustrações organizadas pelos editores.<sup>8</sup> Apesar de termos tido acesso ao livro de Law e Lovejoy somente em 2018, algumas hipóteses que já tínhamos foram corroboradas por seu conteúdo, entre elas, da dificuldade em categorizar a narrativa de Baquaqua como biografia ou autobiografia, por isso nosso uso de parênteses para nos referirmos ao duplo sentido do conceito de (auto)biografia que atribuímos à obra.

Enfatizamos que os desafios no âmbito da “operação histórica” – novamente tomando emprestado os estudos de Michel de Certeau (2008), em relação à narrativa de Baquaqua, podem ser diversos. Não somente quanto às armadilhas inerentes à compreensão das narrativas contidas em relatos autobiográficos de personagens escravizados há mais de cento e cinquenta anos, mas por estarem baseadas em suportes orais transcritos para a linguagem escrita por outrem, de outra cultura, de outra etnia, com outra religião e forma linguística de se comunicar.

Essa assertiva resulta do fato da narrativa de Baquaqua ter sido escrita pelo irlandês Thomas Moore, provavelmente baseada em conversas entre eles. No entanto, ao ponderarmos sobre as questões de cunho teórico para a análise desse material de cunho pessoal, observamos que os elementos narrativos do texto de Baquaqua oferecem uma rica perspectiva sobre o que significa escrever e falar de si

---

<sup>7</sup> Sem tradução para a língua portuguesa até o momento.

<sup>8</sup> A tradução da obra para a língua portuguesa publicada pela Editora Uirapuru também é uma edição anotada e ilustrada, basicamente usando a pesquisa do que consideramos ser o primeiro artigo de Paul Lovejoy sobre Baquaqua em português, a saber, “Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas” (2002), o qual também usaremos para análise nessa pesquisa. A edição em português também traz a sua contribuição ao referenciar as passagens bíblicas implícitas na narrativa de ambos, Thomas Moore e Baquaqua, e comentar sobre alguns de seus aspectos linguísticos.

mesmo dentro de contextos culturais e sociais tão díspares como os que encontrou nas Américas. Assim, na presente Seção 1 começamos abrindo espaço para estabelecer um diálogo efetivo entre a História e outras áreas do conhecimento científico como a sociologia para entendermos a construção de sua identidade ao longo da narrativa, bem como com a literatura e até mesmo a linguística.<sup>9</sup> Consideramos que tais diálogos devem propiciar trocas e debates produtivos nas linhas de pesquisas que aqui buscamos integrar, a saber, os Estudos Culturais e os Estudos Pós-colonialistas.

Sem dúvida, o trato do universo conceitual e metodológico da pesquisa histórica figura como um universo a ser explorado, compreendido e aplicado nessa investigação ora em desenvolvimento. Isso ocorre principalmente por observarmos que os modos contemporâneos de leitura da escrita de si se tornaram inseparáveis da problemática da constituição do sujeito pós-moderno. Assim, mais um desafio ao analisar a obra de um personagem que vivenciou a crueldade e as injustiças da escravidão do século XIX.

Entretanto, esse é só o começo. Afinal, como enfatiza Ohara (2013, p. 199), “o historiador não pode parar aí: após a separação dos materiais é preciso investigá-los, questioná-los, problematizá-los”. Para tanto, buscamos nas proposições de Dosse (2015), Arfuch (2010) e Schmidt (2012) auxílio para pensar sobre os aspectos que envolveram o desenvolvimento e a valorização das biografias e das autobiografias, bem como as discussões teóricas e metodológicas que embasaram as definições da “escrita de si” em autores como Angela de Castro Gomes (2004) e Giovanni Levi (2002). Todavia, nossa hipótese inicial baseia-se na ideia de que, em primeira instância e a despeito das rotulações, objetivamos compreender “o sentido geral da narrativa escrita” e abordar tanto a “história de uma vida em particular”, quanto a sua representatividade na dimensão coletiva (SCHMIDT, 2012, p. 187).

Isso posto, consideramos relevantes alguns apontamentos iniciais sobre os estudos biográficos desenvolvidos na pesquisa histórica, que serão aprofundados ao longo da investigação da Seção 2. Observamos nas pesquisas acadêmicas brasileiras, principalmente a partir de 1970, quando os pesquisadores se abriram a

---

<sup>9</sup> Afinal, nossa trajetória acadêmica passa pela graduação em Letras: Português e Inglês, pela Faculdade de Ciências e Letras de Campo Mourão- FECILCAM-PR, por um Mestrado em Língua e Literatura de Língua Inglesa, pela UFSC-Universidade Federal de Santa Catarina e, nesse momento, como doutoranda em História (PPH), pela Universidade Estadual de Maringá-UEM.

novas possibilidades mediadas por investigações que priorizaram o material de cunho pessoal como fonte histórica. A escrita de si passou a ser mais recorrente na historiografia, em particular, a partir da mudança do foco nos grandes homens da história para as narrativas do cotidiano de pessoas comuns. A valorização das "pequenas" histórias foi encorajada e até fomentada pelas metodologias pautadas pelos postulados da Micro-História e da História Oral.

Por conseguinte, o reconhecimento das singularidades e das subjetividades de sujeitos narradores e narrados impulsionaram as pesquisas na esfera da biografia, na qual a "escrita de si" se firmou e abriu caminho para analisarmos as histórias contadas em primeira pessoa. Estas, por sua vez, deixaram um singular legado sobre o que aconteceu durante o período da escravidão, pois nos ajudam a entender a dinâmica do processo escravizador, os discursos que subjazem a tessitura das justificativas do homem europeu para explicar à medida que se torna colonizador. Além disso, propiciaram a observância dos eventos e dos jogos de poder sob a ótica do escravizado.

Apesar de algumas suspeições emergentes sobre a narrativa biográfica a partir da metade do século XIX, vários pesquisadores a reconhecem na atualidade como um significativo gênero da narrativa histórica, capaz de propiciar inúmeras possibilidades de pesquisa. Giovanni Levi (2002), por exemplo, estudou os usos e objetivos da biografia entre os séculos XVIII e XX, relacionando narrativa e gênero biográfico, e ainda, algumas motivações para a retomada recente das trajetórias individuais. Entre elas salientou o interesse na análise das experiências de indivíduos imersos em determinados contextos, suas "fraquezas" e "transgressões", práticas e condutas; além da necessidade da comprovação e conseqüente legitimação das hipóteses científicas no que concerne a imposição de leis e "regras sociais" (LEVI, 2002, p. 167-168). Quanto a isso, a narrativa de Baquaqua corrobora ao mostrá-lo sensibilizado em suas próprias limitações ou o que passará a ver como "pecado" após a sua conversão ao cristianismo. Talvez por isso, esse tipo de literatura tem gerado tanto interesse comercial, visto que suscita grande curiosidade do público leitor.

Parece-nos plausível que a renovação da narrativa histórica seja fruto das novas fontes e que a descoberta de documentos inovadores viabiliza outras percepções do cotidiano de personagens ou de pessoas comuns que vivem em

sociedade ou são marginalizadas desse convívio. Portanto, as interpretações e descrições relativas às trajetórias individuais enfrentam o desafio de superar as construções discursivas lineares e cronológicas que se limitam a apresentar os indivíduos ou atores históricos como seres coerentes e permanentemente estáveis. Existem incongruências que devem ser problematizadas e não silenciadas, talvez, seja este o maior dos desafios a ser enfrentado na pesquisa sobre a vida de Baquaqua.

Por essa via, entendemos, como Levi (2002), que as abordagens dessa natureza primavam pela interpretação das dimensões pública dos personagens biografados, e não pelo enfoque da sua dimensão privada. O surgimento de novos paradigmas no século XX, em amplos espectros da produção científica também influenciou a eclosão de novas abordagens na História. Por certo, no cerne de tantos questionamentos, as narrativas biográficas tornaram-se alvos de indagações, seus objetos e objetivos passaram por revisões, pela inclusão de novas hipóteses e propostas de procedimentos metodológicos. Cumpre-nos assinalar que os pesquisadores que transitam nesse campo passaram a se ocupar mais das perspectivas de análise de sua(s) identidade(s), suas sensibilidades e contradições. Na contracorrente das versões anteriores, ao invés de simplesmente analisarem o indivíduo no contexto no qual estava inserido, buscaram compreendê-lo a partir de seus sentidos de pertencimento, de suas redes de relações culturais, socioeconômicas, nas suas articulações com grupos e sociabilidades. No entanto, enquanto essa emergência da subjetividade pode ser recebida como mais uma preocupação para o historiador, Pesavento (2005, p. 2) nos encoraja a pensar que o fato de afirmar que

é a partir da experiência histórica pessoal que se resgatam emoções, sentimentos, ideias, temores ou desejos, [...] não implica abandonar a perspectiva de que esta tradução sensível da realidade seja historicizada e socializada para os homens de uma determinada época. Os homens aprendem a sentir e pensar, ou seja, a traduzir o mundo em razões e sentimentos.

Essa nova proposta de leituras do passado estimulou a problematização das “histórias de vida” e requisitou repensar o enfoque para abordar tal forma de narrar. Com o objetivo de historiar o gênero que aborda as trajetórias individuais, Vavy Borges (2008) retoma os postulados do crítico e teórico francês Phillippe Lejeune

(2008), no momento em que este divide biografia em três categorias: na primeira, a “narrativa pura” é edificada sem que o narrador tenha conhecido o seu objeto e cuja intenção é garantir-lhe a existência por meio de uma narrativa fundamentada em documentos e testemunhos; na segunda, o “testemunho com pretensão de biografia”, parte da ideia de que o personagem biografado foi conhecido pelo narrador; de um testemunho que pode vir a ser utilizado na redação de uma futura biografia, apoiada no agrupamento dos documentos possuídos ou reunidos pelo biógrafo. A terceira e última classificação, definida como “testemunho puro”, diz respeito aos textos redigidos pelos parentes, companheiros, amigos do personagem e que conviveram com ele (LEJEUNE apud BORGES, 2008, p, 213-214).

Esta última classificação parece confirmar que, sob a ótica de Levi (2002, 178-179), torna-se imperioso, antes de partirmos para a redação de uma biografia, “problematizarmos”, investigarmos e “interpretarmos” os sentidos de pertença desse indivíduo focado. E mais, evidencia que abordagens desse tipo incentivaram os historiadores a buscarem técnicas consideradas mais dinâmicas e a utilizarem “narrativas mais disciplinadas”. Para o historiador italiano Giovanni Levi, os tipos de biografia apresentados servem como novos caminhos a serem trilhados pelos que procuram utilizar as narrativas individuais como instrumento do conhecimento histórico em substituição à tradicional biografia linear e factual.

Expostas essas preliminares, reconhecemos que ainda há muito a ser discutido acerca das temáticas e das questões metodológicas imbricadas nas definições de (auto)biografia e “escritas de si”, ao enfoque do debate historiográfico relativo a escravidão, tomado aqui a partir das repercussões da adoção de sistemas de trabalho e/ou regimes socioeconômicos nos quais alguns homens são submetidos aos desejos de outros e tomados como mercadorias ou propriedades privadas. Como enfatiza Mattoso (2016), a tais pessoas foi negado qualquer tipo de direito e individualidade, pois poderiam ser comercializadas, alugadas ou vendidas, até mesmo hipotecadas ou confiscadas, emprestadas ou cedidas temporariamente. Não lhes era permitido possuir bens materiais, tampouco contestar judicialmente os abusos físicos e punições. Assim, na Seção 3 desenvolvemos argumentos sobre a contextualização da biografia de Baquaqua, sua perspectiva sobre a escravidão, bem como seu esforço para alcançar alguma forma de libertação.

Embora não seja nosso objetivo revisitar a historiografia que se ocupa da problemática da escravidão, não podemos nos furtar de alguns apontamentos sobre as tendências historiográficas que envolvem sua abordagem, em especial daquelas que propuseram reviravoltas nas abordagens do tema, tanto por meio da utilização de um corpus documental diferenciado, quanto de perspectivas inovadoras, desenvolvidas ao longo de décadas de estudo e investigação concluídas no século XX e nos anos iniciais do XXI. Nesta seção focamos na narrativa de Baquaqua frente a tirania do escravismo e como as características das narrativas de escravos estadunidenses, chamadas de *slave narratives*, influenciam o seu texto.

É certo que, apesar da ampla produção sobre a escravidão no Brasil, entre os pesquisadores das Ciências Humanas, sobretudo, entre os historiadores, sociólogos, literatos e antropólogos que se dedicaram aos estudos das manifestações econômicas, sociais e culturais dos escravizados no século XX, trouxeram à tona distintos olhares sobre essa temática. Na atualidade, por exemplo, questiona-se até as nuances da conotação que implica a imputação dos conceitos de “escravos” e “escravizados”, uma vez que este último, sob o ponto de vista das últimas tendências de análise, estaria conferindo a tais indivíduos a sua “verdadeira” condição de existência. Nessa linha interpretativa, buscamos compreender como se deram os processos, as relações e os deslocamentos entre as culturas. Com esse propósito objetivamos quais os conceitos que melhor se adequam ao desenvolvimento dessa pesquisa, tais como: cultura, hibridismo, identidade, entre outros.

Também não podemos ignorar que ao longo do século XX, os pesquisadores passaram a considerar vários tipos de fontes, deixaram de se debruçar apenas sobre documentos oficiais e textuais, passando a analisar textos, outrora considerados deveras “subjetivos” do ponto de vista positivista, produzidos por e sobre a escravidão e o escravizado em forma de (auto)biografias, cartas e memórias, bem como relatos orais resultantes da coleta de material através de entrevistas propiciando a coleta de relatos sobre a escravidão por alguns escravizados libertos ainda vivos na época e contribuindo para o robustecimento da história oral brasileira e da modalidade chamada escrita de si. Ao demarcarmos importantes aspectos históricos sobre a escravidão no Brasil por intermédio da perspectiva relativizada das narrativas pessoais de ex-escravizados, pretendemos observar os fatos

históricos não de forma estática, dicotômica ou hierárquica, mas atentarmos para a riqueza de seus detalhes, diferenças e multiplicidades.

Antes, porém, consideramos crucial reconhecer que apesar das biografias de personalidades importantes para uma cidade ou região terem sido privilegiadas em parte significativa dos acervos dos museus, no Brasil, a criação de museus biográficos dedicados a monumentalização de um indivíduo ou de grupos de pessoas se constituem como símbolos emblemáticos das histórias nacionais, de etnias, grupos e minorias. Sem dúvida, a maioria dos museus biográficos possui coleções alicerçadas na ideia de promover a preservação das memórias de indivíduos, cujas trajetórias de vida contribuíram ou contribuem não somente para fortalecer as acepções do patrimônio histórico regional ou nacional que corroboram na construção de determinadas memórias identitárias. Na mesma direção da discussão de museus como local de memórias, Le Goff (1976), Pierre Nora (1993) e Michel Foucault (2013), nos desafiam a desenvolver abordagens inovadoras, por meio de novos objetos e problemas. Logo, entendemos que talvez a percepção de diferentes conjunturas históricas e experiências culturais possam ser viabilizadas por meio do registro de outras sensibilidades e das vivências pessoais e/ou coletivas de um ou mais indivíduos ou sujeitos históricos.

Dessa forma, na Seção 4, propomos uma leitura da biografia de Baquaqua vis-à-vis as teorias sobre identidade social e cultural de sujeitos marginalizados bem como das questões de resistência e agencia advindas da teoria do hibridismo cultural, como proposto pelo teórico crítico Homi Bhaba (1994). A visão que propicia essa leitura é caracterizada como crítica ao discurso colonizador e eurocêntrico, responsável por criar a imagem do escravizado como alienado e por tentar silenciar a sua voz. Usaremos os debates de Stuart Hall (2003) e Manuel Castells (2018) sobre como as identidades são construídas em relações de poder. Neste âmbito, analisamos como a narrativa de Baquaqua pode contribuir para uma forma de desconstrução, usando o conceito de Jacques Derrida, e de questionamento dos postulados essencialistas presentes tanto no discurso como nas práticas da colonização em relação ao corpo, à mente e até mesmo a espiritualidade do escravizado. Aqui discutimos como o discurso pós-colonial também usa estratégias e técnicas discursivas que possibilitam a construção de um novo texto, uma nova narrativa escrita pelo colonizado cuja finalidade seja a de desestabilizar a versão



imperialista sobre o encontro colonial como autoridade única. O ato de questionar, dismantlar e desconstruir o texto colonial, encorajado pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais, tem como objetivo construir uma nova visão dos povos marginalizados pelo processo de colonização. Portanto, este novo texto é um desafio contra conceitos ocidentais sobre a universalidade, a autoridade escravista e a divisão maniqueísta, responsáveis em muitos aspectos pelo sucesso da condição colonial vivida pelos africanos.

De uma forma ampla, nossas indagações e hipóteses dialogam com as questões pertinentes as de Avelar e Schmidt em *Gráfia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica* (2018), no qual os historiadores e biógrafos questionam:

Abordar uma vida, em seus contornos, contradições e dilemas, demanda uma escrita que seja capaz de percorrer toda a existência do personagem, desde o seu nascimento? Refinando a pergunta, talvez de modo já impertinente, poderíamos indagar se este percurso cronológico, de ambição totalizante, poderia, de fato, nos conduzir a uma compreensão global da vida do biografado? Poderíamos pensar em formas narrativas situadas em fragmentos, descontinuidades e representações dos nossos personagens? A biografia de um indivíduo poderia ser melhor compreendida se entrelaçada a de outro? Não se pretende apresentar respostas conclusivas a essas questões, mas assinalar a existência de experiências de escrita que tencionam as formas consagradas de narração biográfica. (AVELAR e SCHMIDT, 2018, p. 12)

Para fins de conhecimento sobre a organização da Biografia de Baquaqua, apontamos que nos capítulos I ao VI, Thomas Moore apresenta aspectos da África aos leitores, como lembrados por Baquaqua e como parte das características das *slaves narratives* estadunidenses. Visto que Moore parece autorizar que Baquaqua narre a sua própria história em primeira pessoa somente a partir do Capítulo VII, nossa primeira impressão da relação de Moore com Baquaqua é de que o tradutor e compilador, como nós leitores, somos conquistados pela honestidade e sensibilidade com que Baquaqua relata sua vida. No entanto, tal asserção será desenvolvida ao longo de nossa análise. Para entendermos melhor a compilação da tradução da *Biografia*, baseado no sumário exposto na contracapa da primeira edição da narrativa (Fig. 1), seu sumário está assim organizado:

Capítulo I – A biografia de Mahommah Gardo Baquaqua e outras coisas; Capítulo II – O sistema político na África; Capítulo III –

Apresentação: Condição social e econômica do país; Capítulo IV – Agricultura, artes e outras coisas; Capítulo V – Educação, costumes e outras coisas; Capítulo VI – Casamentos, cerimônias e outras coisas; e Capítulo VII – Início da vida de Mahommah e outras coisas. (2017, p. 3).

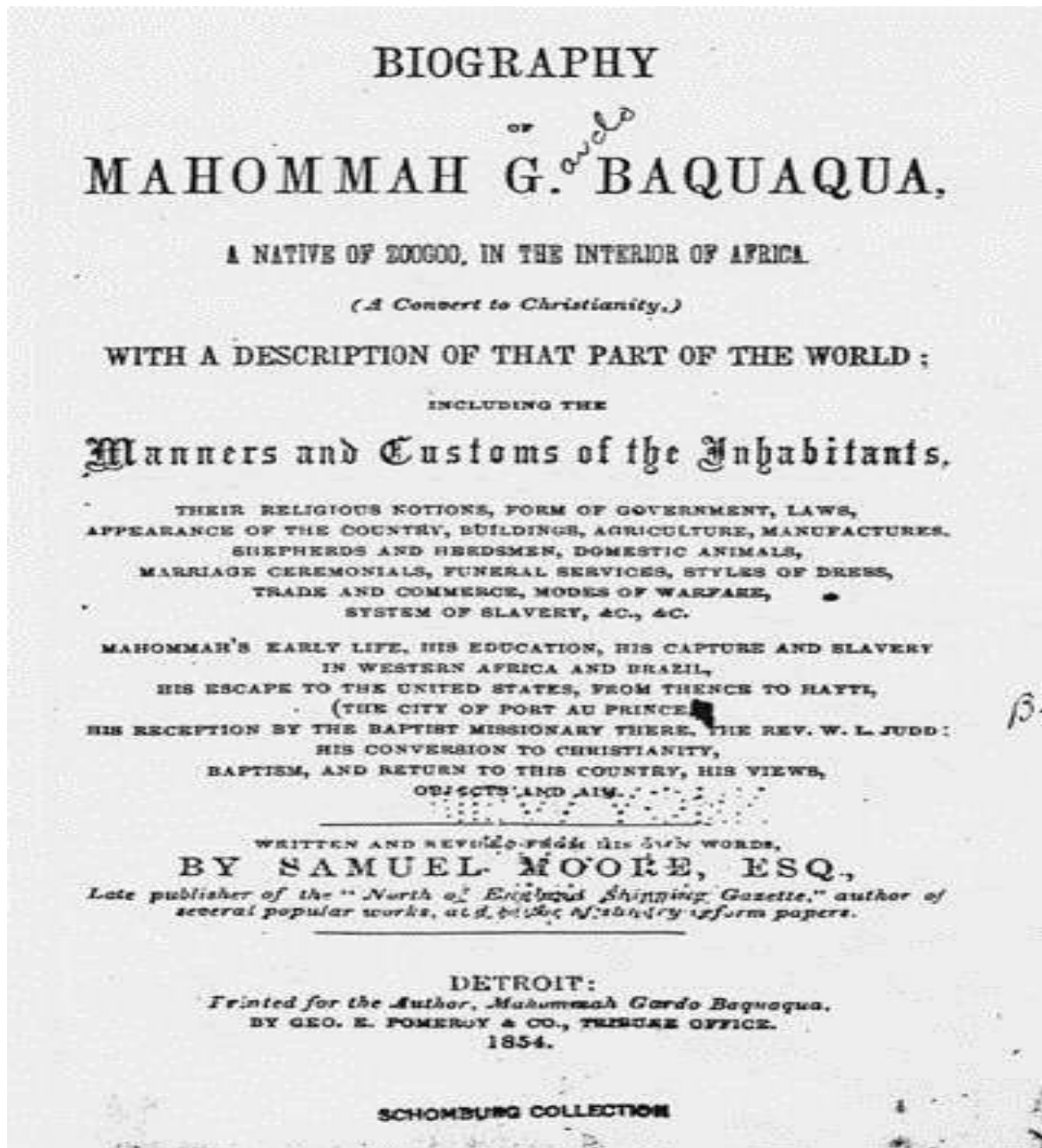
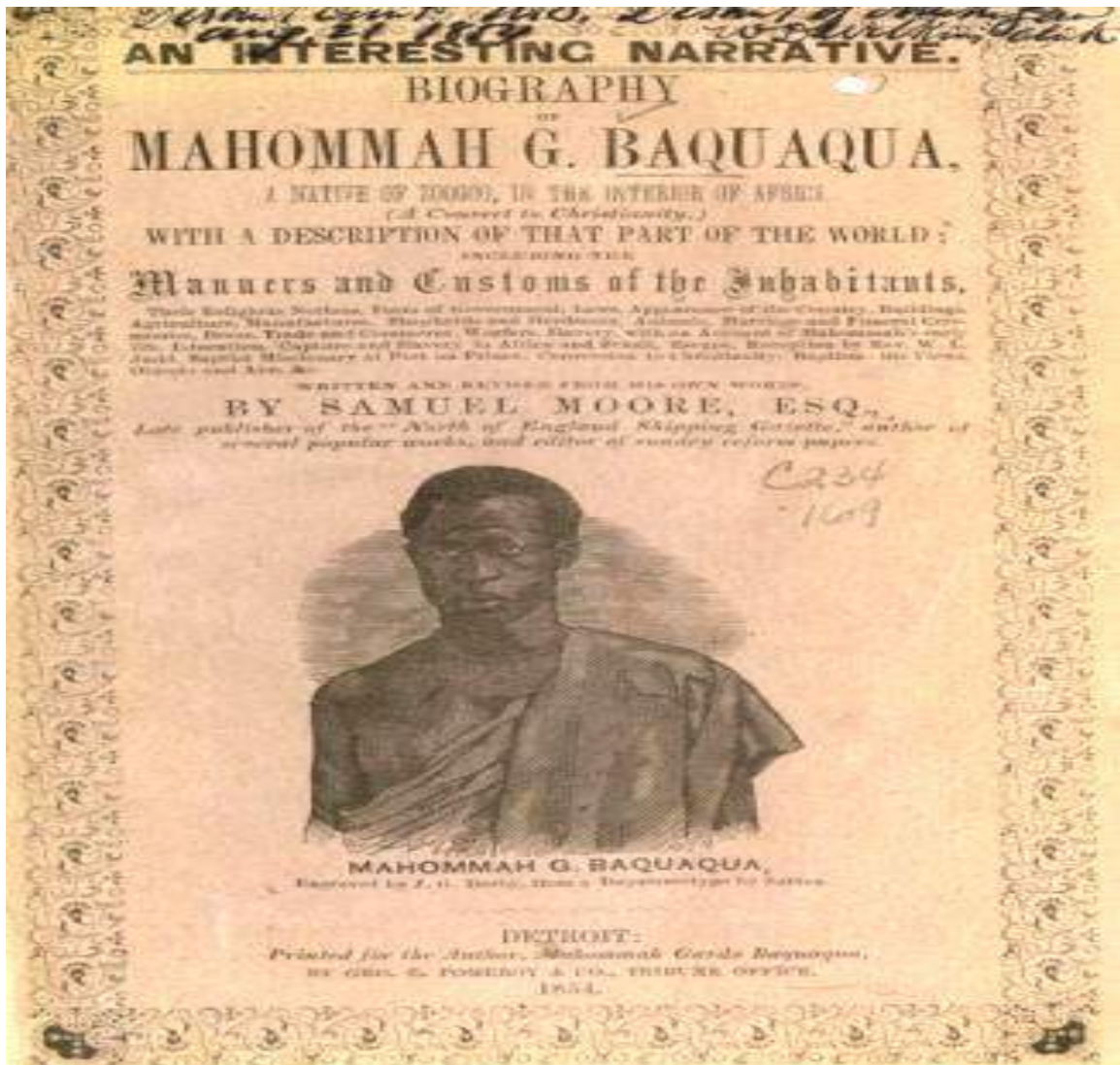


Fig. 1 – Contracapa da biografia de Baquaqua de 1854.

Para finalizar, observamos que em uma nota de rodapé do livro de Law e Lovejoy (2009), os historiadores creditam a descoberta de uma cópia original da biografia de Baquaqua preservada no acervo da Biblioteca Pública de Detroit à

pesquisadora brasileira Silvia Hunold Lara (Fig. 2). Considerando que Lara publicou uma parte da tradução de Baquaqua em 1988, como mencionamos, e que Law e Lovejoy fizeram a primeira publicação de *The Biography* em 2001, concluímos que essa colaboração pode ter ocorrido exatamente quando os estudos históricos voltavam a reconhecer a importância do gênero biográfico no fim do século XX.



**Fig. 2 - Capa com o número de catalogação da biografia de Baquaqua supostamente cadastrado pela Biblioteca Pública de Detroit.**

Devido ao nosso interesse em entender a categoria da classificação sob a qual a biografia de Baquaqua fora catalogada em Detroit, Michigan-EUA, enviamos uma mensagem eletrônica à Biblioteca Pública de Detroit questionando sobre o que poderiam nos informar em relação ao número de chamada C234.169, o qual vemos

nessa foto de uma capa da primeira edição da biografia de Baquaqua (Fig. 2), como também registrado em foto similar no livro de Law e Lovejoy (2009, p. 89). A resposta, vinda de um funcionário da Divisão Bibliográfica da Biblioteca Pública de Detroit, o especialista Roger Morton, diz o seguinte:

Isso é interessante, visto que a Coleção Histórica Burton, da Biblioteca Pública de Detroit tem uma cópia do livro em seu cofre sob o número de chamada 326.92 M89bM (classificado sob o título “escravidão”). O sujeito do livro foi um escravo que escapou do cativo brasileiro. Os funcionários da seção Burton consultaram seus arquivos de cartões e o catálogo online, e não acharam nenhuma referência do número de chamada C234.169. O “C” que precede o número provavelmente indica que o livro esteve inicialmente alocado no prédio antigo da sede do governo do estado há muitos anos atrás. O número de chamada 234.169 faz parte do Sistema de Classificação Decimal Dewey que denota uma conversão religiosa, ou mais especificamente, “Salvação e Graça”. O sujeito desse livro se converteu do Islamismo ao Cristianismo. Esse título poderia ter sido facilmente classificado como uma *biografia*, uma *narrativa de escravos* ou um relato de *conversão religiosa*. Não há regras restritas quanto a isso e, quando esse livro foi originalmente catalogado, havia menos regras de catalogação do que existe hoje. (Tradução da autora, *grifo nosso*).<sup>10</sup>

Apesar de contradizer a informação dada pelos historiadores Law e Lovejoy, mencionados acima, visto o número de chamada C234.169 ilustrado na Figura 2 acima não ser o mesmo da cópia da biografia que se encontra em poder da Biblioteca Pública de Detroit, concluímos que o fato de terem uma cópia da *Biography of Mahommah G. Baquaqua*, de 1854, em sua coleção, possivelmente de livros raros, valida a importância de nossa proposta de pesquisa. Afinal, conscientemente ou não, tal período histórico se encontra inscrito de maneira indelével em nossa memória e poder debatê-lo através de um documento histórico como o de Mahommah Baquaqua é certamente uma forma de privilégio.

---

<sup>10</sup> O texto original em inglês se encontra no Anexo A.

## 2. A ESCRITA DE VIDA E A BIOGRAFIA DE MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA

*Contamos histórias porque afinal de contas  
as vidas humanas precisam  
e merecem ser contadas.  
-- Paul Ricoeur, Tempo e Narrativa*

Apesar de hoje haver centenas de textos sobre a escravidão africana nas Américas, sabemos que muitas outras histórias deixaram de ser contadas. Sabemos também que muitos relatos se perderam e outros foram até mesmo destruídos. No entanto, apesar desse volumoso material à disposição do pesquisador e do leitor contemporâneos, pois o tema interessa desde o leitor comum aos pesquisadores de áreas diversas das ciências, ainda são muito poucos os textos onde a voz direta de escravizados pode ser ouvida. A razão dessa falta de produção documental em primeira pessoa deve-se tanto ao sistema educacional escravista dos séculos XVIII e XIX, quanto ao que percebemos como um interesse tardio, porém não menos importante, de pesquisas realizadas nos campos da antropologia, sociologia, e programas de história cultural. Pesquisas essas que propiciaram recuperar muitas histórias de vida, aqui no Brasil entre os anos de 1970 a 1990, as quais poderiam ter sido facilmente perdidas e silenciadas para sempre.<sup>11</sup>

Quanto ao primeiro argumento posto acima, no Período Colonial brasileiro (1530-1822), a educação jesuítica, com a Companhia de Jesus, foi o principal instrumento de "civilidade" e doutrinação, tanto de brancos, como de índios e negros—à esses, no entanto, o objetivo era "educar" por meio do controle e da disciplinarização nas atividades do trabalho escravo. Até meados do século XVIII, o

---

<sup>11</sup> Entre obras nessa linha de pesquisa, podemos citar e sugerir a leitura desde narrativas como o livro de entrevistas de Mário Maestri, *Depoimentos de Escravos Brasileiros* (1988), ao artigo de Robert Krueger, "Milhões de vozes, umas páginas preciosas: as narrativas dos escravos brasileiros" (1990), até as entrevistas feitas entre 1994 e 1995, parte do projeto "Memória, Escravidão e Cidadania", desenvolvido pelo Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), sob a direção geral das historiadoras Hebe Mattos e Martha Abreu e hoje disponíveis no site <http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/>. Note-se que a metodologia usada na coleta desses relatos foi realizada principalmente através de entrevistas com a gravação das narrativas e transcrita posteriormente. Visto que nesse período havia poucos ex-escravizados ainda vivos, a maioria dos objetos da pesquisa são filhos, netos e bisnetos daqueles que viveram a escravidão e passaram suas memórias oralmente aos seus descendentes.

ensino elementar, introduzido pelos jesuítas, ao qual os escravos e índios poderiam ter acesso, tornou-se uma forma de instrumento para a difusão da fé católica entre os senhores de engenho e colonos, entre negros escravos e índios. Já o Período Imperial (1822-1889) inicia a criação da escolaridade formal e gratuita para, supostamente, acolher os brancos pobres, os indígenas e negros libertos e escravos fora da escola. No entanto, a Primeira Constituição de 1824 oficializa a proibição da instrução aos escravizados.

Outras leis foram criadas ao longo do Brasil Imperial para excluir os escravos ou descendentes destes dos bancos escolares. Por exemplo, a Reforma de Couto Ferraz, através do Decreto nº 1.331 de fevereiro de 1854, não permitia aos escravos o acesso às escolas públicas, a não ser que houvesse professores com disponibilidade e boa vontade para ensiná-los. Já o Decreto nº 7.031 de setembro de 1878, diz que negros poderiam frequentar a escola no período noturno, somente se seus senhores o permitissem.

Assim foram se traçando obstáculos e dificuldades para o acesso de negros livres ou libertos à educação. No entanto, precisamos ressaltar que grupos de pesquisa da historiografia afro-brasileira enfatizam que mais do que apresentar uma história de negros iletrados e inferiores intelectualmente, não podemos deixar de enfatizar o esforço e empenho de homens e mulheres negros para vencer as barreiras e dificuldades para o seu acesso à escolaridade formal. Como afirma Jeruse Romão (2005, p. 17),

A escola como um não lugar para os negros constituiu-se pela invisibilidade, pelo esquecimento. E também pelas políticas de negação do reconhecimento direito às diferenças (sic). A história da educação do negro traz para o nosso convívio determinações históricas de exclusão. Mas, também, traz possibilidades pelas identidades que revela, pelas formas de resistência cultural, pela tradição da história resguardada pelas práticas educativas populares, pelos valores ancestrais perpetuados pela memória dos mais velhos.

Certamente isso explica o grande interesse na narrativa dos eventos da vida de Mahommah Gardo Baquaqua, originalmente escrita em inglês e publicada em vinte e um de agosto de 1854 como *Biography of Mahommah G. Baquaqua: a native*

*of Zoogoo, in the interior of Africa*<sup>12</sup>, visto ser uma das raras narrativas em primeira pessoa que nos restaram como documento pessoal de quem efetivamente vivenciou esse período iníquo da historiografia brasileira. Tal interesse se deve não somente por validar muitos fatos históricos pesquisados e apresentados como formadores de conhecimento sobre a escravidão africana, mas também por agregar conhecimento sobre as práticas escravistas no Brasil oitocentista ao revelar como esse indivíduo escravizado buscou sobreviver e/ou resistir a elas.

Porém, uma das pesquisas mais completas sobre a biografia até o momento, respeitando as lacunas e questionamentos que ainda são levantados em relação aos eventos narrados sobre a vida de Baquaqua, é o livro editado pelos historiadores Paul E. Lovejoy (Universidade de York, Toronto, Canadá) e Robin Law (Universidade de Stirling, Escócia), estudiosos da história da África que, em 2001, encamparam a ideia de revisitar o texto de Baquaqua publicando *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*<sup>13</sup>. Essa republicação da biografia de Baquaqua vem acompanhada de anotações e comentários, figuras, mapas, documentos de arquivos da Associação da Igreja Batista e correspondências resultantes dessas pesquisas,<sup>14</sup> bem como material coletado através de entrevistas e viagens à África realizadas pelos editores.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Leitores em língua inglesa podem acessar o texto diretamente no sítio do projeto **Documenting the American South**, patrocinado pela Universidade da Carolina do Norte, nos Estados Unidos. Disponível em <https://docsouth.unc.edu/neh/baquaqua/menu.html>.

<sup>13</sup> Tradução livre: “A Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: sua passagem da escravidão à liberdade na África e América”. Livro ainda sem tradução oficial para a língua portuguesa. Doravante *The Biography* (2009).

<sup>14</sup> Com a pesquisa historiográfica e de campo de Law e Lovejoy, a qual faz parte da edição em inglês de *The Biography* (2009), podemos acrescentar a esses gêneros, as correspondências escritas por e sobre Baquaqua coletadas pelos historiadores de fontes diversas como revistas, periódicos e arquivos escritos por membros das igrejas Batista e Missionária. São estas o *Christian Contributor and Free Missionary*, *The American Baptist*, os arquivos da *American Missionary Society Archives*, arquivos pessoais como o de *Gerrit Smith Collection* (Universidade de Syracuse, Nova Iorque), e do Centro de Pesquisa Amistad (Universidade Tulane, Luisiana), cartas escritas entre 1848 e 1854. Objetivamos colocar a biografia de Baquaqua em comunicação com o que Arfuch (2010, p. 20) vê como um “diálogo com maneiras outras de narrar”, quando possível e pertinente. Fazem parte do acervo coletado por Law e Lovejoy quatorze cartas escritas por Baquaqua para colaboradores e amigos que fez após sua conversão ao cristianismo no Haiti, no Apêndice 3 do livro, entre outras correspondências referentes a ele escritas por membros da Missão Batista.

<sup>15</sup> Essa biografia teve uma segunda e terceira edições em 2007 e 2009, respectivamente. A publicação usada nesta pesquisa é a de 2009.



Ainda no âmbito da língua inglesa, Law e Lovejoy mostram que no século XIX a primeira referência encontrada sobre a obra original de Baquaqua é uma resenha crítica publicada no periódico *The American Baptist* no mesmo ano da publicação da biografia, especificamente, em dois de novembro de 1854. A resenha apresentada no Anexo 5 do livro de Law e Lovejoy é bastante lacônica. Nela, o editor do periódico, o qual os autores apontam como “provavelmente” Warham Walker, resume a trajetória de Baquaqua em um parágrafo concluindo com sua conversão ao cristianismo e seu desejo de “levar o evangelho ao seu povo”<sup>16</sup> na África. Os pesquisadores também coletaram registros anteriores e posteriores à publicação da biografia encontrados nos arquivos da Associação Missionária Americana, em forma de atas e cartas que mencionam visitas de Baquaqua às comunidades das Igrejas Batista, nas quais sua narrativa de luta pela emancipação parece ter gerado grande impacto na época (LAW e LOVEJOY, 2009, p. 6-7).

Notamos que a história de Baquaqua também é mencionada em duas obras de Allan Austin nas décadas de 1980 e 1990 cujo título principal em ambas é *African Muslims in Antebellum America*. Escrevendo mais de uma década após essas publicações, Law e Lovejoy corroboram e também corrigem algumas das asserções feitas por Austin, tais como o local de origem de Baquaqua, o qual discutiremos abaixo. A contribuição dos pesquisadores Law e Lovejoy no reconhecimento da biografia de Baquaqua pode ser vista em algumas resenhas biográficas e referências de texto contemporâneas na revista *Hispanic American Historical Review*. Em uma delas, Matthew Pursell conclui que em seu livro os editores Law e Lovejoy “estabelecem tanto o papel de autoria de Baquaqua quanto o valor etnográfico da biografia”<sup>17</sup>. De uma certa forma, Robin Law e Paul Lovejoy escrevem uma “nova biografia” de Baquaqua ao nos oferecer informações que preenchem muitas das lacunas presentes na narrativa original de 1854 bem como os silêncios sobre a individualidade de Baquaqua.

Já no Brasil, a mídia escrita nacional só veio a dar mais atenção à história de Baquaqua entre 2014 e 2015 através da divulgação do projeto de tradução de sua biografia liderado pelos historiadores Paul Lovejoy e Bruno Vêras de Moraes e Silva,

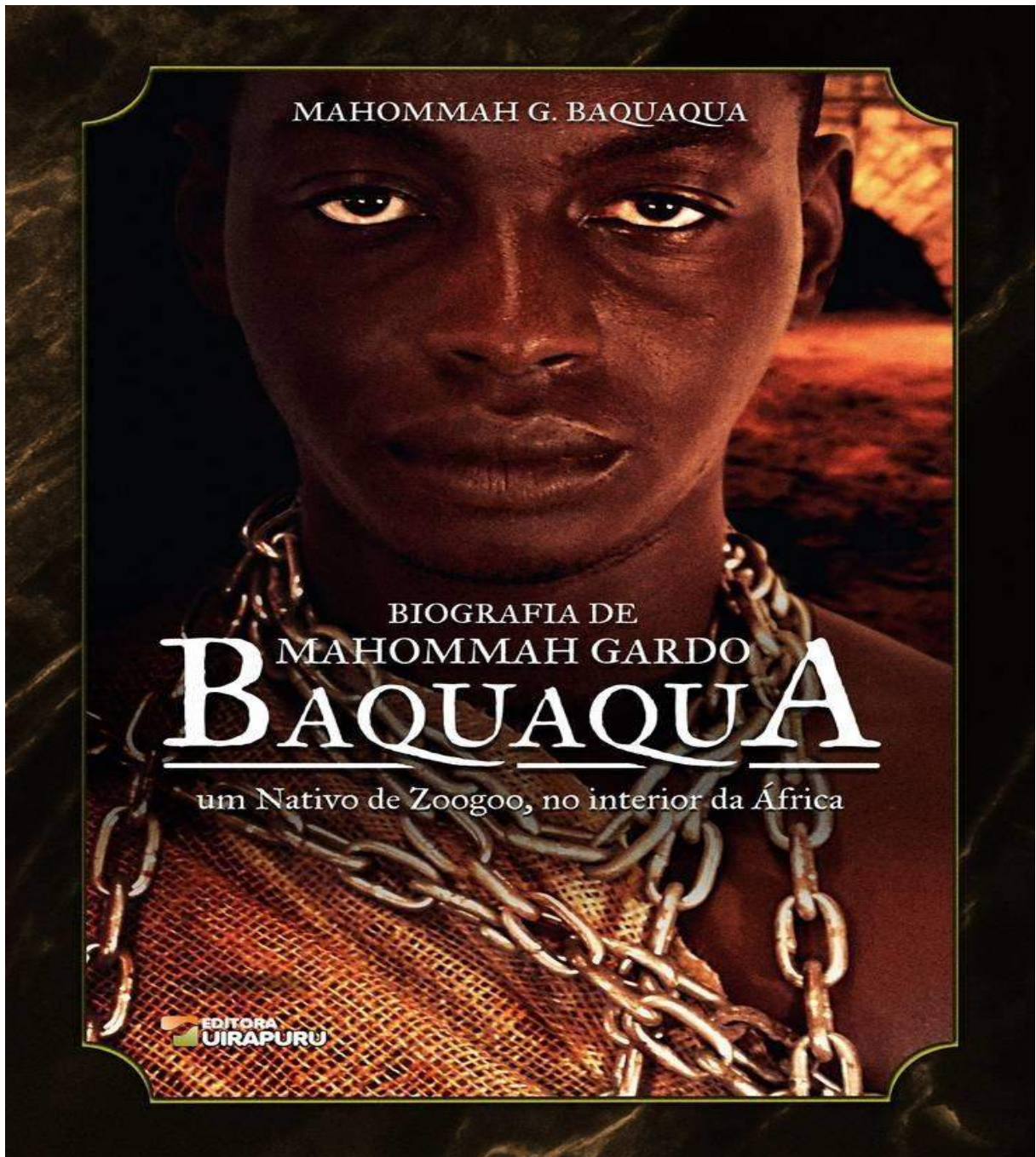
---

<sup>16</sup> Traduzido pela pesquisadora de: “[T]o aid in giving the gospel to his countrymen” (LAW, LOVEJOY, 2009, p. 258).

<sup>17</sup> Em tradução livre da autora do seu original: “Law and Lovejoy thus establish the authorial role of Baquaqua and the ethnographic value of the *Biography*” (PURSELL, 2003, p. 578).



com apoio do Ministério da Cultura e do governo do Canadá. No entanto, a Editora Uirapuru adiantou-se a esse projeto de tradução e lançou, em 2017, o livro *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: um nativo de Zoogoo, no interior da África*<sup>18</sup> (Fig. 3), traduzido por Lucciani M. Furtado—texto que usaremos paralelamente ao original em inglês.



*Fig. 3 – Capa da Biografia de Baquaqua da Editora Uirapuru (2017).*

<sup>18</sup> Doravante citada como *Biografia* (2017).

Ressaltamos que, apesar de todas as produções escritas apresentadas acima, a obra de Baquaqua é ainda pouco conhecida no Brasil. No entanto, em nossa pesquisa descobrimos que o nome de Mahommah Baquaqua já é bastante conhecido nas escolas da Bahia e de Pernambuco. Desde a sinalização da existência e importância do texto pelo trabalho da pesquisadora Silvia Hunold Lara, na década de 1980, e incentivadas pela introdução dos estudos africanos nos Parâmetros Curriculares Nacionais, pela Lei 10639/2003, muitas escolas do nordeste passaram a conhecer o Projeto Baquaqua, localizado no sítio eletrônico [www.baquaqua.com.br](http://www.baquaqua.com.br), e mantido por vários pesquisadores nacionais e internacionais que objetivam divulgar a história de Baquaqua, além de informar e debater assuntos relacionados à história africana com professores e estudantes do Ensino Básico. Em 2011, uma parceria entre o Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e a Rede de Educadores em História (REDHIS) daquele estado ofertou o I Curso de Aperfeiçoamento em História do Coletivo REDHIS. A introdução da biografia de Mahommah Baquaqua, apresentada em uma das disciplinas, impactou e motivou os participantes a produzirem o documentário **Baquaqua: Comum e Extraordinário** (2012) como instrumento didático para o ensino de história na educação básica.<sup>19</sup>

Além disso, há duas outras produções culturais recentes que levam o nome de Baquaqua ao grande público. A primeira, o grupo Cia dos Palcos, que montou e estreou em 2016 a peça teatral **“Baquaqua–Documento Dramático Extraordinário”**, baseada na compilação do livro de Law e Lovejoy e, acreditamos, no excerto em português de Silvia Lara e, por fim, da tradução da Editora Uirapuru. O grupo tem feito várias apresentações em São Paulo desde a sua estreia, com grande aceitação do público brasileiro. Outra produção vem da escola de samba virtual Recanto do Beija-flor que apresentou, em 2018, o enredo **“Baquaqua: Visões da Liberdade”**. Na página da escola vemos que “preza pelo resgate da brasilidade, da cultura e da história em seus enredos.” Na página do Carnaval Virtual, a sinopse do enredo conta a história da vida de Baquaqua e apresenta como sua fonte a versão em inglês da biografia. Apresentado como “herói” e “iluminado”, no roteiro do

---

<sup>19</sup> O documentário de 33 minutos e dividido em Partes 1 e 2 pode ser encontrado nos sítios do [www.youtube.com](http://www.youtube.com) ou do Projeto Baquaqua, mencionado acima, bem como em vários blogs online sobre estudos afro-brasileiros.

desfile seus organizadores ainda apontam para a falta de divulgação da narrativa de Baquaqua declarando:

É uma triste surpresa que a vida de Baquaqua, tão relevante em um período tão sombrio da nossa História, seja totalmente desconhecida pelos brasileiros. A escola toda teve muito prazer em estudar e resgatar esse relato, e sente-se honrada em mostrar e cantar esse grito de liberdade.<sup>20</sup>

Após essa longa, porém necessária, digressão, voltamo-nos a uma discussão mais pontual do texto biográfico a fim de observar como Baquaqua narra a sua trajetória desde a infância na África Ocidental, de onde é capturado na adolescência, vendido e trasladado à força para o Brasil. Se tal evento não fosse suficiente para marcar intensamente uma vida, sua narrativa ainda revela a sua libertação por abolicionistas em solo estadunidense alguns anos depois da chegada ao Brasil. Além das lacunas entre o período de cativo no Brasil e da libertação nos Estados Unidos nessa narrativa oitocentista, buscamos entender a construção de sua subjetividade através da escolha dos eventos narrados bem como do filtro narrativo de seu biógrafo, o abolicionista Samuel Moore. Discutiremos também se a intencionalidade e mediação narrativas permanecem ao longo do texto bem como nas cartas escritas por Baquaqua.

No entanto, observamos que é por meio do estilo de uma *escrita de si* que Baquaqua nos conta de seu sequestro em sua terra natal e seu desembarque no Brasil, em 1845, onde se torna escravo de um padeiro de Olinda, no estado de Pernambuco. Nessa narrativa nos deparamos com as amarguras do “ser escravo” em terras brasileiras, de seu desejo de vingança e sua tentativa frustrada de suicídio. Detectamos como seu ato compele seu senhor a vendê-lo para um comerciante de escravos que o leva para o Rio de Janeiro e o revende ao capitão de um navio chamado *Lembrança*. Também como, após várias viagens ao longo do litoral brasileiro trabalhando como mordomo nesse navio, Baquaqua acompanha seu senhor à entrega de um carregamento de café para os Estados Unidos, em 1847, e consegue fugir tão logo chega ao porto em Nova York. Acompanhamos sua angústia ao ser preso e condenado a retornar ao Brasil com seu “proprietário”, e o relato

---

<sup>20</sup> Disponível em <http://www.carnavirtual.com.br/site/desfiles/desfiles-grupo-especial-carnaval-2018/08-gresv-recanto-do-beija-flor-carnaval-2018/>.

sobre seu “resgate milagroso” da prisão por abolicionistas que o encorajam a sair dos Estados Unidos rumo ao Haiti ou Inglaterra.

Apesar de escolher o Haiti como local de nova moradia, por acreditar que se sentiria mais à vontade entre pessoas iguais a ele, Baquaqua não fala a língua local, o *creole*, e por não conseguir se comunicar, passa fome nas ruas até ser acolhido pelo pastor William Judd e sua esposa Nancy Judd, da Missão Batista Livre em Porto Príncipe. Desse acolhimento sucederá a conversão de Baquaqua ao cristianismo<sup>21</sup> e, após dois anos no Haiti, o seu retorno aos Estados Unidos para estudar no Central College (1850-1853), em McGrawville, no estado de Nova Iorque. Nessa faculdade cristã da Associação Batista, a qual não existe mais, Baquaqua estuda a Bíblia se preparando para uma possível carreira dentro do pastorado Batista.

Enfatizando sempre o seu desejo de voltar para sua família na África, Baquaqua pode ter visto no ministério missionário Batista uma oportunidade de retorno. Encorajado a arrecadar dinheiro para publicar a sua história, ele encontra ajuda concreta no Canadá com o ministro Unitarista e abolicionista irlandês Samuel Downing Moore, o qual se tornará seu “tradutor” e biógrafo<sup>22</sup>. Assim, no ano de 1854, Baquaqua retorna aos Estados Unidos novamente e publica sua história em forma de livreto<sup>23</sup>, na George E. Pomeroy, em Detroit, Michigan. Notemos que a obra foi publicada em inglês, pelo próprio Baquaqua (Fig. 4), durante a campanha abolicionista nos Estados Unidos, na metade do século XIX, uma década antes do início da Guerra Civil americana (1861-1865).

---

<sup>21</sup> Baseado nas cartas escritas pelo casal de missionários no Haiti, os Judd, supomos que a conversão de Baquaqua ao cristianismo tenha ocorrido no ano de 1848. Paul Lovejoy confirma tal data em seu artigo “Identidade e miragem da etnicidade” (2002, p. 12).

<sup>22</sup> Law e Lovejoy afirmam haver pouca informação sobre Samuel Moore. Seu nome do meio, por exemplo, é mencionado no livro *African Muslims Soucebook* (1984), no qual Allan Austin apresenta um estudo sobre a biografia de Baquaqua e é usado como fonte pelos historiadores.

<sup>23</sup> Para essa pesquisadora, a palavra “livreto” em português se aproxima mais do significado do vocábulo “pamphlet” em inglês, do que a tradução literal de “panfleto” ou “folheto”. No entanto, muitos dicionários colocam folheto como sinônimo de panfleto, e vice e versa, para definir textos curtos com temática política ou religiosa. Esse tipo de impressão em forma de brochura é mais barato e geralmente não possui muito mais do que sessenta páginas. A primeira impressão feita por Baquaqua em 1854 consistia de sessenta e seis páginas ao todo. Na resenha crítica da biografia, de novembro de 1854, no Anexo 5 do livro de Law e Lovejoy, vemos que o livreto de Baquaqua foi vendido por vinte e cinco centavos de dólar (2009, p. 258).



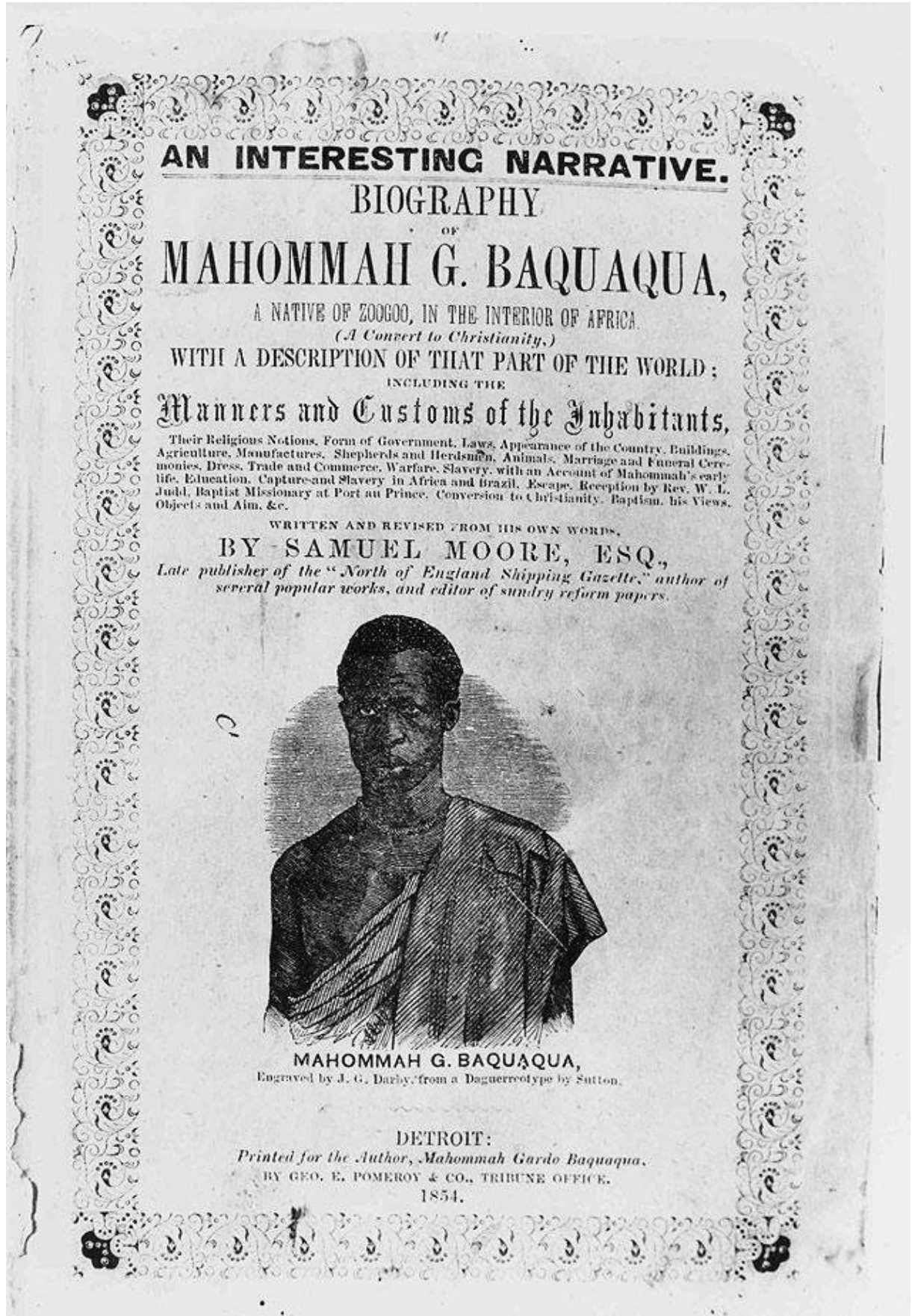


Fig. 4 – Cópia de capa da primeira publicação da biografia de Baquaqua (1854).

Em um trecho de sua (auto)biografia Baquaqua declara seu objetivo com a publicação da obra. Ele diz:

Que aqueles *indivíduos humanitários* que são a favor da escravidão se coloquem no lugar do escravo no porão insalubre de um navio negreiro, apenas por uma viagem da África à América, sem sequer experimentarem mais que isso dos horrores da escravidão: se não saírem abolicionistas convictos, então não tenho mais nada a dizer a favor da abolição.<sup>24</sup>

Por isso, Law e Lovejoy (2009) consideram que o objetivo da biografia de Baquaqua segue dois propósitos, a saber, a propaganda dos ideais abolicionistas do século XIX, como percebemos no trecho acima, bem como a divulgação de sua intenção em arrecadar fundos para retornar à África. Vejamos como um parágrafo ao fim da *Biografia* evidencia tal plano:

Então, conclui (sic) que havia chegado o tempo que poderia, com propriedade, comprometer-me com minha Missão e tudo que foi relatado neste presente trabalho e que próximo está o dia que se abrirá a mim para ser útil na regeneração do meu amado país, estando pronto para dizer “eu voltei”; que Deus em sua infinita sabedoria apressará esse dia. (2017, p. 74).

No entanto, antes de debater a intencionalidade do texto de Baquaqua, bem como sua importância para os estudos culturais e históricos, torna-se imprescindível estabelecer alguns parâmetros quanto à categoria da narrativa e sua tipologia como biografia ou autobiografia. Tal necessidade se deve à forma de narração escolhida por Baquaqua e seu biógrafo, Samuel Moore, cuja voz está bem marcada não somente no Prefácio do Compilador, mas também nos seis primeiros capítulos do texto—voz que, em contrapartida, praticamente desaparece à medida que Baquaqua assume a narrativa de sua trajetória da África aos Estados Unidos no fim do texto. Isso se deve ao fato de que ao longo da narrativa Moore ora se refere a Baquaqua na terceira pessoa, como nas frases “O homem que é assunto desse livro de

---

<sup>24</sup> Tradução livre da autora do original em inglês, por considerar que a tradução da Uirapuru precisa de revisão, a saber, “Que aqueles ‘indivíduos humanitários’, que são a favor da escravidão, permitem (sic) a tomar o lugar do escravo no porão pernicioso de um navio negreiro apenas por uma viagem da África à América, sem experimentarem mais que isso dos horrores da escravidão; se não saírem abolicionistas convictos, então não tenho mais a dizer a favor da abolição” (2017, p. 52). Traduzido do original de Baquaqua: “Let those *humane individuals*, who are in favor of slavery, only allow themselves to take the slave’s position in the noisome hold of a slave ship, just for one trip from Africa to America, and without going into the horrors of slavery further than this, if they do not come out thorough-going abolitionists, then I have no more to say in favor of abolition” (1854, p. 65).

memórias nasceu na cidade de Zoogoo [...] Sua idade não é conhecida por não dispormos do ano exato de seu nascimento [...] Ele conta que seus pais eram de nações diferentes” (2017, p. 13); ora narra na própria voz de Baquaqua, com pouca ou quase nenhuma marcação formal de discurso, como nesse excerto ainda no Capítulo 1 da biografia:

Assim, prosseguiremos com os detalhes em conformidade às descrições feitas pelo próprio Mahommah. A devoção prestada por meu pai possuía características muito particulares. Era feita da seguinte maneira: Meu pai (relata Mahommah) levantava todas as manhãs, às quatro horas, para suas orações depois voltava para a cama. (2017, p. 13).

Primeiramente, a questão se o texto é biográfico ou autobiográfico deve-se à definição do título do texto como biografia apesar de sua narrativa oscilar entre a identificação de narrador e narrado. No entanto, tanto Baquaqua quanto Law e Lovejoy mostram-se bastante interessados em enfatizar que o indivíduo cuja história é contada na *Biografia* é o autor da obra, mesmo sabendo os pesquisadores que, como define Philippe LeJeune (2014, p. 18), “a identidade narrador-personagem principal, suposta da autobiografia, é na maior parte das vezes marcada pelo emprego da primeira pessoa”. A intenção da ênfase em Baquaqua como autor, acreditamos, é dar à ele uma voz narrativa que o apresente como autoridade em sua própria história de vida. Porém, não podemos desconsiderar o fato de que, ter Moore como seu coautor, narrador, mediador ou até mesmo autor, para alguns leitores, faz parte de uma estratégia específica da situação social e política das Américas escravistas do século XIX. Apesar de o próprio Baquaqua ter levantado os fundos para pagar pela publicação de sua biografia e da mesma ser sobre a sua experiência “pessoal” de vida, teria ele conseguido publicar sem o respaldo da sociedade branca abolicionista de 1854, sem a “mediação da classe dominante”, nas palavras de LeJeune (2014, p. 157).

Expandindo essa linha de pensamento, observamos novamente que nos títulos na capa da publicação original de 1854 (vide Fig. 4), chama-nos a atenção a importância para o próprio Baquaqua de que o livro estivesse sob a sua autoria biográfica, pois logo abaixo da sua foto<sup>25</sup> está a declaração de que o texto foi

---

<sup>25</sup> Reproduzida por J. G. Darby a partir de um daguerreótipo feito por Sutton, de acordo com o texto em inglês.



impresso para o autor, ou seja, “printed for the author, Mahommah Gardo Baquaqua”. No entanto, também vemos um pouco mais acima, na mesma página, a declaração de que o texto foi “escrito” e “revisado” por Samuel Moore<sup>26</sup>, com nome em destaque, a partir das próprias palavras do autor.

Apesar de Law e Lovejoy dizerem que a *Biografia* também pode ser vista como uma obra realizada em “coautoria”, afinal ela é “parte biografia de Baquaqua e parte um relato descritivo de sua terra natal, em cuja produção Moore serviu como *escrevente*, às vezes entendendo alguns detalhes incorretamente”, devido a “erros e confusão” que possivelmente resultaram de lacunas na comunicação entre ambos (2009, p. 11, *grifo nosso*). O vocábulo “scribe” escolhido pelos autores, “escriba” em português literal, nos pareceu inadequado mesmo entendendo ser parte do contexto do posicionamento dos autores em relação à função que acreditam que Moore tenha exercido na “co-escrita” da biografia de Baquaqua. Por isso, nossa escolha de “escrevente”.

Nesse processo, os autores enfatizam o empenho do próprio Baquaqua em conseguir realizar o projeto da publicação da biografia, reiterando a posição de Samuel Moore como *escrevente*, ao citar uma carta que Baquaqua escrevera para o abolicionista Gerrit Smith, na qual diz que seu texto está pronto para ser impresso e que um inglês a quem ele pagou havia escrito o livro para ele.<sup>27</sup> Em um artigo de Paul Lovejoy sobre Baquaqua, intitulado “Identidade e a miragem da etnicidade”, o pesquisador enfatiza:

Quando seu livro foi publicado, Baquaqua tinha, possivelmente, trinta anos, um homem ainda jovem, com uma diversidade de experiências incomum para a maioria das pessoas em qualquer época, porém indicativa das situações possíveis com que se defrontavam os africanos escravizados que haviam sido conduzidos à força ao longo das rotas que levavam ao mundo desconhecido da escravidão racializada nas Américas. É quase inimaginável que um homem de trinta anos, que tinha experimentado a escravização e a migração

---

<sup>26</sup> A palavra *Esquire* logo após um nome próprio, geralmente abreviada como *Esq.*, como na Fig. 3, denota pessoa de posição social distinta em uma comunidade. Um título em desuso hoje nos Estados Unidos, mas que no século XIX poderia significar um título concedido pela coroa inglesa.

<sup>27</sup> Essa informação faz parte da coleção de cartas coletadas e anexadas no livro de Law e Lovejoy. No Anexo 15, Baquaqua escreve uma carta à Gerrit Smith e podemos observar que seu domínio da língua inglesa, apesar de inteligível, é bastante limitado: “my narrative ready for the press [...] it will be very interest book. English man wrote it for me. I pay him for do it” (2009, p. 253). Law e Lovejoy apontam o erro de Baquaqua quanto a nacionalidade de Moore, visto que esse é Irlandês e não inglês, mas não comentam sua pouca fluência na língua inglesa nesse estágio.



forçada para as Américas, tenha deixado um relato autobiográfico tão vívido. (2002, p. 12).

De uma forma simplista, LeJeune (2014, p. 26 e 27) explica que o nome próprio que aparece nas capas e folhas de rosto de livros “resume toda a existência do que chamamos de *autor*,” a marca que remete “a uma pessoa real socialmente responsável e produtor de um discurso”. Portanto, na autobiografia “pressupõem-se que haja identidade de nome entre o autor (cujo nome está estampado na capa), o narrador, e a pessoa de quem se fala” (p. 28). Assim, a *Biografia* parece escapar ao critério autobiográfico ao mesmo tempo que enfatiza a imprecisão de um vocábulo para classificá-la, visto que a definição proposta por LeJeune sobre biografia também não contém o diálogo polissêmico entre Baquaqua, Moore e outros participantes que contribuem para o fechamento da narrativa.

Apesar de poder ser uma conclusão um tanto reducionista dessa pesquisadora, nesse momento podemos interpretar o posicionamento dos autores como uma necessidade de validar a importância dessa biografia como um dos poucos textos escritos por um ex-escravizado do século XIX. Contudo, não podemos deixar de considerar reducionista também a perspectiva de que Moore não teve papel relevante na realização da biografia de Baquaqua.

Apesar do empenho de Law e Lovejoy em fornecer comprovação dos fatos narrados por Baquaqua, sua investigação também valida como genuína a dúvida inicial de nossa pesquisa sobre a ambiguidade na categorização da narrativa de Baquaqua, quanto a ser biografia, autobiografia ou, como os autores propõem, *uma outra coisa*, “*something else*” (2009, p. 11, *grifo nosso*). Claramente, essa indeterminação não deve ser considerada como um simples contratempo conceitual a ser esclarecido com alguns exemplos do texto, visto que, à medida que o examinamos, descobrimos que se revela altamente híbrido e propício à quebra de paradigmas. Além de que, a presente análise da *Biografia* pode tanto vir a corroborar quanto a ser uma “*outra*” *coisa* diferente da conclusão de Law e Lovejoy sobre a narrativa de Baquaqua. Para tanto, buscaremos a seguir debater as imprecisões, bem como as contribuições que, um texto com tais características, pode manifestar, compreendendo a necessidade do referido debate em uma revisão teórica seguida de um diálogo mais elaborado ao propor primeiramente um panorama dos conceitos aqui envolvidos.

## 2.1 A narrativa biográfica: conceitos e abordagens

Uma das hipóteses referente ao que chamamos acima de “interesse tardio” de pesquisadores brasileiros pela obra de Baquaqua pode ser explicada pelo fato da obra ter sido originalmente publicada em inglês, por um africano escravizado no Brasil, porém liberto da escravidão em solo estadunidense e, portanto, provavelmente catalogada como *African-American Slave Narrative* nas bibliotecas e/ou nos museus daquele país.<sup>28</sup> Percebemos que a lacuna entre a publicação em inglês em 1854 e a primeira tradução parcial para a língua portuguesa na década de 1980 pode ser compreendida como resultante da “evolução” do gênero biográfico, usando o vocábulo de François Dosse em *O desafio biográfico: escrever uma vida* (2015). Ao traçar os distanciamentos e aproximações, as tensões e paixões entre biografia e história, Dosse aponta que, apesar de existir desde a Antiguidade, foi entre o período de 1880 e até próximo de 1970, que o gênero biográfico experimentou um longo “eclipse” na forma de um demorado período de “desprezo” e “desdém” por parte da comunidade intelectual. Entre algumas das razões apontadas figuram seu caráter híbrido, a dificuldade em classificá-lo, a proximidade com as características da ficção, a ânsia pela verdade, a pretensão pela erudição e, principalmente, o “combate a evocação dos grandes homens” que vinha sendo propagado pela Revista *Annales*, desde a década de 1960, a “qual considerou o gênero como apanágio de plumitivos” (DOSSE, 2015, p. 104). No entanto, Dosse localiza no fim do século XX uma “revalorização da biografia graças aos deslocamentos do olhar do historiador” (p. 105).

Enquanto o pesquisador François Dosse se debruça sobre as fases históricas das mudanças de foco sobre a biografia, entendemos que seja de Leonor Arfuch o melhor resumo sobre o que aconteceu nos meios acadêmicos que propiciou literalmente a derrubada de muros. Usamos tal expressão como uma analogia para as mudanças históricas ocorridas em vários segmentos das sociedades mundiais ao fim do século XX especificamente simbolizadas pela queda do Muro de Berlim. Em 9 de novembro de 1989, estudando na Universidade de Oregon, nos Estados Unidos, acompanhei com espanto as notícias televisivas de tal evento, insciente das grandes

---

<sup>28</sup> Como já atestamos ao localizar a biografia de Baquaqua primeiramente na biblioteca virtual do projeto **Documenting the American South**.

mudanças políticas, culturais, e econômicas que estavam acontecendo. No entanto, naquele momento, ainda não entendia que tal evento mudaria os caminhos teóricos que trilharia pessoalmente ao longo da carreira profissional. Nesse contexto, a reflexão de Arfuch (2010, p. 17) rememora que, em meados de 1980, os mais renomados pesquisadores europeus e estadunidenses debatiam o “fim” da modernidade por seu “fracasso (total ou parcial) dos ideais da Ilustração, das utopias do universalismo, da razão, do saber e da igualdade, [da] espiral ininterrupta e ascendente do progresso humano”. Esse debate deu lugar aos apontamentos discursivos da pós-modernidade, ou seja,

a crise dos grandes relatos legitimadores, a perda de certezas e fundamentos (da ciência, da filosofia, da arte, da política), o decisivo descentramento do sujeito e, coextensivamente a valorização dos “microrrelatos”, o deslocamento do ponto de mira onisciente e ordenador em benefício da pluralidade de vozes, da hibridização, da mistura irreverente de cânones, retóricas, paradigmas e estilos. (ARFUCH, 2010, p. 17).

Porém, para entendermos a mudança dos paradigmas que nortearam o foco das pesquisas no campo biográfico, voltamos, então, ao panorama da evolução do conceito de biografia já proposto, permitindo-nos, mais uma vez, uma digressão histórica, conceitual e tipológica, que contará com a ajuda de vários pesquisadores da área. De forma mais objetiva, começamos com a etimologia do vocábulo *biografia* que, originando-se no grego antigo, é formado pelo prefixo *bíos*, que significa **vida**, e o sufixo *gráphein* ou **escrita**.<sup>29</sup> Peter Burke usa da abordagem filológica para nos situar historicamente quanto ao uso do vocábulo *biografia*. Burke (1997, p. 91) aponta que, por ter sido cunhado no fim do período antigo pelos gregos, Plutarco, que viveu de 46 d.C. a 120 d.C, usou o termo “escrever vidas”. No entanto, observamos que, mesmo na Idade Média ainda usavam “vida escrita”, sendo que o vocábulo “biografia” só veio a difundir-se na Europa a partir do século XVI.<sup>30</sup> Assim, como define o nosso *Dicionário Aurélio*, biografia seria simplesmente a “descrição ou

<sup>29</sup> Assim, biografia: *bíos* + *gráphein* + *ia*, sendo este último sufixo “um formador de substantivo abstrato”, como nos lembra Vavy Pacheco Borges (2005, p. 204).

<sup>30</sup> Em francês, o termo *biographie* é mais conhecido por ter sido documentado em 1721 no *Dictionnaire de Trévoux* (DOSSE, 2015, p. 12; DEL PRIORI, 2018, p. 75); no entanto, Dosse também menciona uma ocorrência de 1694, na obra de Pierre Bayle, *Messagiana*, na qual o termo pode ter sido utilizado pela primeira vez em francês. No inglês, a palavra *biography* foi documentada em 1791; em espanhol *biografía* e, em português *biografia* aparecem somente na segunda metade do século XIX.

história da vida de uma pessoa” (1999, p. 302). Porém, diferentemente do “estudo e descrição do espaço humano e suas vertentes” (geografia), de “gravar ou escrever com a luz” (fotografia), da “arte de escrever à mão” (caligrafia), ou do “estudo de formas antigas da escrita” (paleografia), transformar uma vida em relato, em narrativa, em produção escrita e histórica, consiste de aspectos bastante complexos e desafiantes.

Dessa forma, começemos então com as contribuições do representante do Período Clássico, o historiador platonista e biógrafo grego Plutarco<sup>31</sup>, o qual, com sua *Bíoi Páralleloi*<sup>32</sup>, uma compilação biográfica comparada sobre a vida e ações de vinte e três gregos e romanos, todos homens e ilustres, constitui o que José/Joseph van den Besselaar (1968, p. 81) classifica como “biografia moralista”. A finalidade desse tipo de escrita seria ensinar ou “transmitir valores edificantes às gerações vindouras”, como aponta Dosse (2015, p. 123). Para Marcel Schwob, escrevendo no final do século XIX, o problema da participação do gênero biográfico nesse modelo de escrita que traçava paralelismos entre os grandes gregos e romanos era exatamente a criação de um modelo de vidas exemplares. Afinal, ironiza Schwob, “como se dois homens devidamente descritos em todos os seus detalhes pudessem se parecer” (1896, apud DOSSE, 2015, p. 57). No entanto, Dosse (2015, p. 127) menciona que em sua biografia por Jean Sirinell pode-se ver que a obra e modelo de Plutarco permaneceu como leitura necessária “em todas as casas nobres e burguesas” da Europa até a Restauração europeia (1814-1848).<sup>33</sup> Para Dosse, ao inaugurar “o gênero da vida exemplar com tons moralizantes”, Plutarco promove uma “vocação universalizante” da biografia, a qual consiste em ser *magistra vitae*, uma mestra da vida, segundo as formulações de Cícero, que influenciou leitores e escritores por um longo período. Talvez pela tentativa de humanizar os grandes

---

<sup>31</sup> Apesar de podermos citar também os modelos egípcios, com seus vestígios artísticos de escrita sobre a vida de faraós, os quais poderíamos configurar como as fontes mais remotas, não podemos esquecer dos relatos bíblicos sobre os patriarcas e reis israelitas descritos em boa parte do Velho Testamento.

<sup>32</sup> Publicada em português como *Vidas Paralelas*. Suspeitamos pertencer a primeira tradução para a língua portuguesa à Aristides da Silveira Lobo, tendo sido publicada pela Editora das Américas (SP) em 1951.

<sup>33</sup> Dosse (2015, p. 127) recupera alguns leitores de Plutarco, a saber: Montaigne (século XVI); Racine, que fazia leituras dramáticas do texto de Plutarco a pedido do rei Luís XIV (século XVII); e Jean-Jacques Rousseau (século XVIII). No entanto, nos lembra Dosse, a partir da Restauração, “os raios da estrela biográfica fenecem por longo tempo e o gênero cai no descrédito, ficando relegado como forma de escrita a polígrafos sem talento nem competência”.

heróis de sua narrativa, na qual Plutarco diz não escrever história, mas vidas (apud Avelar e Schmidt, 2018, p. 10), sua obra tenha influenciado tanto a escrita de biografias por tanto tempo.

Seguindo nessa perspectiva, Besselaar (1968, p. 82) classifica as *hagiografias* da Idade Média como modelos de virtude e santidade, uma forma de glorificar a Deus através da vida exemplar de santos e mártires. Para Mary Del Priori (2018, p. 74), a escrita da vida dos santos “encarregou-se de demonstrar a exemplaridade humana”, dos séculos XII e XIII, em diante, dando início a criação de um “período de heróis” enquanto “objetos de transferência do sagrado, atores de intrigas e portadores de valores positivos”. A perspectiva de Dosse, no entanto, é mais cuidadosa quanto à premissa heróica, pois, para ele, diferentemente do herói que, frente a um conflito trágico, é por vezes levado a “transgredir as leis divinas e humanas”, o santo da hagiografia do início da Idade Média “é inteiriço, imutável, pronto a enfrentar todas as provas sem nenhuma alteração” (2015, p. 138).

Percebemos que Del Priori (2018, p. 74) une em uma mesma enunciação a escrita da vida dos santos e da “vida de cavaleiros”, a qual Dosse aponta como um gênero biográfico “leigo” que aparece no fim da Idade Média, chamado por ele de “biografia cavalheiresca”. Esse tipo de biografia passa a “desafiar o primado dos clérigos e, frequentemente, a contestá-lo”, mudando o seu foco para personagens laicos, como cavaleiros (reis, príncipes, militares) de “carreiras singulares e exemplares” (DOSSE, 2015, p. 152). Considerada pela historiografia como um gênero literário que não se preocupa com a questão da verdade, Michel de Certeau (1982, p. 273) registra que não se deve aplicar o mesmo parâmetro de veracidade histórica ao analisar textos hagiográficos, pois são “um resumo da percepção [do hagiógrafo], da relação com o momento, da consciência coletiva”, enquanto a biografia deve acompanhar a “evolução no tempo das potencialidades do indivíduo”.

O mesmo se aplica às biografias cavalheirescas, por seu caráter épico de celebração das “proezas militares” e “culto dos heróis” sem uma preocupação com a verdade (DOSSE, 2015, p. 152). Esse pensamento servirá de base para a transição no foco sobre o indivíduo no Renascimento, de um estado sob as “leis impostas por Deus, pelo Estado ou pela família” para o “culto de si” (DEL PRIORI, 2018, p. 74). Esse movimento do foco nos santos para o indivíduo secular é apontado por Dosse como uma forma de “transgressão”, ou “a implantação progressiva de um

individualismo que irrompe numa sociedade ainda estruturada, basicamente, por instituições fortes, de rituais intangíveis” (p. 153).

Em seu artigo sobre as convenções estruturais da biografia no Período Renascentista<sup>34</sup>, Peter Burke (1997, p. 89-90) discorre sobre as cinco convenções referentes a biografia renascentista, a saber: 1) nem todas as biografias seguiam uma “organização cronológica”, mas sim uma estrutura “temática ou tópica”; 2) “profecias sobre a grandeza futura do herói” através de predições, sonhos e visões; 3) descrição dramática dos momentos nos “leitos de morte”; 4) “paralelos entre o estilo da biografia renascentista e o estilo da ficção do período”, cheias de anedotas dramáticas e “diálogos em discurso direto” cujo objetivo era oferecer mais informações sobre a personalidade dos biografados na forma do que chama de “romance biográfico”; 5) as falas dos personagens pelo diálogo enfatizam respostas brilhantes, “coletâneas de frases” ou algo como os “ditos e feitos” na “biografia de Sócrates por Xenofonte”.

Burke (1997, p. 95-96) lista também duas características quanto ao conjunto das categorias da biografia renascentista em relação ao indivíduo: a “noção de exemplaridade”, a qual já discutimos acima, e “o pressuposto de que a personalidade [do indivíduo biografado] é estática”. No primeiro, o texto biográfico organiza-se em “categorias morais”, como justiça, humildade e coragem; já no segundo, o herói ou heroína deveriam “exibir ‘constância’, como uma rocha ou poderosa árvore em meio a uma tempestade”. Burke ressalta que será somente no século XVIII que a apresentação de uma “personalidade” passará “por um processo de desenvolvimento”. Afinal, como finaliza o historiador, o “*Bildungsroman* como foi escrito por Goethe e outros seria inconcebível sem essa mudança de visão” (BURKE, 1997, p. 96).

Aqui Peter Burke se refere ao romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795), escrito por Johann Wolfgang von Goethe. No Brasil convencionou-se traduzir e usar o termo “como romance de formação”, seguindo “novel of formation” ou “coming of age novel” da língua inglesa, visto que na língua de origem alemã *Bildung* pode ser entendido como formação ou desenvolvimento pessoal, enquanto

---

<sup>34</sup> “A invenção da Biografia e o Individualismo Renascentista”, *Revista Estudos Históricos*, 1997.



*roman* refere-se a romance<sup>35</sup>. Apesar de estar ligado diretamente ao âmbito da crítica e da escrita literária, dentro da perspectiva biográfica este gênero narrativo foi e é bastante usado para construir a jornada de aprendizado da infância até a maturidade do indivíduo que, na sua maioria, pertence à burguesia.

No entanto, considerando que o aprendizado vem da experiência e como essa pode transformar o indivíduo e o coletivo que ele/a pode representar, os elementos de *Bildungsroman* podem ser vistos em muitas narrativas biográficas de ex-escravizados como Baquaqua. Nos Estados Unidos do século XIX, por exemplo, temos a trilogia *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, by himself* (1845), e *Incidents in the Life of a Slave Girl* (1861) de Harriet Jacobs. No século XX: *The Autobiography of Malcolm X* (1965), de Malcolm X e Alex Haley, entre outras. Enquanto o aprendizado do personagem alemão de Goethe, Meister, se dá em processo de formação individual, a trajetória pessoal narrada por indivíduos marginalizados pela escravidão, como Baquaqua, Douglass e muitos outros, vai além, pois resulta num processo de crescimento coletivo, visto que pode representar a um segmento social que busca por seus direitos mínimos de cidadania.<sup>36</sup>

Isso posto, até a Idade Moderna, veremos a busca por novos métodos de investigação biográfica bem como a afirmação do individualismo iniciada no Renascimento. Del Priori (2018, p. 75) destaca que, no século XVIII, “o herói medieval foi substituído pelos ‘*grands hommes*’”, cuja função era “ser proveitoso à sociedade”.

Consequentemente, no século XIX, as biografias se tornaram importantes “na construção da ideia de ‘nação’, imortalizando heróis e monarcas, ajudando a consolidar um patrimônio de símbolos feitos de ancestrais fundadores, monumentos, lugares de memória, tradições populares, etc.” (DEL PRIORI, 2018, p. 75). Aqui, como discute Dosse (2015, p. 151-152), a “valorização do herói leva ao extremo a

---

<sup>35</sup> Alguns exemplos de romances brasileiros considerados dentro desse modelo podem ser: *O Ateneu* (1888), de Raul Pompéia; *Amar, verbo intransitivo* (1927), de Mário de Andrade; entre outros.

<sup>36</sup> Poderíamos construir também um diálogo entre a escrita de si de Baquaqua com obras estadunidenses como o livro de memórias de Solomon Northrup *Twelve Years a Slave* (circa 1853), muito celebrado no Brasil após seu lançamento em filme como *12 anos de escravidão*, em 2014; até mesmo *The interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, de 1794, como já o fizeram os artigos de Nielson Bezerra (2011) e Gustavo Bicalho (2016).

tensão entre o particular e o universal”, visto que esse herói “cristaliza em si uma simbolização coletiva”. O escritor inglês Thomas Carlyle escreve em *Les héros* (1841, apud DOSSE, 2015, p. 165): “Que em todos os países encontremos o *homem que pode*, que o elevemos ao patamar supremo da nação e que o tratemos com a mais leal deferência”. Para Carlyle, esse homem magistral “cristaliza em si as possibilidades da perfeição política”. Partindo de tal premissa, o grande homem do século XIX encarnou a “alma nacional” (DOSSE, p. 176).

Entretanto, como já mencionado, a partir da segunda metade do século XIX, história e biografia se distanciam, levando a um longo período de rejeição a esse gênero narrativo pela comunidade intelectual. Por isso a observação de Avelar e Schmidt (2018, p. 9): “não aceitamos mais a ideia de uma edificação canônica de grandes homens e personagens plenos de virtudes e isentos de vícios, e cujas grandezas deveriam ser transmitidas ao presente e ao futuro.” A razão desse estranhamento entre a história e o gênero biográfico também resultou de certo extremismo popular do culto aos grandes homens no fim do Oitocentos.

Além disso, ao longo da segunda metade do século XIX, o interesse do público pela vida de figuras históricas proeminentes centra-se nos aspectos íntimos e picantes dos “segredos de alcova, intrigas amorosas, disputas de poder” (DOSSE, 2015, p. 16), estilo repudiado pelos intelectuais da época. Avelar e Schmidt (2014, p. 10) nos lembram que esse distanciamento também resultou do fato dos historiadores deste período estarem bastante envolvidos “com a transformação do seu ofício em atividade disciplinar e científica”, portanto mais interessados em “conceitos coletivos como classe, estado, nação ou raça”.

Assim, será somente próximo das décadas de 1980 e 1990 que o desapareço pela biografia se esvaecerá com a mudança de paradigmas do foco do historiador. O crítico literário francês e especialista no gênero autobiográfico, Philippe LeJeune, por exemplo, depois de ser criticado por seus estudos anteriores sobre autobiografia, define a palavra “biografia”, em 1986, dentro de várias designações possíveis:

- 1) a história de um homem (em geral célebre) escrita por outrem (é o sentido mais antigo e mais comum);
- 2) a história de um homem (em geral obscuro) contada oralmente por ele próprio a outra pessoa que o levou a empreender essa narrativa para estudá-la (é o método biográfico das ciências sociais);
- 3) a história de um homem contada por ele próprio a outra ou outras pessoas que o ajudam, com sua



escuta, a se orientar na vida (é a (auto)biografia<sup>37</sup> feita no âmbito da formação). (2014, p. 61-62).

Nesse leque de possibilidades de narrar uma vida, podemos entender a narrativa sobre (e de) Baquaqua em trânsito entre biografia e autobiografia; ou seja, como já sinalizamos, apesar de vermos a voz direta de Moore ao longo dos seis primeiros capítulos da *Biografia*, o olhar sobre o relato de vida do biografado, o qual lhe conta sua história diretamente, provavelmente através de longas conversas ou de entrevistas<sup>38</sup>, acaba cedendo-lhe a voz narrativa quando este passa a discorrer sobre os eventos após ser sequestrado na África. Por isso, destacamos o argumento de Benito Bisso Schmidt, quando assinala:

uma biografia não se justifica por si só, mas pelo que ela pode contribuir para o avanço das discussões próprias ao conhecimento histórico. [...] Por vezes, a importância da atuação do indivíduo biografado em determinado contexto parece legitimar a investigação sobre sua vida, já que, sem a compreensão de suas experiências, seria impossível compreender/explicar certos processos e acontecimentos. (2012, p. 195).

É importante destacar que, a princípio, o estudo feito por LeJeune no início dos anos de 1970 concentrou-se no texto autobiográfico designando, no sentido amplo dado por Larousse (1886) como “qualquer texto em que o autor *parece* expressar sua vida ou seus sentimentos, quaisquer que sejam a forma do texto e o contrato proposto por ele” (*grifo do autor*, apud. LeJeune, 2014, p. 62). Por isso seu foco de análise nas obras literárias francesas escritas em primeira pessoa. No entanto, ele irá expandir o conceito na década seguinte para designar

qualquer texto regido por um pacto autobiográfico, em que o autor propõe ao leitor um discurso sobre si, mas também uma realização particular desse discurso, na qual a resposta à pergunta “quem sou eu?” consiste em uma narrativa que diz “como me tornei assim”. (2014, p. 63-64).

No Prólogo de *Escrita de Si, escrita da história* (2004), Angela de Castro Gomes denomina a escrita autobiográfica como parte de “um conjunto de

---

<sup>37</sup> Lejeune (2014, p. 62-63) indica que o termo “autobiografia” foi importado da Inglaterra para a França no início do século XIX, portanto, considerado por muitos como um gênero moderno. No entanto, as definições que ele apresenta datam, em sua maioria, da segunda metade do século XIX.

<sup>38</sup> Nossa suposição, visto que não há documentos descobertos, até o momento, que possam ser analisados nesse sentido além da biografia publicada.

modalidades do que se convencionou chamar *produção de si* no mundo moderno ocidental” (p.10, *grifo nosso*). Sendo esta modalidade de escrita uma prática cultural na qual “o indivíduo moderno está constituindo uma identidade para si através de seus documentos” (GOMES, 2004, p. 11), o relato de Baquaqua não só se configura como um documento histórico sobre um período da escravidão no Brasil, mas também como a construção singular de sua individualidade como “ser” no mundo, ou seja, como Baquaqua se constitui como indivíduo e sujeito no mundo em que viveu.

## 2.2 A autobiografia e a escrita de si como relato pessoal

Sabemos que os historiadores trabalham com biografias já há muito tempo, e como já asseveramos, foi somente com o fortalecimento da história política e cultural, a partir dos anos 1970, quando a historiografia deixa de focar somente nas histórias dos grandes homens e heróis, que o gênero que chamamos “escrita de si” emerge como possibilidade alternativa documental. Para Romilda Costa Motta (2015), a incorporação dos escritos pessoais, testemunhos ou gêneros confessionais, como fontes ou objeto de análise permitem-nos ver as “marcas da dimensão subjetiva, [...] úteis para a discussão da constituição do ‘eu’ perante interlocutores múltiplos” (p. 25, 26), bem como nos fornecem “elementos importantes para a análise de diferentes representações do passado” (p. 26). A pesquisadora cita Ângela de Castro Gomes (apud. GOMES, 2004, p. 12), quando esta, no artigo “Nas malhas do feitiço: o historiador e os encantos dos arquivos pessoais” (1998, p. 3-4), afirma:

[o] que passa a importar para o historiador é exatamente a ótica assumida pelo registro e como seu autor a expressa. Isto é, o documento não trata de dizer “o que houve”, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a um acontecimento.

Sylvia Molloy (apud MOTTA, 2015, p. 26) enfatiza que o texto autobiográfico na América Latina, por exemplo, também foi recebido com “desdém e incompreensão”. Porém, visto que este gênero “auto referencial” não está “limitado a uma classificação estrita, à validação canônica, [torna-se, portanto,] livre para

revelar suas ambiguidades, suas contradições, a natureza híbrida de sua composição” (MOTTA, p. 26). A isso Motta (2015, p. 27) adiciona que, por meio da

escrita dos documentos pessoais e da constituição de seu próprio testemunho, seu produtor constitui-se, constrói-se e reinventa-se, resultando uma dupla identidade—a sua e de seu texto.

Gomes (2004) discute que, apesar do interesse por relatos da vida privada ter aflorado no Brasil nos últimos trinta anos, as discussões sobre o uso de autobiografias, cartas, diários e fotografias como fontes históricas tem uma vida mais antiga, principalmente na Europa, a partir do século XVIII, período em que a grande crise de paradigmas afeta a forma como se lidava com conceitos do indivíduo, da literatura e da historiografia, entre outros. No entanto, Levillain nos lembra que, “se o ato de escrever sobre vidas é mais antigo, a ideia de que a vida é uma história é bem mais recente” (apud. GOMES, 2004, p. 12). Essa ambiguidade é uma das características presentes nas discussões sobre a recepção e interpretação de textos biográficos.

Em meados dos anos 1980, em seu artigo “A ilusão biográfica”, Pierre Bourdieu problematizou o que passamos a chamar de uso da escrita de si ou textos autorreferenciais. Com um tom crítico à modalidade biográfica, visto que para ele a noção de “história de vida” entrou no universo científico como que “por contrabando” (2002, p. 183), proveniente do campo das ciências sociais, o debate iniciado por Bourdieu contribui como forma de advertência ao uso e análise de biografias ou autobiografias como fontes históricas, mas não deve se resumir a ele. Dois aspectos apresentados por este sociólogo são importantes para a discussão em curso.

Primeiramente, para Bourdieu, o problema em “[p]roduzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica” (2002, p. 185). Tal ilusão é reforçada pela tradição literária do romance e sua representação narrativa que privilegia uma ordem cronológica de eventos com início, meio e fim. A isso corrobora o historiador Giovanni Levi (2002, p. 169) quando declara que,

Seguindo uma tradição biográfica estabelecida e a própria retórica de nossa disciplina, contentamo-nos com modelos que associam uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações sem inércia e decisões sem incertezas.

Angela Gomes (2004, p. 15) concorda com Bourdieu sobre a “ingenuidade de se supor a existência de ‘um eu’ coerente e contínuo”. No entanto, a pesquisadora acrescenta que o “feitiço das fontes” é um perigo que muitos pesquisadores correm, pois a “sinceridade” da narrativa de si carrega um “efeito de verdade” que pode mascarar “a fragmentação, a incoerência e a incompletude do indivíduo moderno,” levando-nos a acreditar que o narrado como acontecido é a “verdade dos fatos”.

Em outras palavras, Gomes (2004, p. 13) argumenta que, com a mudança do foco nos grandes homens e grandes heróis, a quem se deu autoridade para “deixar sua memória pela excepcionalidade de seus feitos,” para o reconhecimento do valor do indivíduo, legitimamos também o “desejo de registro da memória do homem ‘anônimo’, do indivíduo ‘comum’, cuja vida é composta por acontecimentos cotidianos”. Assim, a verdade passa a ser pensada como plural, pois os indivíduos e suas memórias são plurais também. Dessa forma, “a escrita de si assume a subjetividade de seu autor como dimensão integrante de sua linguagem, construindo sobre ela a ‘sua’ verdade” (p. 14). Ainda de acordo com Gomes, este é o efeito da verdade que a escrita de si é capaz de produzir.

Quanto a isso, em *O Espaço Biográfico*, as discussões de Leonor Arfuch (2010, p. 73) podem adicionar que,

Não tanto a “verdade” do ocorrido, mas sua construção narrativa, os modos de (se) nomear no relato, o vaivém da vivência ou da lembrança, o ponto do olhar, o que se deixa na sombra; em última instância, que história (qual delas) alguém conta de si mesmo ou de outro eu. E é essa qualidade autorreflexiva, esse caminho da narração, que será, afinal de contas, significativa. No caso das formas testemunhais, tratar-se-á, além disso, da verdade, da capacidade narrativa do “fazer crer”, das provas que o discurso consiga oferecer, nunca fora de suas estratégias de verificação, de suas marcas enunciativas e retóricas.

O segundo aspecto da crítica de Bourdieu refere-se ao contexto ou “espaço social” no qual o indivíduo biografado trafega e age. Bourdieu adverte sobre a necessidade de rigor do que chama de uma avaliação da “superfície social”, a saber,

[do] conjunto das posições simultaneamente ocupadas num dado momento por uma individualidade biológica socialmente instituída e que age como suporte de um conjunto de atributos e atribuições que lhe permitem intervir como agente eficiente em diferentes campos. (2002, p. 190).

Podemos entender em Bourdieu que construir a trajetória de uma vida sem associações com diferentes espaços e diferentes sujeitos sociais é negar ao indivíduo ou “agente” o fato de que os eventos na vida estão sempre sujeitos a “incessantes transformações” (2002, p. 189).

Mais especificamente, ao apresentar a tipologia de algumas abordagens do texto biográfico, Levi (2002, p. 175-176) argumenta que enquanto alguns estudos buscam reconstituir o contexto histórico que permeia a vida de um sujeito, normalizando seus comportamentos para determinar o seu meio social, outros tendem a interpretar as discrepâncias da vida dos indivíduos como forma de “preencher lacunas documentais por meio de comparações com outras pessoas cuja vida apresenta alguma analogia” (p. 176). Sua conclusão é bem pontual: “uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios e singularidades, mas, ao contrário, mostrando-se que cada desvio aparente em relação às normas ocorre em um contexto histórico que o justifica” (idem).

Levi explica que o uso da biografia no século XVIII esteve envolto por visões controversas e problemáticas sobre a verdade, sobre a construção e definição da subjetividade dos indivíduos. Dessa forma, o autor formula quatro tipologias de abordagens usadas por historiadores nas últimas décadas para tratar da complexidade da perspectiva biográfica, a saber: 1) prosopografia e biografia modal; 2) biografia e contexto; 3) biografia e casos extremos; 4) biografia e hermenêutica. A primeira abordagem oportuniza a introdução da “história das massas”, dos “excluídos de toda biografia” (p. 174), pois serve para “ilustrar formas típicas de comportamento ou status” (p. 175), ou seja, sobre como se comportam socialmente e individualmente dentro de um grupo. A biografia modal, conclui Levi, não é “de uma pessoa singular e sim a de um indivíduo que concentra todas as características de um grupo” (idem).

A segunda abordagem foca na importância da época, do meio e do ambiente onde os sujeitos biografados vivem. O problema com esta abordagem é a tendência de “normalizar comportamentos” de acordo com o meio social, visto que podem perder sua essência individual para contribuir com o retrato de seu tempo. Levi (2002, p. 176) sugere que, “não se trata de reduzir as condutas a comportamentos-tipos, mas de interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as

torne possíveis e, logo, normais”. Afinal, Levi continua, “as trajetórias individuais estão arraigadas em um contexto, mas não agem sobre ele, não o modificam”.

No caso da biografia e dos casos extremos, no entanto, a singularidade buscada na abordagem acima dá lugar aos casos extremos, possíveis dentro das margens do campo social. Levi (2002, p. 177) aponta o exemplo de Carlo Ginzburg em sua biografia de Menocchio, na qual “analisa a cultura popular através de um caso extremo e não de um caso modal”. Em outras palavras, Ginzburg analisa a vida de Menocchio, que vive às margens do campo social, portanto um caso extremo, porém representativo da cultura popular de sua época.

Quanto à biografia e hermenêutica, o que interessa é o “ato interpretativo”, ou seja, “o processo de transformação do texto, de atribuição de um significado a um ato biográfico que pode adquirir uma infinidade de outros significados” (LEVI, 2006, p. 178). Essa perspectiva, bastante antropológica, “estimulou a reflexão entre os historiadores”, visto que aponta para uma “impossibilidade de se escrever uma biografia” (p. 178) coerente e única. Esta forma de abordar a narrativa biográfica levou os historiadores a “buscar técnicas de comunicação mais sensíveis ao caráter aberto e dinâmico das escolhas e das ações” (p. 178).

Entende-se que Levi (2002, p. 179) esteja dizendo que não se trata de escolher uma dessas formas como a melhor, mais didática, mais plausível, visto que todas as abordagens discutidas tendem a “passar em silêncio por questões fundamentais no seio de cada sistema social”. No entanto, elas podem nos ajudar a resolver problemas relativos à análise e textos biográficos, tais como “a relação entre normas e práticas, entre indivíduo e grupo, entre determinismo e liberdade, ou ainda entre racionalidade absoluta e racionalidade limitada”. Dessa forma, Giovanni Levi nos convida a “uma reflexão acerca do tipo de racionalidade que é preciso idealizar quando se tenta descrever os atos históricos” (2002, p. 180).

Por isso, mudando o foco das grandes biografias, que buscam criar um indivíduo heroico e universal, para os escritos pessoais, principalmente de sujeitos oriundos de “grupos subalternos”, é possível apontar as suas lutas pela sobrevivência e a “defesa da dignidade pessoal” (MOTTA, 2015, p. 29). Essas são características muito claras na obra de Mahommah Baquaqua, principalmente na questão da voz do narrador poder ser analisada como padrão de resistência ou atitude de rebeldia perante o comportamento social e as leis estabelecidas no

período em que viveu. Pois, acreditamos que, o que pode parecer como uma luta individual pode também se configurar em “um contexto de luta mais amplo”, como diz a pesquisadora Romilda Motta sobre suas descobertas advindas dos relatos de si produzidos por seus sujeitos de pesquisa. Isso se dá pelo fato de Motta acreditar que incluir estes textos na análise “envolve tentar desvendar as imbricadas relações entre a subjetividade individual e o contexto social” (2015, p. 29).

Porém, Motta também se preocupa com as “lutas de representação” ao explicar que “a forma como os sujeitos históricos constroem suas apresentações de si nem sempre coincide com aquelas com as quais outros os percebem e/ou os produzem, visto que as estratégias, os motivos e objetivos são, frequentemente, distintos” (2015, p. 33). Tal preocupação norteia a presente análise da biografia de Baquaqua, visto que ele narra a sua história de vida para uma segunda pessoa, o irlandês cristão Samuel Moore em uma língua que não é a sua materna em um contexto de ansiedade, visto que pretende ganhar de seus novos amigos metodistas a oportunidade de retornar à África e à sua família.

Observemos a fala direta de Samuel Moore no Prefácio da *Biografia*, quando revela como vê Baquaqua e o seu trabalho como compilador dessa história de vida.

Durante a compilação destas páginas muitas dificuldades foram naturalmente encontradas, principalmente pelo inglês falado de maneira imperfeita por Mahommah. Mas tomamos muito cuidado para torná-lo mais legível e claro o quanto fosse possível para a melhor compreensão para todos os leitores. A descrição dos povos (seus hábitos e costumes) daquele país que é tão pouco conhecido pelas civilizações modernas será apresentada de maneira mais instrutiva—os amigos do pobre africano e de todos da raça negra serão grandemente beneficiados pela leitura desse cuidadoso trabalho. (2017, p. 9).<sup>39</sup>

Para Allan Austin esta estratégia revela que à medida que narra e filtra a história de Baquaqua, Moore torna-se fascinado por ela. Talvez por isso ele permita que a voz de Baquaqua assuma a narrativa em primeira pessoa na parte mais

---

<sup>39</sup> Apesar do título da obra de Baquaqua ser a de uma biografia, a hipótese aqui é que a forma como esse texto é narrado se aproxima do que Philippe Lejeune aponta como *autobiografia colaborativa* em *O pacto autobiográfico* (2014).

importante do texto, quando Baquaqua conta de sua trajetória de escravidão e liberdade.<sup>40</sup>

Como mencionado acima, apesar da capa em seu original em inglês dizer que o texto foi escrito por Moore baseado nas próprias palavras de Baquaqua, é possível observar as suas interferências pautadas ao longo da narrativa do agora ex-escravo. Na conclusão de sua tese, Motta (2015, p. 323) diz que em sua carta autobiográfica, Patrícia Galvão “também elaborou imagens [de si], visando atender ao objetivo de afirmar e/ou corrigir identidades discordantes, [empenhando-se] em contrastar representações construídas por outros, que não queria que se impusessem, por entender que eram simplificadas”. Baquaqua parece não ter tido a oportunidade de perceber a recepção da narrativa de sua história, por isso a necessidade de uma análise rigorosa de sua biografia.

Dessa forma, para desenvolvermos uma discussão mais pontual sobre a escrita de si e como a narrativa de Mahommah Baquaqua pode ser abordada ou pensada nesse contexto teórico-crítico da autobiografia, é relevante a perspectiva paradoxal apresentada por Angela de Castro Gomes quanto à formulação da individualidade do sujeito moderno. Gomes destaca a relação de dois princípios que norteiam a constituição deste indivíduo, a saber: a igualdade e a liberdade. Quanto a liberdade, refere-se a “ideia de indivíduo singular, ao mesmo tempo único em relação a todos os demais e múltiplo no que diz respeito a seus papéis e possibilidades de realização pessoal”. Afinal, “os tempos modernos são de consagração do lugar do indivíduo na sociedade” (GOMES, 2004, p. 12).

Apesar de Gomes defender consistentemente o valor histórico da escrita de si, torna-se óbvio que o princípio da liberdade como postulado é uma perspectiva acadêmico-elitista, na qual se totaliza o acesso à posição de poder e autoridade na grande celebração dos tempos modernos. Porém, tanto a história de vida de Baquaqua quanto a sua recepção no meio acadêmico podem provar o contrário. Apesar de haver no momento uma celebração em relação a obra, aclamada como representante de um período importante de nossa história, é necessário não perder o foco de que esta é uma história de marginalidade, de perdas, de desilusões na

---

<sup>40</sup> Já os estudiosos Robin Law e Paul Lovejoy sugerem que Moore pode ser considerado o "compilador" da primeira seção, mas meramente um "revisor" na segunda metade do texto (2009, p. 10).



trajetória em busca da liberdade, resultante especificamente da constituição social e histórica deste indivíduo africano.

Assim, a narrativa de Baquaqua começa com um relato detalhado sobre a sua vida, na cidade de Djougou, transcrito por Thomas Moore como Zoogoo, no reino de Bergoo, no norte da região que chamamos Benin, na África Ocidental, bem como da cultura e geografia dessa região. Estima-se que tenha nascido em meados de 1820, no seio de uma família muçulmana letrada e proeminente. Lovejoy aponta que à época estimada da narrativa, Djougou “era uma das cidades mais importantes entre o território axanti e o Califado de Sokoto”, podendo receber “grandes caravanas, com 1.000 ou mais mercadores e carregadores” (2002, p. 17). As pesquisas de Law e Lovejoy (2009, p. 18-27) também esclarecem a interpretação equivocada de Moore e do casal de missionário, os Judds, sobre a informação de Baquaqua quanto ao seu local de origem. De acordo com os historiadores, o subtítulo da *Biografia*, ou seja, “um nativo de Zoogoo, no interior da África”, refere-se na verdade a Djougou, conhecida como Djougou Wangara, pronunciada como “Zugu” nessa região “situada uns 185 km ao norte de Abomey, a capital de Djoougou” (2009, p. 18).<sup>41</sup>

Quando menino, Baquaqua foi enviado para a escola para se tornar um clérigo muçulmano, mas não gostava do rigor do professor, seu próprio irmão, principalmente porque gostava de beber, fato que ele mesmo atribui como causa por ter sido capturado e escravizado mais tarde. Assim, podemos concluir que ao chegar ao Brasil, Baquaqua já era alfabetizado, por isso, sua facilidade em aprender um pouco de português e inglês em tão pouco tempo. Após fugir da escola várias vezes, seu pai o envia para ser treinado como artesão e metalúrgico por seu tio. Posteriormente, Baquaqua conta que, ao se tornar um servo do palácio para o rei de Bergoo e gozar de privilégios, a companhia de falsos amigos lhe renderá a tragédia de sua vida, pois esses o embebedam e o vendem para um comerciante de escravos.

Ao descrever os lugares por onde a caravana que o sequestrara passou antes de ser levado ao litoral, Baquaqua expressa seu medo ao encontrar culturas diferentes daquelas que conhecia. Ele diz,

---

<sup>41</sup> Observa-se que a Editora Uirapuru optou por manter o equívoco do título em sua tradução do original de Moore.

O homem que me comprou era muito rico e tinha um grande número de mulheres e escravos. Fui posto sob o controle de um velho escravo. Enquanto isso eles realizaram uma grande dança, sentia-me terrivelmente aterrorizado de que eles me matassem, pois tinha ouvido que praticavam tais atrocidades em muitos lugares; imaginava que aquela dança seria uma parte preliminar da cerimônia. (2017, p. 46).

Baquaqua narra que o grupo de captores o fizeram dormir na floresta, em campos abertos, em cidades e camas desconhecidas. Apesar de planejar fugir o tempo todo, ao chegar a uma grande cidade chamada Dohama, vemos o espírito do narrador se quebrantar:

sentia-me profundamente deprimido e desanimado, sem qualquer esperança de novamente voltar à minha casa, mas até aquele momento imaginava que fosse capaz de efetuar a minha fuga. [...] enfim, quando a esperança dava lugar ao último raio que estava desaparecendo em meu triste e cansado coração; como pensava em minha família, em minha mãe! (2017, p. 48).

Nesse momento, Baquaqua afasta-se da narrativa cronológica dos eventos de sua escravidão e dirige a sua narrativa ao possível leitor escravagista branco de seu tempo, o qual pode pensar que o africano não possui os mesmos sentimentos de toda humanidade. A isso ele argumenta que:

Isto é um erro, um erro do tipo mais asqueroso e infame. Os sentimentos que animam toda a raça humana vivem dentro das criaturas escuras da zona tórrida, assim como nos habitantes das áreas temperadas e frias. [...] o mesmo sentimento de amor agita o seu peito, os mesmos sentimentos maternos e paternos estão todos lá, as mesmas esperanças com seus temores, as tristezas e as alegrias; de fato tudo isso se encontra ali como no restante da humanidade. A única diferença é a sua cor [...]. (2017, p. 48).

Discutindo a pesquisa de biografias como fonte de produção documental, Wilton Silva (2017, p. 37) nos lembra que além do “formato burocrático” está o fascínio e o encantamento de documentos pessoais que, “pelo seu caráter pessoal”, nos oferecem “intimidade e empatia com seus personagens”. Por isso, em nossa pesquisa consideramos importante reconhecer que, ao percebermos a experiência humana exposta nas páginas da biografia de Baquaqua, não podemos deixar de reconhecê-la como a “tradução da realidade que brota não do racional ou das construções mentais mais elaboradas, mas dos sentidos, que vem do íntimo de cada indivíduo” (PESAVENTO, 2005, p. 2). Afinal, como destaca o historiador Nielson

Bezerra (2011, p.138), o valor do método biográfico sobre os estudos dos “excluídos da memória”, além de quebrar o domínio da História contada pela visão dominante, preenche as lacunas e os silêncios dessa historiografia ao dar às figuras marginalizadas da escravidão um rosto e, dar-lhes uma voz, ao tirá-las do anonimato.

Assim, coagido e devastado, Baquaqua chega ao litoral de Daomé, no porto de Uidá (Whydah) e seu embarque no navio negreiro é ressaltado pela “repugnância e a sujeira daquele lugar horrível”, lembrança essa que nunca mais seria apagada de sua memória. Na jornada transatlântica conta que ficaram confinados nos porões do navio e tinham falta de comida e principalmente água.

Um grande número de escravos morreu durante o percurso. Houve um pobre homem que ficou tão desesperado pela sede que tentou tirar a faca do homem que nos trazia água. Foi levado ao convés e eu nunca mais soube o que lhe aconteceu. (2017, p. 52).

Baquaqua continua a descrever seus dias no navio declarando: “a única comida que tivemos durante a viagem foi milho encharcado e cozido” (2017, p. 52). A isso corrobora Maestri quando declara que “a alimentação distribuída, em geral sob forma de sopa, em vasilhames individuais ou coletivos, era pouca, malpreparada e sem tempero” (1994, p. 49). Serviam isso duas vezes ao dia e cada escravo só podia beber meio litro de água diariamente.

Na chegada ao Brasil, no porto de Recife, em Pernambuco, o navio só lançou sua âncora ao anoitecer e os escravos ficaram sem comer e beber o dia todo, sendo obrigados a permanecer em “silêncio absoluto” (2017, p. 53). Vê-se aqui uma clara referência ao tráfico ilegal de escravos. Apesar da Lei Eusébio de Queirós, que proibia a entrada de escravos no Brasil interatlântico, só ter sido efetivada em setembro de 1850, desde novembro de 1831 a Lei Feijó já proibia a importação de escravos no Brasil e afirmava ter que se declarar livres todos os escravos trazidos para terras brasileiras. Torna-se claro que o tráfico negreiro brasileiro ainda se manteria ilegal e ativo por mais de quarenta anos, sendo que as pesquisas de Lovejoy na África, para a segunda edição de seu livro, em 2007, apontam que Baquaqua embarcou em Uidá no ano de 1845.

Ao chegar em terras brasileiras, Baquaqua é comprado por um padeiro católico romano, da região de Olinda, que o trata com muita violência sempre que

Baquaqua não consegue vender os seus pães. A sua crueldade e sua devoção religiosa são enfatizadas no mesmo parágrafo. Sendo católico, seu senhor fazia “cultos familiares” regularmente, e obrigava os escravos a participarem: “Enquanto orava, meu senhor segurava um chicote na mão e aqueles que mostravam sinais de desatenção ou sonolência eram imediatamente trazidos à consciência por uma aplicação picante do chicote” (2017, p. 54). Apesar de tentar ser “prestativo e obediente”, vendendo pães na rua, nada parecia satisfazer seu senhor.<sup>42</sup> Depois de uma fuga frustrada, Baquaqua falha também em uma tentativa de suicídio e passa a beber<sup>43</sup>. Baquaqua rememora o terrível momento do castigo,

Após este lamentável atentado contra minha própria vida, fui levado à casa de meu senhor que amarrou minhas mãos para trás, colocou-me de pés juntos, me chicoteou impiedosamente e me espancou na cabeça e no rosto com um pedaço de pau pesado, em seguida ele me sacudiu pelo pescoço e lançou minha cabeça contra os umbrais da porta que cortaram e machucaram a região de minhas têmporas. As cicatrizes desse tratameto selvagem são visíveis até hoje e assim permanecerão enquanto eu viver. (2017,p. 56).

Curiosamente, nos deparamos recentemente com este poema em homenagem a Baquaqua escrito pelo angolano Alberto Secama em 08 de agosto de 2018 e intitulado “Em Olinda, Baquaqua tornou-se escravo de tabuleiro”<sup>44</sup>:

Trocados por rum, tabaco  
E muitas outras mercadorias  
À bordo, para o Brasil, em Pernambuco  
P’ra mim, Baquaqua chorou ao desabafar  
Do que viveu em mil agonias  
Enviado no porão daquele navio:

- “Oh! A repugnância e sujeira daquele lugar  
Nunca serão apagados da minha memória”

Pela primeira vez, as laranjas que viu  
Foi na costa, após o navio tumbeiro atracar  
À escassos metros da majestosa residência  
Cuj’ornamentação d’humanos crânios

<sup>42</sup> Esse tipo de trabalho urbano é referido como “escravo de ganho”.

<sup>43</sup> Darcy Ribeiro (1995, p. 118) expressa seu profundo sentimento pela situação de índios e negros expostos ao “engenho deculturativo” que é a escravidão ao declarar: “Não têm outra saída, entretanto, uma vez que da condição de escravo só se sai pela porta da morte ou da fuga. Portas estreitas, pelas quais, entretanto, muitos índios e muitos negros saíram; seja pela fuga voluntarista do suicídio, que era muito frequente, ou da fuga.”

<sup>44</sup> Disponível em <https://www.escritas.org/pt/n/t/63454/em-olinda-baquaqua-tornou-se-escravo-de-tabuleiro>. Acesso em 10/Jan/2020.

A um Senhor d'ímeros feudos pertencia

Marcados a ferro quente  
 Aí ficámos à venda  
 Até chegar de Olinda  
 Um comprador português, que era padeiro  
 E lá, a zungar p'las ruas, os pães que fazia  
 Baquaqua tornou-se escravo de tabuleiro.

Apesar da elegia de Secama a Baquaqua terminar em Olinda, quando tentava agradar seu mestre padeiro vendendo seus pães pelas ruas, visamos demonstrar na presente pesquisa que a vivência da escravidão de Baquaqua se alarga por muitos outros campos e experiências, estendendo-se além de sua liberdade ao afetar a vida de outros indivíduos, em outros tempos, como o próprio jovem poeta acima.<sup>45</sup> O efeito do ato de desvendar-se nas páginas de sua (auto)biografia, mesmo que parcialmente, por conta das lacunas e silêncios do texto, contribui para que vejamos Baquaqua além de suas realizações, ao alcançar a liberdade e perseverar em seu objetivo de retornar ao lar, mas além de seus reveses também, os quais abordaremos em debates posteriores.

Assim, dizendo que não haveria tempo e espaço na sua biografia para narrar todo o cruel sofrimento como escravizado no Brasil, Baquaqua relata que o padeiro logo o vende a um traficante de escravos, sendo mais tarde comprado pelo capitão de uma embarcação chamada *Lembrança*, no Rio de Janeiro, da qual Baquaqua se tornará o mordomo. Uma fala de Baquaqua nos chama a atenção ao narrar que no período de duas semanas que ficou no Rio de Janeiro a espera de seu “comprador”, havia um “homem de cor” que queria comprá-lo, mas que, “por uma razão ou outra, não concluiu a negociação”. Aqui Baquaqua explica que menciona tal evento

apenas para ilustrar que a posse de escravos é gerada no poder, e qualquer um que possui meios para comprar seu semelhante com a escória insignificante pode se tornar um senhor de escravos, não importa qual seja a cor. (2017, p. 56).

---

<sup>45</sup> Outros exemplos significativos é a produção da dissertação de mestrado recém defendida por Bruno Barros da Silva, intitulada *Da Autobiografia ao jogo: o ensino das relações étnico-raciais a partir das experiências de Mahommah Gardo Baquaqua* (2018), pelo Programa ProfHistória da Universidade Federal de Pernambuco, bem como o artigo recente de Gladir Cabral e Carlos Carola intitulado “A escrita de si e a busca de liberdade: a narrativa de Mohammah Baquaqua” (2019).

Tentando resumir a trajetória de Baquaqua neste momento, vemos que, entre 1846 e 1847, ele navega por diferentes portos no Brasil, vai do Rio de Janeiro ao Rio Grande do Sul e Santa Catarina antes de ir para Nova York levar um carregamento de café. Baseado em informações nos textos de Marcus Carvalho, em “Os caminhos do Rio” (1997) e *Liberdade: Rotinas e rupturas do escravismo* (1998), bem como registros do navio no porto de Rio Grande, Paul Lovejoy aponta o capitão do navio *Lembrança* como Clemente José da Costa e de seu sócio Antonio José Rocha Pereira. A esse pertencia o outro escravo a que Baquaqua se refere na viagem para Nova Iorque, de nome José da Rocha. Lovejoy diz que, em 24 de abril de 1847, “o *Lembrança*, levando um carregamento de café, zarpou para Nova Iorque, lá chegando 66 dias depois, em 27 de junho” (2002, p. 24-25).

Durante a viagem, Baquaqua conta que a amante/esposa do capitão Clemente o colocará em situações de “desgraça”, enquanto que o salvará de apanhar em outras ocasiões. “Ela era um composto estranho de humanidade e brutalidade”, lembra Baquaqua (2017, p. 58). O próprio capitão Clemente é um complexo ainda mais estranho, sujeitando Baquaqua a um horrível abuso físico, incluindo um espancamento no qual ele é amarrado a um canhão e agredido por três homens, deixando-o incapacitado por dias. Lembrando desses dias, Baquaqua diz, “[q]uando penso em tudo isso e considero o passado, fico contente por lutar neste mundo para cumprir minha missão aqui, e fazer o trabalho de que me é dado cumprir” (2017, p. 59).

Avistando o porto em Nova Iorque, Baquaqua já sabia que estava em uma “terra de liberdade”, pois a primeira palavra que havia aprendido em inglês, ainda à bordo do *Lembrança*, fora “F-r-e-e [L-i-v-r-e]”. Ao olhar a cidade, relata, emocionado, “e oh! Quantas vezes eu a repeti” (2017, p. 63). Apesar da abolição nos Estados Unidos ser oficialmente assinada por Abraham Lincoln apenas em 1865, a chegada do *Lembrança* chama a atenção de várias pessoas, pois tanto negros libertos quanto abolicionistas brancos verificavam os navios recém chegados na época à procura de escravizados. As questões de abolição no estado de Nova Iorque datam do início do século XIX, quando muitos senhores libertam seus escravos e esses passam a formar grupos em favor do ativismo contra a escravidão através da abertura de jornais como o *Freedom’s Journal*, com sua primeira publicação simbólica em 4 de julho de 1827. Baquaqua, José da Rocha e outra escravizada, de nome Maria da

Costa, aia da esposa do capitão, pensam em fugir assim que o navio aporte, “mas não foi tarefa fácil, especialmente para dois rapazes e uma moça que só sabiam falar uma palavra em inglês” (2017, p. 63).

Apesar do capitão Clemente ordenar que não contassem que eram escravos e acabar confinando Baquaqua em um quarto, depois que ele imprudentemente revela seus planos de fuga, após “ter tomado muito vinho” (2017, p. 63), Baquaqua e seu companheiro escapam, mas são logo detidos pelas autoridades de Nova Iorque “nos termos do tratado de reciprocidade entre o Brasil e os Estados Unidos”. Como explica Lovejoy (202, p. 26), não pelo seu “status de escravos” mas pela “deserção de tripulação de navios”, uma convenção entre Brasil e Estados Unidos que os obrigaria a voltar ao navio. Assim, mesmo após os novos amigos abolicionistas de Baquaqua e José da Rocha tentarem libertá-los submetendo um pedido de *habeas corpus* em 22 de julho de 1847, ambos são julgados na corte da “Prefeitura de Nova York”, como descrito por Baquaqua, com a presença de grande número de pessoas, inclusive do “cônsul brasileiro”. Quando lhes perguntam se desejavam ficar nos Estados Unidos ou voltar ao Brasil, Baquaqua corajosamente diz:

Respondi pelo meu companheiro e por mim que nós não queríamos voltar, mas a escrava que estava conosco disse que iria retornar. Não tenho dúvidas de que ela preferiria ficar, mas vendo o capitão ali, ficou intimidada, teve medo de falar o que pensava, e assim o fez meu companheiro também. Eu falei ousadamente que preferiria morrer a retornar à escravidão. (2017, p. 65)

Assim, com base em notícias dos jornais *National Anti-Slavery Standard* e o *New York Daily Tribune*, de julho e de agosto de 1847, respectivamente, Paul Lovejoy (2002, p. 26) comprova a narrativa de Baquaqua de que eles passam por três julgamentos sem absolvição, mas que, enquanto esperavam por mais uma apelação, “Baquaqua e Rocha desaparecem milagrosamente da prisão de Eldridge Street, na noite de 9 de agosto”.<sup>46</sup> Baquaqua conta que são libertados da prisão por “alguns amigos” da abolição e levados para Boston, Massachusetts. Embora sua acolhida lá seja temporária, Baquaqua tem a opção de escolher ser levado para a Inglaterra para sua segurança, mas opta seguir para o Haiti, local onde acredita que

---

<sup>46</sup> O tradutor Lucciani Furtado também usa as fontes de Paul Lovejoy, em seu artigo em português “Identidade e a miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas” (2002), para fazer algumas observações de nota de rodapé no livro publicado em 2017.

irá se sentir mais à vontade entre as "pessoas de cor" (2017, p. 66) daquele país. Porém, em terras haitianas passará por um período de extrema pobreza, até ser acolhido por um ministro cristão, o reverendo William Judd, e sua esposa Nancy, que dirigem a Missão Batista Livre em Porto Príncipe. Baquaqua acaba se convertendo ao cristianismo, e depois de dois anos na missão sob os cuidados dos missionários Judd, eles concordam em financiar sua jornada ao Central College em McGrawville, Nova York, para estudar a Bíblia.

#### Sobre a Central College, Lovejoy diz que Baquaqua

matriculou-se no departamento primário, mas estava destinado a uma carreira de missionário na África. Enquanto ele esteve lá, o Central College cresceu até abrigar 200 estudantes, metade dos quais eram mulheres. Havia pelo menos dez negros, incluindo Baquaqua, alguém com o sobrenome de "Senegal", e Joseph Purvis, Robert Purvis e James Forten, filhos de famílias negras proeminentes da Filadélfia. (2002, p. 29).

Até o momento, não podemos dizer exatamente o que motivou Baquaqua a se converter ao cristianismo, ou mesmo entender as complexidades de sua fé pessoal, mas suas palavras reiteram a todo o tempo seu desejo de retornar à sua pátria africana. Talvez o ministério cristão possa ter lhe oferecido um caminho. No fim de sua narrativa, sabemos que de Nova York Baquaqua se mudou para o Canadá, onde escreveu sua biografia com a ajuda do editor irlandês Samuel Moore, em 1854. O registro histórico após a publicação de sua *Biography* mostra que Baquaqua viajou para Liverpool, na Inglaterra, em 1857, mas as pesquisas sobre sua trajetória, até o momento, não afirmam se ele conseguiu retornar à África nem mesmo onde faleceu (Fig. 5).





**Fig. 5 – A trajetória de Baquaqua<sup>47</sup>**

Podemos ver em vários momentos da *Biografia* um desejo pungente em Baquaqua pela liberdade tanto que ousamos dizer que venceu a maioria de suas batalhas pessoais e sociais. No entanto, precisamos ser cuidadosos ao mostrar os momentos de resistência que vemos no texto como a realização do poder de agência do sujeito. Como registrado em uma discussão de Schmidt (2012, p. 195), com personagens como Baquaqua, nossa investigação precisa “se basear na possibilidade de que eles sejam representativos de um grupo social maior ou de que seus percursos ajudem a compreender problemas mais amplos.” Assim, torna-se imperioso retomar “o âmbito da incerteza, do talvez, do hipotético, do poderia ter sido, do que não se realizou”. Afinal, conclui Schmidt (2012, p. 199),

<sup>47</sup> Disponível em [www.baquaqua.com.br](http://www.baquaqua.com.br). Esse sítio eletrônico esteve disponível até o ano de 2019. No momento, esse endereço foi movido para <https://profbrunov.wixsite.com/baquaqua>. Último acesso em 22/Jun/2020.

“[s]omente dessa forma a biografia será capaz de exprimir o ‘demasiadamente humano’ da existência, ou seja, a angústia de se querer uno quando se é múltiplo e de se deparar com inúmeros caminhos quando a vida só pode ser uma.

Apesar dessa perspectiva humanizada, observamos que muitos dos mecanismos convencionais de abordagem do gênero (auto)biográfico precisam ser expandidos para dar conta dos aspectos específicos que a interpretação de um relato como o de Baquaqua requer. Por isso, o debate a seguir se configura como uma tentativa de pensar como e se a narrativa da trajetória desse indivíduo pode ser interpretada sem desconsiderar seu lugar de fala e o contexto das forças que agiam sobre ele no século XIX.

### 3. BAQUAQUA E A ESCRAVIDÃO: DA ÁFRICA ÀS AMÉRICAS

*Esses meninos, que aí andam jogando peteca, não viram nunca um escravo. Quando eles crescerem, saberão que já houve no Brasil uma raça triste, votada à escravidão e ao desespero; e verão nos museus a coleção hedionda dos troncos, dos vira-mundos e dos bacalhaus; e terão notícias dos trágicos horrores de uma época maldita[...] Mas a sua indignação nunca poderá ser tão grande como a daqueles que nasceram e cresceram em pleno horror, no meio desse horrível drama de sangue e lodo, sentindo dentro do ouvido e da alma, numa arrastada e contínua melopéia, o longo gemer da raça mártir — orquestração satânica de todos os soluços, de todas as impressões, de todos os lamentos que a tortura e a injustiça podem arrancar a gargantas humanas.<sup>48</sup>*

--Olavo Bilac, 1902

De todas as migrações humanas de que temos informações até o momento, o comércio de escravos através do oceano Atlântico foi o que mais oprimiu e ceifou vidas. Fontes diversas apontam que, entre 1400 e 1860, cerca de doze milhões de pessoas foram violentamente tiradas do continente africano e levadas como escravos para as Américas e a Europa.<sup>49</sup> Pesquisadores parceiros de setores diversos como a Universidade de Emory, Atlanta, o Hutchins Center for African Research, da Universidade de Harvard, ambas nos Estados Unidos, e a Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, Brasil, Rio de Janeiro, entre outros, criaram uma plataforma online com informações detalhadas sobre o Tráfico Transatlântico de Escravos. Essa valiosa ferramenta tecnológica funciona como uma base de dados, um memorial digital, que oferece estimativas atualizadas relativas aos números relativos ao tráfico mercantil de africanos à medida que os pesquisadores descobrem novas informações. Criada como um pequeno projeto em 1992, em fevereiro de 2020 a plataforma foi atualizada e os pesquisadores podem encontrar acervos documentais importantes tanto na forma escrita, em áudio e em vídeo. Hoje o projeto registra cerca de 35 mil expedições negreiras entre 1514 e

<sup>48</sup> Crônica “A escravidão” (1902), de Olavo Bilac (1904, p. 277-278).

<sup>49</sup> Plataforma lotada no sítio [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org).

1866. O nome de Baquaqua, porém, ainda não se configura dentre as milhares de listas de viajantes involuntários registrados pelo projeto. Nossa hipótese é que, como narrado por Baquaqua, sendo o seu traslado de chegada ao Brasil clandestino, certamente não houve registro oficial da travessia.

Nessa movimentação, denominada de comércio transatlântico de escravos, a qual também conhecemos como tráfico negreiro, Katia Mattoso (2016, p. 42 e 45) afirma que o Brasil foi o “grande importador”, sendo a produção da cana-de-açúcar em Pernambuco e Bahia, a partir da década de 1530, e mais tarde no Rio de Janeiro, a “grande impulsionadora” desse movimento. Sendo a última nação nas Américas a aceitar a abolição e a libertar seus cativos em 13 de maio de 1888, quando a princesa regente, Isabel de Bourbon e Bragança (1846-1921), assinou a Lei Áurea, a estimativa é de que o Brasil tenha recebido mais de cinco milhões e meio de escravizados africanos.<sup>50</sup>

Vale mencionar que as estimativas sobre a entrada de africanos escravizados no Brasil variaram muito nas pesquisas realizadas nas primeiras décadas do século XX. Na década de 1990, Darcy Ribeiro (1995, p. 161) resume que, nas primeiras décadas do século XX, já se apresentavam desde estimativas exageradas, “como 13,5 milhões para Calógeras (1927) ou 15 milhões para Rocha Pombo (1905), até cálculos muito exíguos, como 4,6 milhões para Taunay (1941) e 3,3 milhões para Simonsen (1937)”. A valorização de tais estudos quantitativos resultou da rejeição ao foco histórico que privilegiava as histórias dos grandes homens, como já mencionamos. Por sua vez, o uso desse método quantitativo no campo dos estudos sobre a escravidão africana no Brasil favoreceu o anonimato dos subjugados ao escravismo à medida que se tornaram “apenas percentagem de uma explicação

---

<sup>50</sup> Em inglês, o termo usado para conceituar o tráfico transatlântico de escravizados, comumente conhecido como *slave trade*, é *Middle Passage*. A Enciclopédia Britânica assim o define: *a viagem forçada de escravizados africanos através do Oceano Atlântico para o Novo Mundo. Faz parte do tripé da rota comercial que levava mercadorias (como facas, armas, munição, tecido de algodão, ferramentas, e pratos de alumínio) da Europa para a África, africanos para trabalhar como escravos nas Américas e nas Ilhas do Caribe, bem como itens, em sua maioria, matéria prima produzida nas fazendas de escravos (açúcar, arroz, tabaco, índigo, rum e algodão) de volta à Europa. Entre 1518 e meados do século XIX, milhões de africanos, homens, mulheres e crianças fizeram a viagem de 21 a 90 dias a bordo de navios superlotados tripulados por indivíduos da Inglaterra, Holanda, Portugal e França* (Tradução da autora). Disponível em inglês em <https://www.britannica.com/topic/Middle-Passage-slave-trade>. Acesso em 31/03/2020.

matemática global” e, conseqüentemente, excluídos da memória durante muito tempo, como discute Nielson Bezerra (2011).<sup>51</sup>

Por isso, a importância de pesquisas de resgate de memórias do cativo, como as realizadas por várias universidades brasileiras, bem como um projeto recente realizado pelo *Comitê Científico Internacional da UNESCO* para tradução e redação da coletânea em língua portuguesa de *História Geral da África*, onde se declara, em sua apresentação assinada pelo ministro da Educação à época, Fernando Haddad, que o objetivo inicial da criação de um extenso material como aquele era o de

colaborar para uma nova leitura e melhor compreensão das sociedades e culturas africanas, e demonstrar a importância das contribuições da África para a história do mundo. Cumpra-se, também, o intuito de contribuir para uma disseminação, de forma ampla, e para uma visão equilibrada e objetiva do importante e valioso papel da África para a humanidade, assim como para o estreitamento dos laços históricos existentes entre o Brasil e a África. (2010, p. vii).<sup>52</sup>

Apesar do apagamento histórico e social da cultura afrodescendente no Brasil durante séculos, nas últimas décadas contamos com uma série de fontes sobre o período da escravidão, dentre elas artefatos culturais, escritos antigos, documentos médicos, jurídicos, administrativos, jornalísticos e de relatos pessoais em forma de (auto)biografias, cartas, diários, entrevistas e, não menos importantes, narrativas de cunho literário. Isso tudo, graças ao “rompimento do *silêncio biográfico* como método de investigação historiográfica”, ou seja, resultante da mudança de perspectiva que possibilitou a “perseguição de singularidades capazes de expressar o indivíduo como uma representação da sociedade e do contexto onde ele viveu” (BEZERRA, 2011, p. 138 e 137).<sup>53</sup> Além de nos permitir reconhecer o silenciamento da voz direta

---

<sup>51</sup> O historiador e professor doutor Nielson Rosa Bezerra fez parceria com o professor Bruno Vêras em sua pesquisa inicial sobre a biografia de Baquaqua.

<sup>52</sup> A coletânea completa de *História Geral da África* tem oito volumes e está disponível digitalmente no sítio da Unesco, a saber: <https://unesdoc.unesco.org/home>. Acesso em 17/Abr/2017.

<sup>53</sup> Dentro da ampliação da concepção de fontes historiográficas para o estudo de histórias individuais da escravidão, Bezerra também menciona documentos como “processos cíveis, livros de batismos, casamentos e óbitos, cartas de alforrias, recibos de compra e venda, além de jornais e relatos de viajantes” (2011, p. 140). Em *Achados e Perdidos da História*, Leandro Narloch acrescenta “tabelas de movimentação de portos, ações de liberdade movidas por escravos contra seus senhores” (2017, p. 11-12).

daqueles que são os personagens do processo da escravidão, esse deslocamento no foco do olhar do pesquisador possibilita compreender porque “diversificar fontes, cruzar dados e contextualizar informações são fundamentais para se pensar um estudo biográfico de pessoas que foram escravizadas” (op. Cit., 137).

A fim de contextualizarmos a trajetória de Mahommah Baquaqua da África até o continente americano, escolhemos fazer uma curta recomposição histórica e crítica dos aspectos que mais explicam a experiência por ele narrada em sua *Biography* (1854). Assim, primeiramente, veremos como Mello (2003), Pinsky (2015), Maestri (1994) e Santos (2017),<sup>54</sup> por exemplo, nos informam não somente sobre as origens do escravismo na Antiguidade Clássica e na Idade Média, como também discutem a escravidão praticada na África pelos próprios africanos. Através desses historiadores, vemos que, nos primórdios da humanidade, e aqui podemos pensar em um passado tão distante quanto aquele vivido na Mesopotâmia, as práticas escravistas diferiam da escravidão implantada e mantida nas Américas no período colonial. Vemos também que a violência contra escravos no período romano era muito mais acentuada do que anteriormente no período grego. Da mesma forma, Ynaê dos Santos explica que, na África Subsaariana,

a escravidão praticada pela maior parte das sociedades africanas era diferente daquela que os muçulmanos e os europeus praticaram com diferentes povos africanos. Ainda que muitos senhores enxergassem seus escravos como seres inferiores, o uso do escravo era predominantemente coletivo, em prol da comunidade e, em muitos casos, os escravos e seus filhos podiam ser absorvidos pelas linhagens por meio de casamentos. (2017, p. 117).

Sobre a escravidão doméstica praticada na África Subsaariana antes dos contatos com os europeus e muçulmanos, Ynaê dos Santos (2017) destaca que a aquisição ou captura de escravos era o resultado de três movimentos: guerras, razias e sequestros. Diferentemente dos povos colonizadores, a autora enfatiza que nas antigas sociedades africanas os escravos não eram vistos como mercadoria. Nas guerras os escravos eram a consequência da contenda entre as sociedades de uma certa região, já que os vitoriosos ganhavam o direito de escravizar o inimigo; na

---

<sup>54</sup> Apesar de não serem considerados autores clássicos de obras sobre a escravidão brasileira, optamos por usar fontes de pesquisadores que nos possibilitassem olhar para os sujeitos dessa história como uma reflexão sobre as suas memórias pessoais, não somente os fatos históricos apresentados.

razia, os escravos eram a causa da contenda, dada a “falta de trabalhadores em determinadas regiões”; e quando não queriam guerrear mas desejavam obter escravos, os sequestravam (SANTOS, 2017, p. 119).

Por outro lado, a quantia de escravos por famílias rurais era pequena e geralmente usada para trabalhos domésticos e agrícolas. Já as famílias urbanas e a monarquia africana poderiam chegar a ter “dezenas de cativos” (SANTOS, 2017, p. 119). A isso Mattoso (2016, p. 47) corrobora que esse cativo, nessa sociedade, “estava integrado à família e não podia ser vendido, sendo um escravismo quase patriarcal que excluía o tráfico”, porém não menos questionável.

Enquanto os escravos domésticos trabalhavam próximos aos seus senhores, compartilhando da mesma condição alimentar e de vida desses, os escravos de guerra eram destinados às atividades consideradas pesadas e perigosas. Santos (2017) assinala que os reis muitas vezes preferiam colocar aqueles que um dia haviam sido seus inimigos em atividades como a extração de minério, ou imputar-lhes os cuidados da terra sobre constante vigilância. A autora argumenta que graças a esses estrangeiros cativos, Gana, por exemplo, “tornou-se o ‘país do ouro’ e as minas da região do Grande Zimbabwe foram exploradas e o ouro retirado delas conseguiu atravessar o Oceano Índico e chegar à China e ao sul da Ásia” (SANTOS, 2017, p. 121).

Em sua biografia, Mahommah Gardo Baquaqua relata duas situações relevantes em que menciona prisioneiros de guerra. No primeiro relato, seu irmão, estando na região de Borgu, como vidente do rei local, é feito prisioneiro quando uma grande guerra irrompe. Sua mãe, no entanto, o liberta após pagar seu resgate (2017, p. 37). Apesar de Samuel Moore transcrever o nome da região como “Bergoo”, termo também usado na tradução da biografia para a língua portuguesa (Ed. Uirapuru, 2017), Law e Lovejoy a localizam como Borgu, ao leste de Djougou, com o evento acima mais provavelmente localizado na sua cidade capital, Nikki. Law e Lovejoy explicam que os relatos sobre Nikki só aparecem a partir do fim do século XIX, mas que material etnográfico sobre Djougou é muito mais escasso (2009, p. 21). Os pesquisadores também sugerem que é muito provável que a guerra mencionada possa ter acontecido entre 1834 e 1836, quando o rei de Nikki, Siru Kpera, e outros governantes ajudaram o reino Yorubá de Oyo em um confronto com um grupo de muçulmanos de Ilorin (LAW e LOVEJOY, 2009, p. 129). Os pesquisadores

mencionam dois videntes que trabalhavam para Siru Kpeka nesse período, Alfa Salifu e Sibuko. Apesar de declararem não ter fontes para afirmar a ligação desses nomes com o irmão de Baquaqua, apontam que o termo alfa refere-se a um clérigo muçulmano, o qual poderíamos apontar como “sacerdote” ou um “shaman vidente”, visto que Baquaqua explica: seu irmão era

uma espécie de vidente. Quando o rei estava prestes a seguir rumo à guerra consultava-o para saber se o destino da guerra seria ou não ao seu favor. Isto era feito através de sinais e figuras feitas na areia e tudo o que previa era totalmente aceito, pois possuía uma misteriosa força que fazia com que o rei, estando na guerra, levasse a questão até o fim. (2017, p.37).

Já na segunda situação envolvendo prisioneiros, Baquaqua é feito prisioneiro ao visitar seu irmão em outra cidade em que este trabalhava para o rei de Daboya, ao sudeste de Djougou, cujo reino ficava a uns dezessete dias de viagem de Djougou, pois a viagem fora feita a pé e com sacos de grãos na cabeça. Novamente, uma guerra começa após sua chegada. Baquaqua e seus amigos tentam se esconder, mas são descobertos e feitos prisioneiros. Baquaqua diz: “Colocaram uma corda em volta do meu pescoço e me arrastaram com eles, porém, mesmo amarrado resisti com todas as minhas forças” (2017, p. 38). Ao atravessarem uma floresta, seu irmão o encontra e finge não conhecê-lo.<sup>55</sup> Logo após, Baquaqua é comprado por um estranho, o qual, seu texto sugere, teria sido pago pelo próprio irmão. Aqui Baquaqua enfatiza que a cidade onde a guerra aconteceu

foi totalmente destruída e suas mulheres e crianças foram expulsas de suas casas. Quando as guerras são eminentes e mulheres e crianças não possuem meios para escaparem, então, são feitas prisioneiras e vendidas como escravos. (2017, p. 39).<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Ao invés de “Ao atravessarem uma floresta”, como traduzimos acima, do seu original “We traveled through a wood” e “Whilst traveling through the wood, we met my brother” (p. 47), na tradução feita pela Editora Uirapuru consta como “Viajamos numa canoa de madeira” e “Enquanto viajávamos na canoa de madeira conheci meu irmão” (2017, p. 38 e 39). Constatamos outro problema com o processo de tradução quando no texto da Uirapuru afirma-se que o irmão de Mahommah “havia se tornado o novo rei” enquanto no original vemos: “Após o irmão de Mahommah ter estado com o rei por algum tempo [...]” ou “After Mahommah’s brother had been sometime with the king [...]” (2017, p. 38). Tais lapsos de tradução tornaram o processo de pesquisa aqui exposto bastante trabalhoso e demorado, visto que usamos tanto o texto em inglês como a tradução da Uirapuru e partes da tradução de Silvia Lara para compararmos informações e escolha de vocabulário.

<sup>56</sup> Robin Law e Paul Lovejoy nos informam que Baquaqua deveria ter uns 17 anos durante esse episódio (2009, p. 130). No entanto, acreditam que o irmão de Baquaqua não deve ter sido o conselheiro do rei, senão não conseguiria passar por Baquaqua sem os inimigos o reconhecerem.



É relevante mencionar aqui que as divergências na forma do tratamento com os escravos, e sobre os direitos e o papel do escravo doméstico, já eram discutidas pelo filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.), na Antiguidade Clássica, mesmo sendo sua interpretação sobre o escravo “por natureza” (nascido em escravidão), em oposição ao escravo “por convenção” (como o prisioneiro de guerra), recebida em muitos estudos como controversa. No capítulo 4 do livro da *Política I*,<sup>57</sup> Aristóteles que o escravo nascido em escravidão é “Um ser que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, mesmo sendo homem (*ánthropos on*), este é, por natureza, um escravo”.<sup>58</sup> Aristóteles sugere que alguns nascem para comandar enquanto outros para serem comandados, pois por não ter iniciativa própria, este escravo *natural*, não age efetivamente sobre a *polis* (a cidade-estado), portanto, não possui a plenitude política do homem livre.

No entanto, como era comum na estrutura familiar da Grécia haver escravos e, conseqüentemente, gerar debates antagônicos sobre a antítese da superioridade-inferioridade humana, Pinsky (2015, p. 12) argumenta que o problema que vê no pensamento de Aristóteles, argumento esse com o qual essa pesquisa se alinha, é que ele desconsidera a historicidade da escravidão pois, como amplamente declarado cientificamente e moralmente, ninguém é escravo por que a natureza determina, mas sim “por força de condições históricas específicas concretas, diferentes em distintos momentos históricos”. Em *Negros e Escravos na Antiguidade* (2003), José Guimarães Mello faz uma leitura mais detalhada do pensamento aristotélico ressaltando que Aristóteles compara as habilidades do escravo por natureza como próximas, porém, muito mais inferiores às das mulheres e das crianças. Para tanto, Mello (2003, p.98) cita Aristóteles quando este afirma: “o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação”.

Apesar de problemática, concepções sobre a escravidão como a de Aristóteles podem nos ajudar a entender o pensamento colonizador presente no regime escravista moderno, principalmente quando são usadas e incorporadas ao

---

<sup>57</sup> ARISTÓTELES. *Política I*. Tradução do grego, introdução e notas do Prof. Mário da Gama Kury. 3ª Ed.. Brasília: UNB, 1997.

<sup>58</sup> *Política I*, p. 1254, coluna a, linhas 14 a 18.

discurso europeu para justificar o controle e a superioridade do colonizador. Contudo, o caráter inferior da personalidade do escravo, como sugerido pela reflexão aristotélica, não foi a única justificativa usada para fortalecer o discurso europeu no processo de escravização moderno, houve também o papel colonizador da religião.

Jaime Pinsky registra que mesmo antes do “descobrimento” do Brasil, Portugal já usava a obtenção de escravos para compensar pelas epidemias e aventuras coloniais “além mar” de seus súditos, substituindo, assim, a perda de sua mão de obra pelo trabalho escravo. O pesquisador assevera que, já tendo encontrado africanos nas “conquistas ultramarinas”, na década de 1440, os lusitanos “iam atrás de riquezas da costa noroeste da África e, o rapto de nativos, arrancados de suas casas, fazia parte do conjunto de atividades a que se dedicavam” (PINSKY, 2015, p. 13).

Em uma expedição entre 1441 e 1444, por exemplo, a “caça aos escravos” resulta em mais de duzentos prisioneiros e, ao final, “no Cabo Branco, sequestraram 14 homens que encontraram pescando e uma moça que estava dormindo” (PINSKY, 2015, p. 13). O cronista analisado por Pinsky, Gomes Eanes de Zurara, destaca que, ao chegar em Portugal, o estado de espírito dos cativos era lamentável, a ponto de emocioná-lo, até lembrar-se que “os males físicos e a perda da liberdade dos africanos eram amplamente compensados pelo ‘caminho da salvação espiritual’ que a conversão ao cristianismo lhes proporcionaria” (ZURARA, apud PINSKY, 2015, p. 14).<sup>59</sup>

Assim, a partir do período rotulado como “as grandes navegações”, a saber, as viagens transatlânticas iniciadas entre os séculos XV e XVII e motivadas pelo renascimento no mundo ocidental, o conceito de escravo será reconfigurado para tornar-se sinônimo de ‘mercadoria’ e ‘lucro’. O encontro do homem africano com o homem branco europeu se fez a princípio através dos portugueses—os primeiros a fazer contato explorando o litoral africano desde a conquista da cidade islâmica de Ceuta, em 1415, na África Subsaariana, noroeste africano, até o Congo, na África

---

<sup>59</sup> Apesar do livro de Jaime Pinsky não conter referência bibliográfica, o relato deste evento consta do capítulo 23, das páginas 127 a 131, na narrativa deixada pelo 5º Guarda-Conservador da Livraria Real de Portugal, Gomes Eane Zurara (1410-1474), intitulada *Chronica do Descobrimento e Conquista de Guiné*, de 1453, publicada em Paris em 1841 e disponibilizado online no website <https://archive.org/details/chronicadodesco00zuragoog>. Em seu texto, Zurara refere-se aos cativos como “Mouros”. Curiosamente, descobrimos que esse trecho que nos chamou a atenção tem sido usado em muitos vestibulares e avaliações públicas de conhecimento da história brasileira.

Central, em 1483.<sup>60</sup> Embora amplamente utilizado hoje em textos relacionados a encontros culturais, o termo 'zona de contato', cunhado por Mary Louise Pratt em seu livro etnográfico *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992), faz-se bastante adequado para entendermos as relações resultantes do contato entre europeus e africanos que se deram nesse período, ao ser descrito como

o espaço dos encontros coloniais, no qual [povos] separados geograficamente e historicamente entram em contato uns com os outros e estabelecem relações contínuas, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdades radicais e conflitos intratáveis. (1992, p. 6, tradução nossa).

Em *Unthinking Eurocentrism* (1994), Robert Stam nos lembra que, embora os encontros interculturais sejam endêmicos à todas as dispersões de povos ao redor do mundo, foi através da colonização das Américas que tais encontros alcançaram o tipo de paroxismo que sintetizou como nunca antes as formas como os povos e as culturas entraram em contato, como se misturaram e passaram a coexistir. Esses encontros não foram apenas marcados pelo que Robert Young chama de desejo pela “globalização das potências capitalistas imperiais” (1995, p. 4), pois faz-se necessário adicionar ao debate do capitalismo as questões de misturas raciais e culturais resultantes desses encontros. Além do que, serão as relações formadas a partir do encontro colonial que abrirão espaço para os debates conflituosos sobre identidade e diferença, temas que discutiremos a partir da próxima seção.

Isso posto, sabemos que a dominação europeia da África ocidental não se deu rapidamente. Os portugueses tiveram muitas dificuldades para ultrapassar o litoral africano e, nesse processo, muitos morreram de febre amarela e malária ou em “batalhas travadas pelos africanos que, munidos com arcos e flechas, pequenas espadas e ágeis pirogas, venceram as armas de fogo europeias” (SANTOS, 2017, p. 128)<sup>61</sup>. Daí o esforço dos novos exploradores em estabelecer portos nos litorais e desenvolver relações de comércio com os africanos. Faz-se importante lembrar que, apesar de ainda saberem muito pouco sobre a África no século XVI, quando

---

<sup>60</sup> Depois disso Bartolomeu Dias viajará até o Cabo da Boa Esperança entre 1487 a 1488, e Vasco da Gama contornará o sul da África rumo às Índias, entre 1487 e 1499. Vide Mapa no livro *História da África e do Brasil Afrodescendentes* de Ynaê Lopes dos Santos (2017, p. 127-128).

<sup>61</sup> Ynaê dos Santos (2017, p. 128-129) revela que o sonho dos portugueses de enriquecer na África foi impedido por algumas sociedades africanas, principalmente as que possuíam minas de ouro, como em Gana e no Congo, se pensarmos nas sociedades que habitavam o litoral ou próximo a ele.

chegaram ao Brasil em 1500, os portugueses já conheciam o suficiente dos métodos de dominação, pois nesse período a Europa já contava com cerca de vinte e cinco mil escravos (MATTOSO, 2016, p. 41). Sobre o assunto, Katia Mattoso (2016, p. 40) declara:

O homem branco considerou rentável e louvável estabelecer-se no Brasil, em regiões quase vazias, dóceis à conquista e prometedoras de riquezas, ao passo que a África, região “povoada” de reinos e tribos negras que não se imaginava conquistar e colonizar, pois parecia desprovida de metais preciosos, consumiria sua maior riqueza: a força de trabalho. O homem negro, mercadoria diferente das outras, tornou-se a principal riqueza do continente negro, depois do ouro, das especiarias e do marfim. Riqueza que era preciso transplantar no Novo Mundo para dar à América vida e riqueza.

O tráfico mercantil que se desenvolveu a partir desse período, alterou profundamente as sociedades africanas, “desorganizando-as do ponto de vista político, econômico, demográfico e sociocultural” (PINSKY, 2015, p. 28). Mattoso (2016, p. 50) argumenta que a chegada dos europeus, armados e em busca de riquezas, não somente intensificou as rivalidades tribais como “as formações sociais e culturais e quebrou certas tradições”. Como mencionado acima, dentre elas está a mudança da noção de “escravo” como parte da estrutura dos grupos sociais nas quais estava inserido para o interesse nele como produto comercial. O cativo, agora considerado moeda de troca, poderia ser, em uma linguagem coloquial e generalizada, qualquer um que estivesse no lugar errado, na hora errada, visto que a captura era aleatória, podendo ser homens ou mulheres, jovens ou velhos, de qualquer região possível de captação. Por isso a grande variedade de grupos étnicos africanos constatadas nas pesquisas sobre a escravidão nas Américas. O próprio Baquaqua, prestes a entrar no navio negreiro, relata: “Ali estavam escravos de todas as partes do país e, que foram trazidos a bordo” (2017, p. 51). De acordo com Pinsky (2015, p. 32), esta multiplicidade de etnias era estratégica, pois

decorria também do interesse que os senhores tinham em ter escravos de diferentes origens; isso a seu ver, representaria diversificação de hábitos, língua e religião, dificultando a integração da população escrava e o surgimento de qualquer espécie de organização conduzida por eles.

A estratégia conhecida como “dividir para conquistar”, ou *divide et impera*, é uma perspectiva amplamente debatida pelos estudos pós-coloniais, uma área de

pesquisa que abrange estudos históricos, sociais, políticos e literários, principalmente no que se refere à colonização da África. Apesar de ser considerada uma tática de guerra, os escritores pós-coloniais também a denunciam como uma estratégia discursiva usada pela Europa no processo de colonização e dominação de outros povos. Vemos tal denúncia especialmente nas obras do renomado escritor nigeriano Chinua Achebe (1930-2013), nascido na região sudeste da Nigéria, de origem do povo *Igbo*, na África Ocidental, de colonização inglesa. Perguntado sobre quem culpava pelo desmantelamento de sua cultura, em uma entrevista nos anos de 1960, Achebe responde que já havia sérios problemas no seio de muitas sociedades africanas quando o colonizador chegou. O escritor esclarece, porém, que apesar da Europa ter grande responsabilidade pela instabilidade econômica, política e cultural que se abateu sobre a África depois do encontro colonial, “[já] havia problemas internos que tornaram possível a entrada dos europeus. Alguém lhes abriu a porta.” Afinal, reflete o escritor, jornalista e historiador africano, “um conflito entre irmãos possibilita que um estranho lucre com a colheita deles”.<sup>62</sup>

A referência de Chinua Achebe (1993) às *fissuras* nas sociedades africanas é corroborada pelo texto de Katia Mattoso quando comenta as hierarquias endogâmicas das castas entre os senegaleses e nigerianos. Dependendo do ofício do indivíduo na escala social, eles seriam mais ou menos desprezados. Mattoso (2016, p. 48) distingue que entre os fulas, grupo étnico encontrado na Nigéria e no Sudão, um ferreiro seria considerado inferior a um escravo, mas um pouco mais importante que um tecelão, por exemplo. Já entre a realeza, que também considerava a questão da “nobreza de raça”, e chamava para si a administração do reino, o encontro com o europeu serviu para instigar a sua fome de lucro. Assim,

Impérios e reinos estabelecidos antes da chegada dos europeus desapareceram, dando lugar a novos estados, fundados quase sempre por aventureiros, como foi o caso de Daomé, que nasceu e viveu do tráfico. Nesses novos estados, pouco a pouco, uma organização territorial substituiu a organização comunitária dos antigos reinos. As sucessivas invasões terminaram por misturar grupos étnicos e com frequência as estruturas das comunidades perderam o significado e o sentido. (MATTOSO, 2016, p. 49).

---

<sup>62</sup> Traduzido livremente pela autora de seu original em inglês em sua dissertação de mestrado: “There were internal problems that made it possible for the Europeans to come in. Somebody showed them the way. A conflict between two brothers enables a stranger to reap their harvest” (apud SANTOS, 1995, p. 53).

Certamente, não se pretende aqui sugerir que a culpa da escravidão seja da sociedade africana, mas sim apontar para os fatores e as estratégias usados por ambos os lados e que favoreceram a concretização do tráfico humano da África para as Américas. Dessa forma, após uma longa narrativa sobre os costumes e a rotina de trabalho enquanto trabalhava para um rei generoso de uma cidade vizinha a Djougou, na *Biografia* Baquaqua sugere ter sido vendido como escravo a partir de uma conspiração organizada contra ele em razão de inveja entre seus pares. Ele diz que:

quando vislumbraram a minha fidelidade ao rei e a confiança que acalentava por mim, logo surgiu um grupo de compatriotas que manifestaram os primeiros sintomas de vingança. Então, atraído e usado como isca fui vendido como escravo. (2017, p. 42).

De acordo com Baquaqua, seus antagonistas criaram a perfeita armadilha para ele: o lisonjearam, ofereceram muita bebida, a qual confessa ser sua fraqueza, e o levaram à indulgência de acreditar que o estavam homenageando por ser uma personalidade, alguém importante por trabalhar tão próximo do rei, ao qual se refere como *Massa-sa-ba* (2017, p. 39).<sup>63</sup> No entanto, ao acordar na manhã seguinte, Baquaqua percebe que seus amigos o haviam abandonado e traído: “Oh, horror! Então, descobri que eu havia sido entregue às mãos dos meus inimigos e fora vendido como um escravo” (2017, p. 42). Usando expressões como “pensamento desolador”, “minha pobre mãe”, “lamentei amargamente”, Baquaqua revela sua consternação pela traição de seus próprios companheiros, bem como a tristeza por saber que talvez nunca mais veria sua mãe. No entanto, aqui Baquaqua já enfatiza seu desejo de fuga.

Curiosamente, na versão em português existe a seguinte frase: “Senti que não havia confiança ou misericórdia em homens desprovidos de compaixão; e, voltando-me ao Deus dos oprimidos, abaixei a cabeça sobre minhas mãos agrilhoadas e chorei lágrimas amargas” (2017, p. 42). Tal narrativa não consta do texto original de Baquaqua, tampouco conhecia ele, nesse momento de sua vida, a

---

<sup>63</sup> Robin e Lovejoy explicam que o termo era um título genérico dado aos governantes de cidades subordinadas à Djougou. Porém, eles dizem que em pesquisas de campo feitas em abril de 1999, descobriram que *masasawa* é um título específico de uma cidade, a saber, Soubroukou, a qual localiza-se cerca de 6 quilômetros de distância de Djougou, a cidade de origem de Baquaqua (2009, p. 133, tradução livre da autora).

noção de Deus, assim com letra maiúscula, como uma clara referência ao Deus do cristianismo. Podemos deduzir ser o acréscimo dessa oração fruto de lapsos de edição ou uma interferência do tradutor com a intenção de humanizar a narrativa de Baquaqua enquanto ainda na África.

Sabemos que as motivações comerciais são grandes influenciadoras na urgência, leia-se pressa, de se traduzir um texto para lançamento no mercado, e podem, como argumenta Lenita Esteves, moldar, simplificar ou manipular a produção da mesma para que caia no gosto do grande público, a fim de popularizar a obra. Afinal, como esclarece Suzana Mueller ao falar sobre a tradução de textos científicos, “Como toda tradução, nunca será inteiramente fiel ao original. Alguns cientistas consideram impossível a popularização sem algum tipo de distorção” (2002, apud ESTEVES, 2014, p, 106). No entanto, consideramos que há de se cuidar em não desfigurar as informações, visto que, pesquisadores como nós, precisamos entender adequadamente como Baquaqua descreve a si e a sua jornada para podermos compreender a sua subjetividade.

À vista disso, voltemos, por hora, ao tópico da influência e do papel da expansão do cristianismo na África. Os portugueses católicos, por exemplo, justificaram o escravismo ao povo português enfatizando as possibilidades de ganho econômico para seu país, em necessidade de produção e riqueza na época. Por sua vez, a igreja católica também legitima o processo de colonização e escravização da África a fim de cristianizar os “infiéis”.<sup>64</sup>

Em um alvará pontifício escrito pelo Papa Nicolau V (1397-1455), conhecido como a bula *Romanus Pontifex*, datada de 1455, lemos o seguinte:

Guinéus e negros tomados à força, outros legitimamente adquiridos por contrato de compra foram trazidos ao reino, onde em grande número se converteram à fé católica, o que esperamos progreda até a conversão do povo. (apud. BAIÃO, 1939, p. 36.)<sup>65</sup>

No entanto, alguns anos antes, em sua bula papal *Dum Diversas* (1452), Nicolau V já havia concedido ao rei português, Afonso V (1432-1481), o direito de lutar contra o povo árabe-bérbere. Em suas palavras, Nicolau V concede a Portugal o direito de “invadir, conquistar, subjugar, quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos

<sup>64</sup> Observe as citações de Pinsky (2015, p. 32); Mattoso (2016, p. 51-52) e Santos (2017, p. 129).

<sup>65</sup> Baião, Antonio. *História da expansão portuguesa no mundo*. Lisboa: Ática, vol. 2, 1939, p. 36.

de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e de seus descendentes” (apud SANTOS, 2017, p. 129). Como destaca Ynaê dos Santos (2017, p. 130), tal permissão livraria os portugueses e demais colonizadores de “qualquer comprometimento moral com o fato de comercializarem africanos escravizados”.

Como se toda a violência física ainda não fosse o suficiente, Pinsky (2015, p. 36) acrescenta que, muitas vezes,

na hora do embarque, [o cativo] ainda tinha que ouvir o sacerdote— que ao colocar o sal em sua língua o batizava, pois os pagãos não deveriam ir a um país cristão — insistir para que ficasse contente já que ia a um lugar onde aprenderia as coisas da fé.

Por isso, Mattoso (2016, p. 46) enfatiza que para entendermos o que a religião, no processo da escravidão, fez com o escravizado africano, precisamos pensar no processo de sua despersonalização, pois

quando capturado, o africano comprado, vendido, hipotecado, alugado, legado, incapaz de diálogo e de vontade própria, tornava-se um animal de carga de quem se poderia questionar a existência da alma que, no entanto, a Igreja lhe reconhecia.

Apesar das religiões africanas funcionarem também como forma de organizar suas sociedades nativas, a conversão ao cristianismo desestruturou muitos reinos enquanto outros conseguiram por algum tempo manter sua cultura e tradições sem a influência dos colonizadores, como foi o caso do reino de Loango, ao norte do Rio Congo, mencionado por Mattoso (2016, p. 49-50). Ela também afirma que a conversão do reino do Congo ao cristianismo trouxe prosperidade para a região entre os anos de 1506 a 1665. Porém, na maioria dos casos dos reinos litorâneos, convertidos ou não, a sua riqueza passou a se basear essencialmente no comércio de escravos.

Desse modo, observamos que a maioria dos textos históricos concorda que as primeiras levas de africanos escravizados saíram das regiões do Congo e Angola. Entre os séculos XVI e XVII, ingleses, holandeses e franceses se juntaram aos portugueses para explorar este novo filão comercial, comprando africanos onde hoje é Gana, outrora conhecida como Costa do Ouro. Já no século XVIII, o reino de Benin tornou-se o grande fornecedor para a Europa e, à medida que se tornou um



mercado escravagista consolidado, também forneceu vidas escravizadas para compradores brasileiros. Podemos concluir que a ganância de portugueses e brasileiros expandiu o desprezível comércio para a África Ocidental.<sup>66</sup>

No ano de 2000, ainda motivados pelo desejo de identificar com maior clareza o volume de viagens empreendidas no tráfico transatlântico de escravos, os historiadores Eltis, Behrendt, Richardson e Klein publicaram o resultado de pesquisas realizadas desde a década de 1960 em forma de um banco de dados em formato de CD-ROM e intitulado *The Transatlantic Slave Trade Database*.<sup>67</sup> Nele estão catalogados um conjunto de 27.233 viagens, dentre estas, cerca de 11.600 foram feitas por navios ingleses, seguidos de 7.300 viagens em navios portugueses/brasileiros. Navios escandinavos aparecem em último lugar, com cerca de 200 viagens, antecidos por navios espanhóis. Apontamos aqui para o fato de que, apesar da grande contribuição de tal projeto enquanto validação do processo diaspórico produzido pelo tráfico negreiro, sua função quantitativa corrobora o argumento de anonimato e de milhares de indivíduos e de suas histórias de vida, como argumentado por Nielsen Bezerra (2001). Talvez por essa limitação, o projeto tenha sido melhorado em fevereiro de 2020 para conter histórias narradas, em vídeo e áudio, sobre a travessia do oceano atlântico em 3D. Vemos nessa ação uma tentativa de tornar a pesquisa estatística mais humanizada.

Apesar dos navios negreiros saírem do litoral ocidental do continente africano, sabemos que as empreitadas de busca de cativos se expandiram para o interior do continente também. O *modus operandi* de captura desses indivíduos era muito peculiar. Muitas vezes os chefes das tribos os capturavam e traziam ao litoral, em troca da mercadoria que os interessasse, enquanto outros eram capturados por *pombeiros*, nome que se dava aos homens, capatazes, comerciantes ou militares, que se embrenhavam nas trilhas das aldeias mais remotas em busca de capturar escravos.

Como discutido por Chinua Achebe, podemos ver esses intermediários como parte dos problemas internos que possibilitaram a entrada do europeu na África. A isso, Bethwell Ogot (2010) acrescenta que, à medida que o tráfico cresceu, os europeus também usurparam essa atividade dos comerciantes locais. Assim, Santos

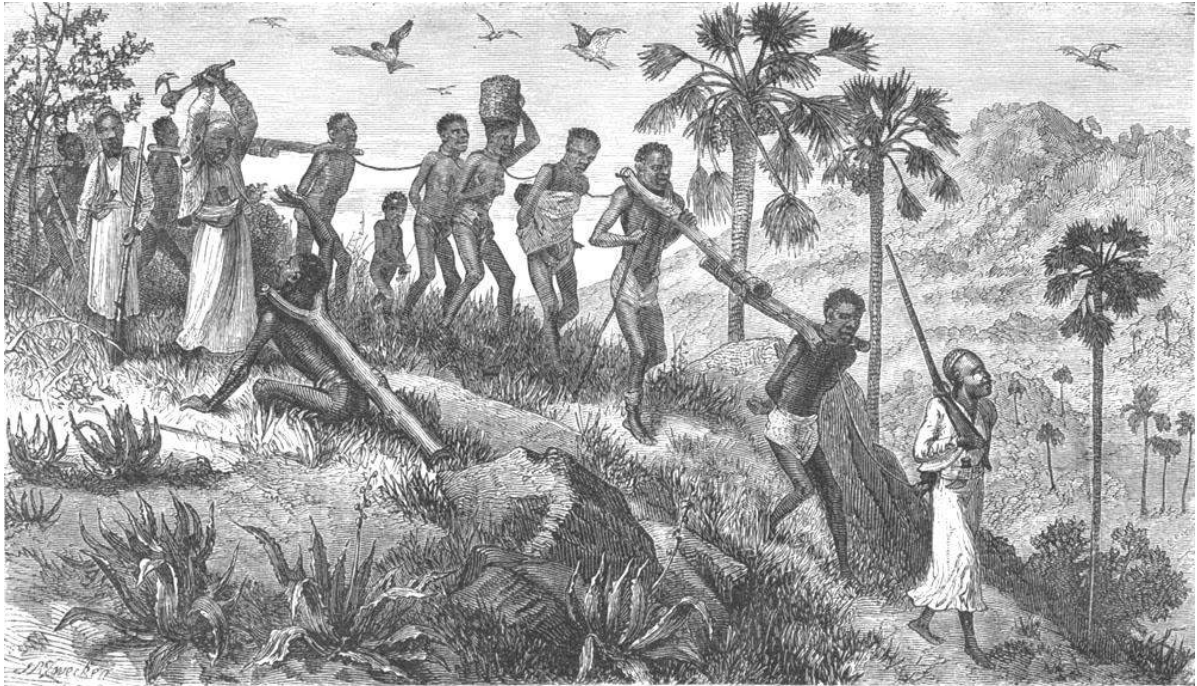
---

<sup>66</sup> Cf. SANTOS (2017, p. 132-134).

<sup>67</sup> Informações lotadas no website [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org) já mencionado.

(2017) explica que, a princípio, os pombeiros eram os próprios africanos, sendo que mais tarde os filhos de europeus nascidos na África passaram a exercer essa atividade. A narrativa de Baquaqua confirma esse sistema de captura e traslado até o litoral via pombeiros africanos ao relatar que os primeiros homens africanos a capturá-lo “pegaram um galho de árvore de duas pontas e fizeram com que cruzasse a parte de trás do [seu] pescoço enquanto o outro homem fosse preso na parte da frente por um parafuso de ferro” (BAQUAQUA, 2017, p. 43).

Na Figura 6 abaixo, a gravura evidencia em linha diagonal uma dessas caravanas de cativos, cujo título, SLAVERS REVENGING THEIR LOSSES/Traficantes de escravos vingando-se por suas perdas (Tradução nossa), indica a violência com que esses sequestros de cidadãos africanos se constituíam. O desenho à mão foi, supostamente, feito pelo explorador e missionário escocês, David Livingstone (1813-1873), visto que ele consta de seus diários transformados em livros de história da África do período colonial inglês. À esquerda do desenho, vê-se um comerciante de escravos pronto para eliminar violentamente um dos cativos que não consegue acompanhar os demais, tornando-se, assim, um ônus para o seu traficante.



SLAVERS REVENGING THEIR LOSSES.

F

**Fig. 6 – Comerciantes de escravos árabes e seus cativos (c. 1866).<sup>68</sup>**

Assim, em sua jornada, Baquaqua menciona ser vendido para vários senhores diferentes, entre eles, duas mulheres; de ficar à mercê de vigias diferentes e de dormir tanto em cidades quanto em matas selvagens. Por várias páginas, Baquaqua descreve a fauna e flora que vê ao longo do caminho (2017, p. 43-49). Apesar de Baquaqua não usar termos científicos para descrever as plantas e flores, pradarias e montanhas, animais selvagens e cursos de água, as pistas deixadas em sua narrativa sobre o cenário e as vilas pelas quais passa foram suficientes para permitir que os africanistas Robin Law e Paul Lovejoy traçassem sua rota rumo ao litoral, ao sul de Djougou. Eles comentam que as cidadezinhas que Baquaqua menciona e são transcritas por Samuel Moore como “Ar-oo-zo”, “Chir-a-chr-ee” e “Cham-mah”, podem ser facilmente encontradas “em qualquer mapa moderno, mais uma vez confirmando a autenticidade de seu relato: visto que esses nomes

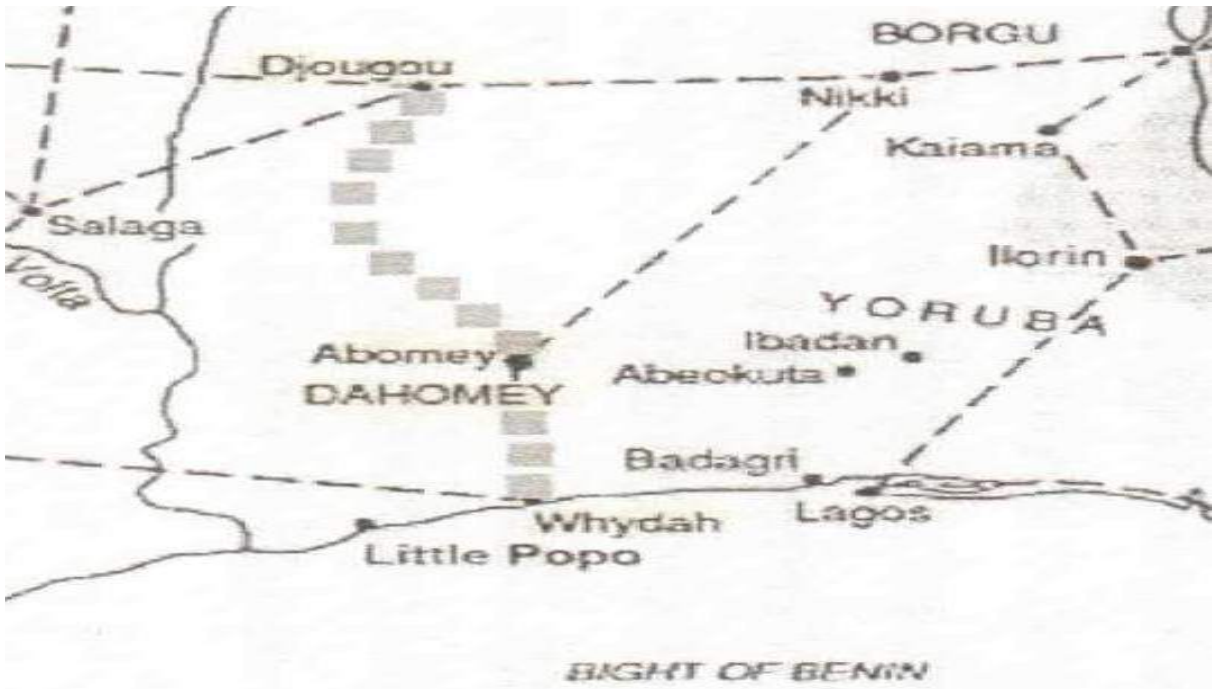
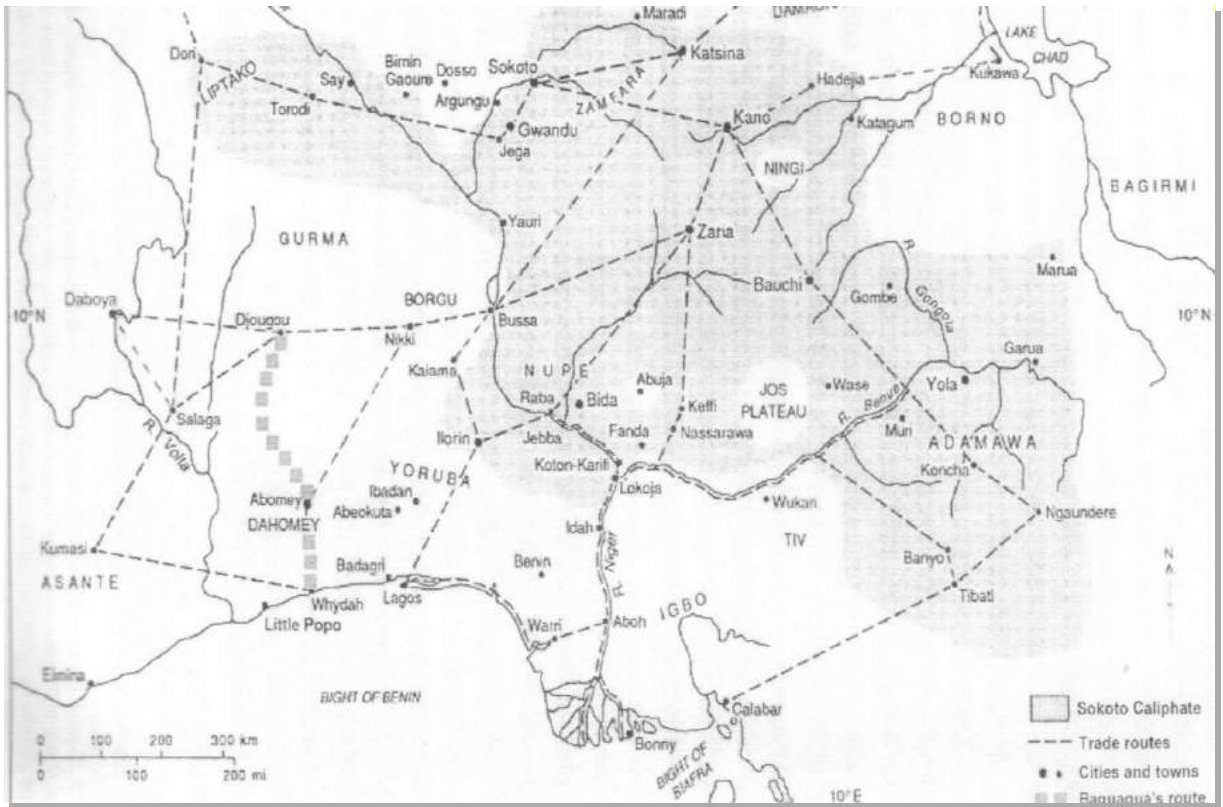
<sup>68</sup> In: Horace Waller: *The last journals of David Livingstone in Central Africa, from 1865 to his death*. London, 1874. Esta gravura acompanha um texto do diário tornado livro do escocês missionário e explorador David Livingstone (1813-1873). General Research Division, The New York Public Library. "Slavers Revenging Their Losses." The New York Public Library Digital Collections. 1874. Disponível em <http://digitalcollections.nypl.org/items/88b24da6-c295-d4cb-e040-e00a18067541>. Acesso em 01/02/2020.

representam as cidades de Alejo, Krikri e Tchamba” (LAW e LOVEJOY, 2009, p. 38, tradução nossa).

Num outro lugar de pernoite, na cidade a que se refere como Gra-fe, Baquaqua avista o primeiro homem branco, em cuja casa pernoita, comprovando assim a participação de europeus ou descendentes de europeus no escravismo dentro da África (2017, p. 48). Ali, na casa desses prováveis europeus, Baquaqua encontra um conterrâneo chamado Woo-roo, “escravizado há cerca de dois anos”, mas cujos amigos e familiares “não tinham a menor ideia do que tinha acontecido com ele” (2017, p. 49), comprovando assim, a escravidão de muitos africanos por europeus no seu próprio território.

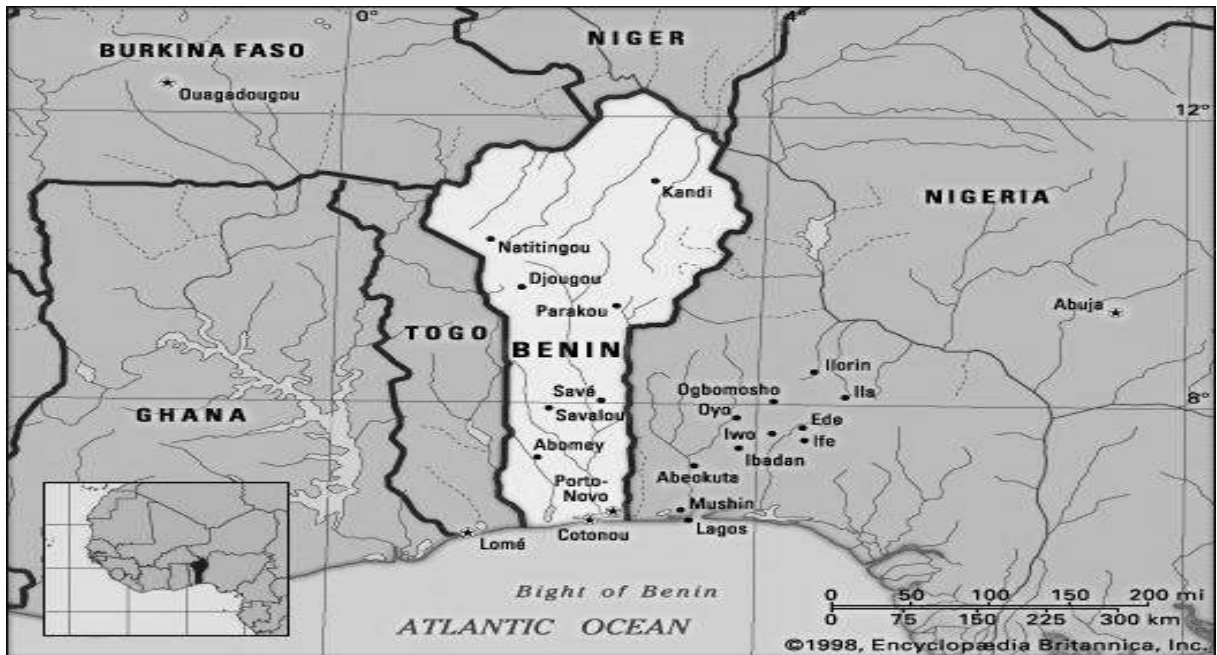
Law e Lovejoy atestam que a cidade de *Grafe*, mencionada por Baquaqua, é provavelmente a cidade costeira de Uidá, ou seja, “o porto principal de Dahomey, de onde ele foi levado por uma lagoa costeira a fim de ser embarcado em um navio negreiro” (2009, p. 39, tradução nossa). Tal lagoa costeira é descrita por Baquaqua como um rio “muito largo” que se “ramificava em duas direções antes de esvaziar-se no mar” (2017, p. 50). Os pesquisadores enfatizam que apesar dessa narrativa ser consistente com a forma como a lagoa se divide para desembocar no mar a leste, em Badagri/Porto-Novo, ou a oeste para Agoué/Little Popo, “infelizmente, Baquaqua não especifica em qual direção ele foi levado ao longo da lagoa, por isso torna-se impossível determinar em qual porto marítimo ele foi embarcado” (LAW e LOVEJOY, 2009, p. 39, tradução nossa).

Apresentamos abaixo a possível rota percorrida por Baquaqua desde seu aprisionamento na região de Djougou até o porto em Uidá (Ouidah na língua Dendi e Whydah em inglês), baseado em sua descrição da região (2017, p. 42-50). O mapa da Fig. 7 é resultado das pesquisas de Law e Lovejoy (2009, p. 20) sobre *The Biography* e foram adaptados para serem melhor visualizados dentro dos objetivos da presente pesquisa. Fig. 8 mostra o Benin atual para fins de comparação do leitor.



**Fig. 7 – Mapa e recorte ilustrativos da rota percorrida por Baquaqua desde seu sequestro em Djougou até o porto em Uidá.**





**Fig. 8 – Mapa de Benin na atualidade (Encyclopædia Britannica, 1998).**

Assim, como normalmente os pombeiros vendiam os capturados diretamente à elite das cidades ao longo do litoral ocidental do nordeste da África, Baquaqua chega ao porto em Uidá. Enquanto a pesquisa de Ynaê dos Santos (2017, p. 137) generaliza que tanto os homens como as mulheres e crianças que fossem apanhados para o tráfico eram colocados em “barracões”, o grupo de cativos que viajava nas canoas com Baquaqua é levado para um “lugar muito bonito” onde acabaram sendo “colocados em gaiolas” (2017, p. 50). Baquaqua relata que

Para se certificarem de nossa obediência, um homem foi colocado à nossa frente com um chicote na mão pronto para açoitar o primeiro que se atrevem (*sic*) a desobedecer; outro homem dava voltas com um ferro quente e nos marcava como faziam com as tampas de barril ou qualquer outro bem ou mercadoria inanimadas. (2017, p. 50).

No volume V de *História Geral da África*, editado por Bethwell Allan Ogot, encontramos um testemunho do francês P. Lemaire, datado de 1682, onde comenta sobre o tráfico na costa senegambiana, dividida entre o controle francês e inglês:

Em troca desses negros, são oferecidos tecido de algodão, cobre, estanho, ferro, aguardente e algumas bagatelas de vidro. O lucro que se extrai de tal comércio é de 800%. Os couros, o marfim e a goma são levados para França, e no que diz respeito aos escravos, estes são enviados as ilhas francesas da América para trabalhar nas

plantações de açúcar. Os melhores custam dez francos cada e são revendidos por mais de cem escudos. Em troca de quatro ou cinco jarras de aguardente pode-se obter um escravo razoavelmente bom. Por isso a despesa consiste menos na compra do que no transporte, tendo em vista as grandes despesas das naus. (apud OGOT, 2010, p. 323-324).

Apesar de Baquaqua dizer que seu grupo não ficou muito tempo à espera do embarque, Ynaê dos Santos argumenta que muitos cativos ficavam à espera da “negociação entre os chefes do local e os mercadores europeus” (2017, p. 137). Essa espera poderia levar meses, “pois as embarcações que atravessavam o Atlântico só partiam quando estavam lotadas de escravos” (SANTOS, 2017, p. 137). Mário Maestri (1994) corrobora essa perspectiva ao comentar que a vida dos cativos à espera da viagem de travessia era muito difícil. A falta de material preciso sobre a taxa de mortalidade dentre eles não nos permite oferecer números exatos, mas alguns documentos mostram que já era elevado o número de mortes antes do embarque. O historiador revela que os documentos de uma “companhia monopolista lusitana” operando entre 1756 e 1771, nos portos de Benguela e Luanda, “indicam que, dos 8.854 cativos armazenados em seus barracões, 6,2% teriam morrido ou fugido”, e outros que ficaram enfermos não puderam embarcar (MAESTRI, 1994, p. 34). Na *Biografia* vemos exatamente isso. Baquaqua narra que ele e outros cativos esperaram na praia enquanto barcos menores os levavam para embarcar no navio negreiro ancorado na baía. Porém, como o mar estivesse agitado, um dos barcos que estava “sobrecarregado” virou e “todos se afogaram”. No final, “cerca de trinta pessoas morreram” ainda no embarque (2017, p. 51).

Uma vez que atingissem o número de cativos necessário para a travessia, os navios negreiros, também conhecidos como *tumbeiros*, partiam para as longas jornadas. Mattoso complementa com a informação de que para aumentar o lucro, muitos traficantes chegavam a “empilhar cerca de 500 escravos” nos porões das caravelas (2016, p. 141). A pesquisadora também mostra que geralmente demorava-se 25 dias para chegar a Pernambuco, 30 dias até a Bahia e 40 ao Rio de Janeiro, mas viagens para a América do Norte poderiam levar meses e nos primeiros vinte ou trinta dias de viagem, o número de cativos mortos *en route* era incomensurável. A isso, Maestri adiciona que se o tumbeiro saísse de Moçambique para o Rio de Janeiro, por exemplo, poderia viajar por até três meses. Por isso,

obviamente, “[q]uanto mais demorada a viagem, maior a mortalidade a bordo” (MAESTRI, 1994, p. 49). A narrativa de Baquaqua valida os eventos expostos por Maestri e Mattoso ao revelar que durante a travessia no navio em que fora transportado, “[a]lguns foram jogados ao mar antes que a respiração cessasse de seus corpos; quando presumiam que alguém não iria sobreviver, era assim que se livravam dele” (2017, p. 53).

Os historiadores Robin Law e Paul Lovejoy também nos oferecem uma informação muito significativa ao cruzar dados da narrativa de Baquaqua com os relatos do viajante escocês John Duncan em seu livro *Travels in Western Africa in 1845 & 1846* (1847, p. 110-111). Eles apontam que Duncan pesquisava as lagoas a oeste de Uidá na mesma época em que se estima que Baquaqua estivesse sendo embarcado para o Brasil. Considerando que Baquaqua possa ter chegado em Pernambuco no fim de março de 1845 e, nas escritas das viagens de John Duncan ele descreve barcos levando escravizados ao porto à oeste de Uidá em 18 de fevereiro de 1845, os pesquisadores sugerem que Duncan possa ter oferecido informação ocular útil das condições de viagem sob as quais Baquaqua teria viajado (LAW e LOVEJOY, 2009, p. 39).

Em outro artigo de Paul Lovejoy vemos a citação a que nos referimos acima. Acompanhando os embarques dos escravos, John Duncan corrobora não somente as informações de Mattoso e Maestri acima, mas valida a narrativa do próprio Baquaqua quando relata que

tudo era azáfama e agitação entre os traficantes de escravos. Eles haviam, bem tarde, na noite anterior, embarcado quinhentos escravos no curto espaço de uma hora, embora a arrebentação seja sempre muito forte na costa. Infelizmente, dois dos escravos se afogaram durante o embarque. A intenção tinha sido de embarcar seiscentos escravos. (apud LOVEJOY, 2002, p. 23).

É empolgante para todo historiador ou leitor entusiasmado por descobertas, imaginar, como sugerem Law e Lovejoy (2009, 2002), que seja até possível que Baquaqua pudesse estar em alguma das canoas descritas por Duncan. Obviamente, a empolgação se refere ao valor histórico de tal entrecruzamento de fontes com o texto biográfico aqui apresentado.





**Fig. 9 - "Slave Ship Taking on Enslaved Africans, West Africa, Early Nineteenth Century" (c. 1830).<sup>69</sup>**

<sup>69</sup> Fig. 9 - "Navio negreiro recebendo africanos escravizados, África Ocidental, Início do século dezenove" (Tradução nossa). Fonte visual disponível em <http://www.slaveryimages.org/s/slaveryimages/item/2039>. Acesso em 09/Abr/2020. The Peabody Essex Museum (Salem, MA, EUA) comprou uma foto dessa ilustração em 1941, mas não há documentação concreta sobre onde a ilustração original esteja; acredita-se que no National Maritime Museum, em Londres, Inglaterra. A imagem data de cerca de 1830 e é conhecida como uma ilustração do navio negreiro conhecido como L'Antonio. Optamos por usar essa ilustração visto que a iconografia brasileira não conta com muito material visual público que retrate o embarque dos escravizados para o Brasil, e encontramos poucas obras sobre o desembarque em terras brasileiras. Porém, sabemos que a partir do século XVIII artistas como Jean-Baptiste Debret, Joaquim Cândido Guillobel, Henry Chamberlain e Johann Moritz Rugendas, entre outros, produziram muitas gravuras, litografias e retratos etnográficos sobre o cotidiano da sociedade escravista brasileira no Período Colonial. Dentre esses, a litografia Débarquement (1835) de Rugendas, editada em Paris, é uma das poucas que pudemos observar a chegada ao Brasil. Alguns sites de busca online nos oferecem pesquisa dessas imagens tais como <https://www.brasilianaiconografica.art.br>, Banco de Imagens do CECULT (Centro de Pesquisa em História Social da Cultura) em <https://www.cecult.ifch.unicamp.br/bases-dados>, e o Projeto "Tráfico de escravos no Brasil" desenvolvido pela Fundação da Biblioteca Nacional e disponível em <https://http://bndigital.bn.br/projetos/escravos/projeto.html>.

Como buscamos demonstrar até aqui, apesar de ser única, a experiência relatada pela narrativa de Baquaqua corrobora e é corroborada por muitas outras pesquisas que tentam reconstruir os eventos, os nomes e os lugares, as sensações, enfim, o sistema do tráfico negreiro. Certamente, ao pensarmos que a história de Baquaqua é uma entre milhões de outras, visto que se dá uma estimativa de 12 milhões de vidas traficadas entre os séculos XV e XIX, número passível ainda de ser questionado no futuro, ao lermos seu relato, suas memórias, não podemos deixar de pensar como essas outras milhares de histórias também refletem a (e na) sua reminiscência de sua experiência.

### **3.1 Vislumbres de um navio negreiro: parte de uma construção da memória identitária afro-brasileira**

Ao narrar um capítulo específico sobre a experiência no navio que marca o início de seu traslado involuntário ao Brasil, Baquaqua valida centenas de pesquisas, revisões historiográficas e relatos orais que permeiam o conhecimento sobre o tráfico negreiro e norteiam outras narrativas orais bem como os objetivos específicos e gerais das pesquisas de base oral e escrita nas últimas décadas.

À medida que voltamos nosso olhar para revisitar como a escravidão se desenvolveu em terras brasileiras, cotejando a historiografia produzida no século XIX com o relato de Mahommah Gardo Baquaqua, torna-se relevante apontar que provavelmente um dos primeiros textos em que muitos brasileiros leigos ouviram pela primeira vez sobre as agruras da escravidão, começando na travessia oceânica, possa ser um dos poemas mais conhecidos da literatura brasileira, *O Navio Nегreiro: Tragédia no Mar*, escrito por Castro Alves em 1868. Apesar de estar escrevendo quase vinte anos após a Lei Eusébio de Queirós ter proibido o tráfico de escravos, em 1850, e vinte anos antes da abolição da escravidão, em 1888, Castro Alves captura em seus versos a situação desumana vivida pelos cativos dentro dos navios negreiros. Observemos que, ao abordar tal tema, a escravidão ainda se fazia forte apesar de ainda ser de grande fluxo ilegal no Brasil. Aqui transcrevemos uma das imagens mais fortes do poema apresentadas nas seguintes estrofes:

Era um sonho dantesco... o tombadilho  
 Que das luzernas avermelha o brilho.  
 Em sangue a se banhar.  
 Tinir de ferros... estalar de açoite...  
 Legiões de homens negros como a noite,  
 Horrendos a dançar...

Negras mulheres, suspendendo às tetas  
 Magras crianças, cujas bocas pretas  
 Rega o sangue das mães:  
 Outras moças, mas nuas e espantadas,  
 No turbilhão de espectros arrastadas,  
 Em ânsia e mágoa vãs!

Apesar de estar escrevendo entre o período romântico brasileiro, cuja tendência era de idealizar tanto a natureza quanto a imagem de suas minorias, a saber, o negro, o índio e a mulher, e o período parnasiano, Castro Alves oferece ao leitor a sua visão lírica sobre a situação daqueles destituídos de tudo que é material, moral e espiritual, amontoados no túmulo e lançados à própria sorte. Desde o início da presente pesquisa sobre Baquacua, ainda sem possuímos o material completo em português, as palavras de Castro Alves já ecoavam em nossa mente ao imaginar o terror do jovem rapaz arrancado de sua terra natal e acorrentado em um navio escuro ao lado de muitos outros que, como ele, não faziam ideia do que os esperava ao longo da viagem.

Como muitas sociedades africanas “acreditavam que o mar separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos” (SANTOS, 2017, p. 141), ironicamente, porém, compreensivelmente, muitos certamente se desesperavam no embarque com medo de perder a sua vida para os espíritos do mar enquanto outros temiam o túmulo por acreditar que os homens brancos eram canibais e os devorariam no navio. Entretanto, ironicamente, durante a colonização a teoria do canibalismo era difundida na literatura eurocentrista sobre os povos colonizados como forma de justificar muitos dos atos que dizimaram culturas nativas inteiras.

Para os nativos africanos, à medida que o tráfico foi se intensificando e as experiências da viagem passadas de ouvido em ouvido, durante as longas esperas nos barracões, muitos se desalentavam com a realidade do que lhes poderia acontecer além mar e tentavam fugas ou até mesmo suicídio. Por isso, o momento do embarque era temido pelos traficantes e, conseqüentemente, explica a preferência pela captura de indivíduos de diversas etnias devido a essas variações

linguísticas serem usadas pelos europeus como estratégia para evitar a formação de grupos organizados para fuga e rebelião.

Assim, amarrado com cordas ao redor do pescoço, Baquaqua avista, pela primeira vez, o navio, sobre o qual certamente tanto ouvira falar, ancorado a uma certa distância da praia pela qual ele e seus companheiros de infortúnio são arrastados. Ele diz, “Nunca havia visto um navio antes e minha ideia era de que aquilo se tratava de algum objeto de adoração do homem branco. Imaginei que seríamos todos massacrados” (2017, p. 50). Com estas palavras Baquaqua revela seus medos e tristeza ao se deparar com seu destino. Ele diz:

oh! Como eu desejei que a areia se abrisse e me engolisse. Não consigo descrever minha miséria. Está além de qualquer descrição. O leitor pode imaginar, mas qualquer coisa parecida com um esboço de meus sentimentos não seria, nem de longe, uma cópia perfeita. (2017, p. 50-51).

Chamando a responsabilidade da descrição da experiência no navio negreiro para si, Baquaqua (2017, p. 52) continua: “Seus horrores, ah! Quem pode descrever? Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o pobre desafortunado, o mísero infeliz que foi confinado em seus portais”. Assim que todos os cativos chegavam a bordo, eram “empurrados para o porão totalmente nus, os homens foram amontoados em um lado e as mulheres de outro.” Baquaqua assim descreveu seu espaço de confinamento:

O porão era tão baixo que não podíamos nos levantar, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Dia e noite eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga. (2017, p. 52).

Como já mencionamos anteriormente, a veemente descrição da horrível experiência do cativo no navio negreiro é usada por Baquaqua e seu biógrafo Samuel Moore como uma oportunidade abolicionista. Em outras palavras, quando desafia vigorosamente “aqueles *indivíduos humanitários*, que são à favor da escravidão” a se colocarem no “lugar do escravo no porão pernicioso de um navio negreiro apenas por uma viagem”, a mensagem anti-escravagista dos autores é declarada a seguir:

Se não disserem pare, basta! acho que devem ser feitos de ferro, sequer possuindo corações ou almas. Imagino que, em toda a criação, haja apenas um lugar mais horrível que o porão de um navio negreiro, e esse lugar é aquele onde os proprietários de escravos e seus desprezíveis bajuladores são os mais propensos a se encontrarem algum dia quando, infelizmente, será tarde demais, demais, tarde demais! (2017, p. 52).

Permitam-nos abrir um parênteses nesse momento para criar uma analogia entre o contexto de discussão do navio negreiro e uma referência ao barco, feita pelo filósofo francês Michel Foucault em seu sexto princípio de *heterotopia*, proposto no artigo “Of Other Spaces” (1984), ou “*De outros espaços*” (2013), em português.<sup>70</sup> Foucault destaca o barco como não somente “o maior instrumento de desenvolvimento econômico” da civilização humana, mas como a nossa “maior reserva da imaginação”, afinal ele é “um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que existe por si mesmo, que é fechado dentro de si mesmo e ao mesmo tempo é uma descontinuidade do mar” (2013, p. 121). Tais espaços podem agir como contra-aloções (“contra-sites”), diz ele, pois as utopias podem ser realizadas neles e serem “simultaneamente representadas, contestadas e invertidas” (FOUCAULT, 2013, p. 115).

Apesar do pensamento foucaultiano, de uma forma geral, focar sobre como o discurso é usado para controlar o corpo e a mente, nesse artigo, em especial, ele diz que todas as culturas têm espaços heterotópicos, mas é a possibilidade desses espaços em neutralizar e reverter “as relações entre elementos de uma cultura” (LORD, 2006, p. 1) que nos interessa aqui. Pois a isso chama de *heterotopias de desvio*, ou seja, transgressões “em relação ao meio ou à norma” (p. 5), um aspecto que representa, de certa forma, as intenções de museus como o Afro-Brasil ao representar a historiografia afro-brasileira apresentando em seu espaço de memórias uma réplica de um navio negreiro.

---

<sup>70</sup> Usamos aqui a reprodução do artigo na *Revista Estudos Avançados* (2013), dossiê “O espaço na vida social”. Este artigo é resultado de sua fala em uma conferência na Tunísia em 1967 sob o título “Cercle d’Études Architecturales”. Para começar, Foucault diferencia heterotopia a partir do conceito de utopia. Enquanto o dicionário define *utopia* como “lugar perfeito, idealizado, harmônico”, em Foucault ela é conceituada como “lugares sem uma localização real”, ou “espaços irreais” (p. 115). Já a palavra *heterotopia*, composta do prefixo *heteros*, com origem no grego, significa o diferente, a qual está ligada a palavra *alter* (o outro). O sufixo *topia* (topos) significa lugar, espaço, região. Assim entendemos a noção de espaço de diferença e até mesmo de alteridade atribuído ao conceito.

Ampliando a possibilidade de analogia entre o navio negreiro mencionado por Baquaqua, sua representação replicada em uma museu e sua interpretação como lugar de questionamentos, compreendemos que poderemos entender a função de tal réplica no Museu Afro-Brasil como heterotópica, como lugar de diferença, não apenas como representação do passado. De uma forma curiosa, quando Foucault cita os museus em sua fala, refere-se a eles como espaços de acumulação do tempo, em outras palavras, acumulação “indefinida e perpétua em um lugar imóvel”, a qual é uma característica explícita da modernidade. Foucault argumenta que o objetivo desses espaços museais se define em “constituir uma espécie de arquivo geral, [no] desejo de incluir em um lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos” (2013, p. 119). Enquanto uma primeira leitura das perspectivas apresentadas pelo filósofo possa criar no leitor uma impressão negativa ou simplista sobre lugares heterotópicos, como os museus, Beth Lord nos recorda do despreço do autor pelas noções de linearidade e coerência históricas nascidas no projeto de progresso proposto pelo Iluminismo, ideias que serviram de base para o desenvolvimento de museus por muito tempo, talvez até hoje.

De acordo com Lord (2006, p. 2), para entender *heterotopias* como lugares de “força positiva”, precisamos lembrar que Foucault rejeitava as noções de que o museu deveria “exemplificar as ideias e os valores de uma era histórica específica” de eventos coesos e contínuos, como encorajavam os princípios do Iluminismo e da História Total. Todavia, esta força positiva não estaria na rejeição desses princípios nem no ceticismo pós-moderno a eles, mas no “crescimento das capacidades de resistir e transgredir os sistemas que constroem as relações de poder e os eventos históricos como determinantes e necessários”. Beth Lord sugere que dentro da genealogia de Foucault, “o museu funciona de acordo com um *ethos* de crítica permanente de sua própria história” (2006, p.3).

Assim, observamos em chamada para uma conferência sobre o tráfico negreiro há alguns anos atrás, o Museu Afro-Brasil atesta não o desenvolvimento econômico que os barcos carregados de escravos trazidos da África produziram para as Américas escravistas, como fez Foucault, mas demonstra “como em meio à inominável violência da travessia do oceano, elaborou-se, já nos porões dos navios negreiros, intensas culturas de resistência que estiveram presentes em toda a



diáspora africana.”<sup>71</sup> Em outras palavras, vemos o museu usando sua reserva de imaginação para não somente dar poder à imagem do navio, mas para transformá-lo em local de diferença, de transgressão, de questionamento às noções pré-existentes sobre tal evento histórico.



**Fig. 10 – Representação de um navio negreiro na exposição do Museu-Afro Brasil.**

Hoje conhecemos o museu moderno como um espaço de exposições onde é possível observar e criar memórias individuais e coletivas bem como registrar as diversas identidades de um povo. Em seu artigo intitulado “Are museums sites of memory?”/São os museus lugares de memória? (Tradução nossa), Lorena Rivera-Orraca contesta o pressuposto de Foucault ao dizer que, diferentemente do que podemos acreditar, os museus não são “estruturas fixas”, mas “entidades flexíveis capazes de se adaptar ao seu contexto e suas necessidades sociais” (2009, p. 32).

Como bem o lembra a pesquisadora Sandra Pelegrini:

Em pleno século XXI, os museus ainda surgem no imaginário coletivo como um lugar mágico e como um espaço de guarda e

<sup>71</sup> Texto do próprio site do Museu Afro-Brasil. Disponível em: < <http://www.museuafrobrasil.org.br/>>. Acesso em Ago/ 2016.

exposição, capaz de salvaguardar sopros da poética e do viver. No entanto, [ele figura como] uma instituição cuja construção de enredos e na dissimulação de suas finalidades. (2016, p. 51).

Tal constatação nos remete novamente à proposição de Rivera-Orraca, quando afirma que os museus são de fato entidades flexíveis que se adaptam ao contexto em que estão inseridas bem como às suas necessidades iminentes. Para ela, no contexto museológico, a necessidade de reavaliação do passado é real e urgente. É necessário voltar à história institucionalizada que cria certos pontos cegos na história nacional. Por isso, os museus deveriam funcionar como um lugar para propiciar diálogos sobre as verdades históricas. A pesquisadora levanta uma questão central para pensarmos a contribuição de um museu com a estrutura do Afro Brasil, ou seja, “como narrar um passado que pode envolver dor e ressentimento, mas que pode (em parte) representar a presente condição de um certo grupo—desde comunidades marginalizadas às grandes migrações” (RIVERA-ORRACA, 2009, p. 33).

Por outro lado, Rivera-Orraca baseia seus argumentos nos estudos de Pierre Nora em que sugere que a criação de *lieux de mémoire*, ou lugares de memória, se faz necessária porque, ao organizar o passado, a história tomou o lugar da memória. Nora acredita que “Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano seria vivido como uma repetição” (1993, p. 8). Para Nora, no processo de representar o passado, a história estagna o evento passado e erradica a memória de sua constante evolução. No entanto, diz o historiador francês,

[a] memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, [...] um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; [...] emerge de um grupo que ela une, [...] ela é, por natureza, múltipla, desacelerada, coletiva, plural e individualizada. (1993, p. 9).

Assim como as exposições museais na modernidade, acreditamos que o ato de lembrar descrito na narrativa de Baquaqua sobre seu traslado ao Brasil no navio negreiro possibilita que vozes alternativas questionem e desafiem os modos oficiais de se pensar a história da escravidão, pois lembrar é também um ato de contestar.



Por isso, espaços como o Museu Afro-Brasil podem representar uma oportunidade de se repensar a historiografia brasileira sobre a escravidão e sobre como nossa relação com ela se dá tanto individualmente quanto coletivamente.

### **3.2 Repensando a escravidão no Brasil: a voz dos silenciados**

Considerando-se que a biografia de Baquaqua foi produzida em meados do século XIX, nos Estados Unidos da América, após ter vivido no Brasil entre 1845 e 1847, aproximadamente, perguntamos: quais seriam as características desse período que propiciaram a sua escrita e publicação, sendo que, como vimos acima, o foco da época eram os grandes homens? Obviamente, podemos entender o interesse por essa biografia no fim do século XX, quando há a mudança de foco para as rotinas do homem comum, para a recuperação das histórias dos marginalizados e a valorização das micro-histórias, mas por que não encontramos material análogo ao gênero biográfico ou autobiográfico produzido por escravizados na forma direta sobre a escravidão no Brasil? O próprio Phillippe LeJeune (2014, p. 154) responde e nos leva a concluir que a obra de Baquaqua escapa aos critérios da teoria francesa, pois “não há, na literatura francesa a mesma experiência da escravidão como a das Américas”.

Sabemos que a despersonalização do escravizado nas Américas, abordada por muitos pesquisadores nacionais, e internacionais, possibilitou que a imagem, leia-se também, a identidade, do escravizado fosse construída como amorfa e submissa. Pinsky, porém, nos faz refletir sobre a condição desumanizadora de todo o amplo processo de escravização sobre o sujeito escravizado. O pesquisador assinala:

Retirado do seu habitat, de sua organização social, do seu mundo, é natural que estivesse atemorizado diante de uma nova condição que, ao menos de início, nem chegava a compreender devidamente. Sem conseguir definir seu espaço social, sentia-se nivelado pelos captores aos demais cativos, oriundos de outras tribos, praticantes de outras religiões, conhecedores de outras línguas, vindos de outra realidade. Nem por isso, ele se identificava com outros cativos: sentia-se solto, perdido, sem raízes. Não entendia bem sua situação, reagindo com estupor e inércia às ordens. (PINSKY, 2015, p. 36)

Em *O povo brasileiro* (1995, p. 118), assim define Darcy Ribeiro o princípio norteador do escravismo colonial:

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozés, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compressão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois para ser outro, quando desfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível.

No entanto, o exíguo número de textos e relatos vindos especificamente da narrativa e do ponto de vista do escravizado no Brasil é um fato a ser ponderado. Havia sim, entre os escritores oitocentistas, negros e miscigenados. Santos e Wielewick (2005, p. 292) apresentam oito nomes em seu quadro de representantes da literatura afro-brasileira desse período, sendo eles músicos, jornalistas e vários escritores e poetas. Entre estes vemos nomes como o de Domingos Caldas Barbosa (1738-1800), no século XVIII; de Antônio Gonçalves Dias (1823-1864), Machado de Assis (1839-1908), José do Patrocínio (1853-1905), e Cruz e Souza (1861-1989), no século XIX. Dentre esses, somente o mais famoso deles, Machado de Assis, preferiu não considerar a escravidão como tema literário e, conseqüentemente, sempre recebeu crítica por isso, na sua maioria, vinda de seus pares. Na atualidade vemos grupos que defendem Machado de Assis, mas não escapam de discutir a sua posição perante a elite brasileira como uma forma de branqueamento cultural. Contudo, não podemos deixar de também mencionar a grande influência dos abolicionistas afro-descendentes André Rebouças, engenheiro, e Luís Gama, advogado. Esse último, mesmo tendo nascido livre, foi vendido como escravo enquanto era ainda criança. Porém, aprendeu a ler e escrever e tornou-se advogado da causa abolicionista.

Mas, como mencionamos acima, a forma de abordar os assuntos de ordem sociopolítica que afligiam o negro do século XIX, pelos escritores que condenavam a escravidão, em geral, era ainda muito tímida e limitada, dado o estigma do assunto e o preconceito sobre os sujeitos dessa história. Por isso, mesmo correndo o risco de serem criticados sob o crivo da “autonegação” e da questão do “branqueamento”, “o escritor negro [prefere reproduzir] os modelos da literatura europeia e [se esquecer]

de sua ancestralidade africana” (SANTOS e WIELEWICK, 2005, p. 291), afinal, até o escritor branco temia a discriminação social e literária.

Apesar de ser chamado de “Poeta dos Escravos” e ter fundado uma sociedade abolicionista com a ajuda do intelectual Ruy Barbosa, o poeta baiano Castro Alves, cuja obra poética citamos anteriormente, era caucasiano, fazia parte da alta sociedade de Salvador, era estudante na Faculdade de Direito de São Paulo, e acostumado a saraus, teatro, recitais e viagens pelo Brasil. Certamente, isso não lhe tira o mérito dos esforços por falar contra a escravidão, mas aponta para o fato de que o “motivo histórico e moral” por trás do silêncio ou do silenciamento da voz afro-brasileira não resulta somente do analfabetismo que imperava entre as comunidades negras no momento da abolição, no fim do século XIX. Havia também o receio do estigma da contaminação, da ligação com a linhagem “não pura” da sociedade, o medo da discriminação social e literária, como enfatiza Antonio Risério (1993, apud SANTOS e WIELEWICK, 2005), tanto pelos escritores brancos como pelos escritores afrodescendentes.

Curiosamente, seriam os nomes desses escritores caucasianos a representar por muito tempo a história do negro no Brasil: Castro Alves, já mencionado, Joaquim Nabuco, jurista e autor da campanha abolicionista no Recife, Bernardo Guimarães, autor de *A Escrava Isaura* (1876), Joaquim Felício dos Santos, responsável por trazer em seu texto histórico em forma de romance, “Memórias do Distrito Diamantino” (1868), os primeiros escritos sobre Xica da Silva, e mais tarde, Gilberto Freire, com sua *Casa-Grande & Senzala* (1930). Note-se que tanto em *Escrava Isaura*, texto literário representativo do Romantismo brasileiro, quanto em *Casa-Grande & Senzala*, escrito durante o Modernismo sob o aspecto da sócio-culturalidade do povo brasileiro, temos um cenário bastante idealizado do Brasil e sua sociedade miscigenada. Ambos são textos que amenizam os preconceitos e criam uma falsa ideia sobre a harmonia social, cultural e racial brasileira através da representação de um hibridismo redentor.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Em *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995), o pesquisador Robert Young esclarece que o conceito de miscigenação sempre esteve ligado a uma categoria racista de separação estrita. Como um termo substituto para “amalgamação”, miscigenação foi cunhado em 1864 para se referir à cruzamentos, ou a fusão entre diferentes raças. No entanto, foi frequentemente usado em contraste com as noções de ideologia colonial sobre pureza racial. Para explicar a reação à ideia de miscigenação, Robert Young argumenta que as teorias de raça do século XIX também eram “teorias dissimuladas do desejo” (1995, p. 9), pois revelavam a ansiedade europeia em relação às

Isso nos leva a entender que:

Ao generalizar o ambiente particular e excepcional da escravidão doméstica—transformando-o em um modelo de cativeiro—o autor oficializa a ideia de democracia ou paraíso racial. A imagem de senhores severos, mas paternais, e escravos fieis e amigos, ou seja, a mitificação da ideia de que a escravidão era boa, perpetua as noções de democracia racial, dificultando discussões sobre direitos igualitários. (SANTOS e WIELEWICK, 2005, p. 291).

Certamente o leitor poderá se lembrar do pressuposto representativo da obra de Gilberto Freire, o qual sedimentou o mito do escravo submisso e da docilidade do seu senhor, estereótipos que influenciaram vários autores pós-Freire. Apesar de termos tido três séculos e meio de escravidão, as áreas de antropologia e sociologia nas pesquisas acadêmicas brasileiras se voltaram para uma revisão e atualização nos estudos da instituição escravista somente no fim da primeira metade do século XX. Podemos citar aqui as pesquisas que Roger Bastide desenvolveu entre 1938 a 1978, na Escola de São Paulo, que resultaram de seu interesse na escravidão e nos estudos referentes à cultura e história afro-brasileira. A partir de Bastide muitos grupos de pesquisa se formaram em torno da temática, representantes outros da escola paulista como Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, os quais debateram a “coisificação” do escravo brasileiro.<sup>73</sup>

Mas foi somente a partir na década de 1970 que uma nova tendência começou a ser delineada como área de pesquisa, motivada pela criação de programas de doutorado nas instituições universitárias brasileiras bem como o incentivo da possibilidade de participar de cursos de pós-graduação no exterior oferecidos pelo CNPq, que é o Conselho Nacional de Pesquisa, atualmente chamado de Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, e a Capes, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Mattoso (2016, p. 16) argumenta que o “maná” dos historiadores dessa nova tendência em

---

diferenças e se faziam profundamente dialéticas, pois se desenvolviam em torno de uma estrutura axiomática de desejo, atração e repulsa (p. 19). Portanto, a afirmação de Young de que a possibilidade de mistura entre raças humanas heterogêneas ter sido reconhecida cientificamente apenas na década de 1860 não é surpreendente - embora houvesse discussões sobre a possibilidade de reprodução inter-racial a partir de registros de 1813, o termo "híbrido", para descrever a progênie mista resultante do cruzamento de pessoas de diferentes raças, apareceu apenas em 1861.

<sup>73</sup> Pensamos aqui em *As Américas Negras* (1974) de Roger Bastide, *O Negro no mundo dos Brancos* (1972) de Florestan e *Da senzala à colônia* (1966) de Emília Viotti da Costa.

pesquisa foi a “descoberta” no Brasil de uma documentação serial contendo dados interessantes para o estudo da escravidão: registros paroquiais, testamentos e inventários pós-morte, cartas de alforria, arquivos judiciais e policiais, registros e recenseamentos”.

Influenciados a princípio pelas pesquisas de estudiosos das *slave narratives* estadunidense, esse novo olhar dos pesquisadores brasileiros voltou-se para fontes que pudessem revelar uma “história-narrativa” sobre a escravidão. Essas narrativas contam da vida, ou de uma parte da vida de um ex-escravizado ou escravo fugido. Marcadas pela linguagem oral, essas histórias coletadas em entrevistas ou escritas, poucas vezes, de próprio punho, contam de experiências pessoais da escravidão nos Estados Unidos da América e são parte importante do corpus histórico tanto da literatura quanto de documentos preservados que formam os temas e os debates sobre a cultura afro-americana.

Aqui no Brasil, o debate acadêmico sobre a história afro-brasileira logo passa a ser influenciado pela perspectiva marxista resultante de debates nas últimas décadas do século XX por grupos de estudos europeus e estadunidenses. Assim, as “preocupações antropoculturais” de pesquisadores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e até mesmo Gilberto Freire, são abandonadas para dar lugar a um olhar mais econômico e social (MATTOSO, 2016, p. 13-14). No entanto, “a necessidade de utilizar novos métodos para tratar esse novo tipo de documento, rapidamente colocou problemas teóricos intransponíveis” (op. Cit. p. 15), e a partir de grandes esforços, as pesquisas sobre o “mundo afro-brasileiro”, visto além da dicotomia do senhor/escravo, começou a ser delineado através das pesquisas nas universidades federais, principalmente as do estado da Bahia e do Rio de Janeiro. Essa nova tendência de coletar e analisar materiais sobre o escravismo brasileiro teria várias orientações, de forma breve: compreender como negros, alforriados e mestiços se inseriam na sociedade brasileira; entender como lidar com o problema da reconstrução da identidade; e como as rebeliões escravas ocorreram (MATTOSO, p. 19).

A partir disso, veremos muitas pesquisas sobre as religiões africanas, suas adaptações e influências à cultura brasileira bem como o interesse no arquivo de depoimentos orais produzido a partir de entrevistas com camponeses das antigas regiões de produção de café e cana-de-açúcar como Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Projetos realizados entre os anos 1970 e 1990 coletaram depoimentos de escravizados libertos já centenários e seus netos e bisnetos. Tal material compõe um vultoso material histórico sobre a escravidão no Brasil no século XIX de valor inestimável. Muitos estão arquivados em CD-ROM, guardados ou expostos em espaços museológicos, foram transformados em livros ou constam de dissertações e teses universitárias.

#### 4. A NARRATIVA DO “EU” COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

*Sob a história, a lembrança e o esquecimento.  
Sob a lembrança e o esquecimento, a vida.  
Mas escrever a vida é uma outra história.  
Uma história inacabada<sup>74</sup>.*

-- PAUL RICOEUR, 2000.

Em seu artigo “Narrar para sobreviver: a biografia e o arquivo das ruínas”, Daniela Réche (2013, p. 4) apresenta um conjunto de questões muito pertinentes ao estudo da escrita de si como pretendemos abordá-la neste momento. A pesquisadora pergunta:

Por que essa crescente obsessão pelas narrativas de si, por um espaço carregado de subjetividade, onde se enxerga um indivíduo inacabado? Por que essa pulsão pela leitura de uma vida outra, repleta de jogos identitários e mascaramentos, em que o eu—o sujeito biografado—só se constitui pelas estratégias discursivas de seu biógrafo, por esse olhar do outro? Por que o interesse pelas encenações da vida desse múltiplo, com suas “verdades” nunca desveladas, e sim ressignificadas por meio do relato?

Há várias camadas de significados no enunciado de Réche que poderíamos discutir aqui, porém, indicaremos dois aspectos que nos possibilitarão “tentar” tornar inteligível a subjetividade de um personagem como Mahommah Baquaqua, senão, pelo menos, discutir como essa é representada, construída e até mesmo apropriada em sua(s) biografia(s), a saber: 1) o fato de que a identidade do biografado se constitui através da escrita do(s) seu(s) biógrafo(s) e 2) que a escrita de si nos oferece sujeitos fragmentados e inacabados. Quanto à primeira, é importante apontar que o biógrafo a quem Daniela Réche se refere em seu artigo é aquele que trabalha “com os espectros, com a poeira e o traço dos arquivos” ou do registro “de vestígios do que já não mais existe” (2013, p. 3). Quando pensamos em Baquaqua e seu biógrafo, Thomas Moore, o qual assimilou os papéis de editor/tradutor e intérprete, sabemos que esse não teve acesso a nenhum registro sobre a vida de

---

<sup>74</sup> Traduzido livremente de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Seuil, 2000, p. 657.

Baquaqua a não ser aquele que ele mesmo compilou a partir da narrativa oral, certamente fragmentada, que coletou de seu biografado. Fragmentada não só em termos linguísticos, mas também por estar baseada na memória traumatizada, na voz em primeira pessoa, na narrativa vivencial de seu narrador.<sup>75</sup>

Já a investigação biográfica produzida por Paul Lovejoy e Robin Law na reedição da biografia de Baquaqua (*The Biography*, 2009) assemelha-se ao trabalho do biógrafo em sua dualidade como arqueólogo e historiador. O primeiro é aquele que busca, de acordo com Réche (2013, p. 2), “decifrar os hieróglifos de um passado desaparecido”, visto que escava “em meio aos escombros da história”.<sup>76</sup> Podemos comparar o segundo, ou seja, o historiador, à duas figuras: 1) a do trapeiro, o *chiffonnier* (catador de trapos) de Walter Benjamin, visto que dá ao seu objeto de pesquisa uma nova função, e 2) à figura do “ressuscitador” de vidas, aquele que restaura a vida ao outro do passado no presente.<sup>77</sup>

Assim, o biógrafo é aquele que não somente realiza “uma triagem” de “fatos inscritos em um tempo e espaço que já se foram”, mas também junta os “cacos presentes nos arquivos pessoais e nos relatos dos outros, já que o testemunho já [sic] não é mais possível” (RÉCHE, 2003, p. 2).<sup>78</sup> Ao montar esse “quebra-cabeças”, o biógrafo cria um “palimpsesto aberto a infinitas re-leituras e re-escritas” (SELIGMANN, 2003, p. 384). Por isso, Réche (2013, p. 2) qualifica o biógrafo como “guardião das memórias e dos esquecimentos, pela inscrição da vida do outro que será ressuscitado na cena contemporânea”. Com base em tal assertiva é que apontamos a compilação da biografia de Baquaqua tanto por Moore quanto por Law

---

<sup>75</sup> Apesar de soar tão natural e já incorporado à nossa fala aqui, nos apropriamos do termo “narrativa vivencial” do texto de Leonor Arfuch (*O espaço biográfico*, 2010, p. 16).

<sup>76</sup> Imagem criada pelo historiador alemão Leopold von Ranke sobre as qualidades do historiador, sendo uma delas como decifrador de hieróglifos (“*Ranke von Leopold: a fragment from the 1830s*” IN STERN, 1973, pp. 58–62).

<sup>77</sup> Apesar de Réché associar esse argumento à noção de “biografema”, discutida e usada por Roland Barthes em *Sade, Fourier, Loyola* (2005), *A câmara clara* (1984) e *Preparação do romance* (2005), o apontamos também aqui como uma alusão a Jules Michelet, a quem Jacques Le Goff atribui a criação do neologismo “ressuscitador”, não porque Michelet “amasse os mortos” como fantasmas ou fragmentos arqueológicos do passado, ele diz, mas como homens reais presos aos documentos a serem revividos (apud LE GOFF, “*Michelet et le Moyen Âge*”, 1974, p. 46). Em *História e Memória*, Le Goff novamente confere a Michelet o projeto de ver a história ilusoriamente como a “ressurreição integral do passado” (1990, p. 13).

<sup>78</sup> Uma clara alusão também ao que Hans-Georg Gadamer (2003, p. 37) diz em *O problema da consciência histórica*: “Eis aí o triunfo do método filológico: apreender o espírito passado como presente, acolher o que é estranho como familiar.”



e Lovejoy, dada suas diferenças, como parte desse ato metafórico de “catar os cacos”, em outras palavras, à práxis de coleta de informações, geralmente fragmentos, disponíveis ao processo da pesquisa historiográfica, a fim de montar esse quebra-cabeças que temos em mãos sobre a existência de Baquaqua. Isso posto, na pesquisa apresentada ao longo de *The Biography* (2009), vê-se que Law e Lovejoy oferecem ao leitor informações que buscam preencher as lacunas de vários aspectos ora silenciados pelos ruídos de comunicação entre Baquaqua e seu(s) interlocutor(es), ora pela escolha das estratégias discursivas feitas pelo biógrafo Thomas Moore.

Faz-se relevante abrir aqui um parêntese para esclarecer que a conotação do termo “vivência”, o qual usamos neste texto, refere-se à compreensão consciente da vida e o que pode (sobre)viver a ela, ou seja, não somente à vivência passada do indivíduo, mas “àquilo que, ao ser vivenciado, adquiriu uma ênfase especial e um significado duradouro” (DA SILVA JÚNIOR, 2005, p. 56). Apesar de nossa escolha do termo não estar estritamente ligada ao conceito estético atribuído a ela por Wilhelm Dilthey (1906) e Hans-Georg Gadamer (1999) através do vocábulo *Erlebnis* (vivência ou experiência), tampouco como “prazer estético”, na concepção Kantiana, é a partir dessas considerações que o termo ganha vida. Ou seja, valorizamos o aspecto artístico da narrativa da experiência de vida de Baquaqua, principalmente, no sentido daquilo que permanece e dá à sua obra um significado de verdade e sobrevive ao vivido temporalmente. Afinal, segundo Gadamer (1999, p. 119), é na literatura biográfica que a cidadania da vivência se manifesta, pois “a partir da vida, compreende-se a obra”.

Antes de desenvolvermos as ideias até aqui expostas, voltemos ao segundo aspecto citado acima, o qual envolve a compreensão da subjetividade de um indivíduo cuja vivência desenvolve-se em um período na primeira metade do século XIX e que chega até nós, na pós-modernidade, como uma identidade fragmentada. Novamente, fragmentada não somente pelas lacunas discursivas e históricas dessa narrativa, mas também pela apropriação, interpretação e a “ressignificação” de sua identidade na pós-modernidade.

Apesar da experiência da escravidão e da liberdade narrada por Baquaqua ser única do ponto de vista daquilo que é individual e particular ao que é vivido por ele, argumentamos que seu relato subscreve-se como multifacetado e híbrido, não

só por conter características narrativas do campo tradicional do autobiográfico e do biográfico, mas também de múltiplos gêneros discursivos de relatar a vida, tais como o da escrita de si, das *slave narratives*, da história oral, das micronarrativas, do testemunho, dos textos memorialistas.

Em *O espaço biográfico*, Leonor Arfuch (2010, p. 15 e 37) argumenta que, apesar da obsessão do ser humano em “deixar impressões, rastros, inscrições” ser um fenômeno já bastante conhecido, na cultura contemporânea os gêneros discursivos tais como entrevistas, *talk shows*, *reality shows*, e acrescentamos as transmissões ao vivo (*lives*) nas redes sociais, resultantes de uma sociedade cada dia mais interessada na exposição da vida privada, na “expressão mais imediata do vivido, do [supostamente] autêntico, do testemunhal” disputam o espaço em que outrora habitavam os textos “canônicos” das biografias, autobiografias, confissões, correspondências pessoais e diários íntimos. Dadas as suas diferenças, além de configurarem-se como formas narrativas que “tentam apreender a qualidade evanescente da vida”, também anseiam por transcender seu tempo e espaço através da fala ou da “inscrição da palavra gráfica” (ARFUCH, 2010, p. 15 e 21).

Da mesma forma, relendo François Dosse (2015, p. 300-301) para esta seção da tese, no segmento onde Dosse fala sobre a emergência das histórias dos homens comuns, o historiador cita dois autores da década de 1980 que discutem sobre a singularidade da massa de desconhecidos que empreendem “o desejo de não serem abandonados ao anonimato”; a saber, Arlette Farge (1988) e Michel de Certeau (1980). Eles analisam os “rastros de identidade” deixados por indivíduos cujas vidas passariam ignoradas se não tivessem produzido um registro escrito, algo simples, um pormenor, um bilhete sobre suas vidas, por exemplo, a ser recuperado pelo historiador, o “poetas do detalhe”, nas palavras de Certeau (1982, p. 87). Esses traços nos levam a perguntar: por que escreveram? Dosse menciona que para Farge, “o homem se põe em palavras para ser alguém, para participar da civilidade de todos e da distinção comum” (2003, p. 51-52, apud DOSSE, 2015, p. 300), enquanto que para Certeau, “a dor de ser escrito pela lei do grupo se completa estranhamente com um certo júbilo, o de ser reconhecido, de tornar-se uma palavra identificável e legível numa língua social” (1980, p. 242, apud DOSSE, 2015, p. 301).

Logo, Arfuch (2010, p. 15 e 18) nos recorda que foi no campo acadêmico, principalmente na área das ciências sociais, que passamos a ouvir a voz

testemunhal dos sujeitos comuns e a dar corpo ao “ator social”. Essa nova perspectiva do sujeito propiciou que os pequenos relatos narrassem “identidades e histórias locais”, bem como “o mundo da vida, da privacidade e da afeição”. É então no período que conceituamos como pós-moderno que a “morte” das narrativas dos grandes homens e, conseqüentemente, a inquietante possibilidade da “dissolução do coletivo” dá lugar ao “retorno” de um sujeito que, apesar de sua vida ordinária, “pretendia fazer ouvir sua própria palavra” (ARFUCH, 2010, p. 23). Além disso, a pesquisadora esclarece que é exatamente na afirmação dessas outras vozes que novos espaços para o social são abertos, “para a busca de valores compartilhados e de novos sentidos de comunidade” (p. 31).

Entendemos já fazer-se claro que Baquaqua encontrou no espaço biográfico o seu local de fala e que, por meio da narrativa de si, busca construir uma conexão entre o *eu* e os *outros*. De uma perspectiva identitária tradicional, pode-se ver nesse “eu”, um sujeito africano, escravizado, que narra a trajetória da própria vida, entrelaçando imagens de liberdade e escravidão; enquanto os “outros” são os destinatários de seu texto, os quais no momento temporal da narrativa se configuravam como homens, em sua maioria, cristãos e brancos, com o poder de mudar não somente a sua vida, mas também a de outros sujeitos como ele. No entanto, tal perspectiva se faz limitada, dada as múltiplas experiências vividas por Baquaqua compartilhadas voluntária ou involuntariamente com grupos sociais e culturais diversos, as quais descobrimos a cada página de sua *Biografia*. Na verdade, partindo do que os teóricos chamam de “crise” da identidade, tais vivências desencadeariam em qualquer indivíduo uma “metamorfose” identitária.

Por isso, buscamos entender na *Biografia* de Baquaqua o entrelaçamento de um “ser” herdado e um “vir a ser” em construção<sup>79</sup> resultante das interações entre grupos sociais, culturais e políticos díspares que, de certa forma, interagem na sua narrativa. Assim, apesar de Baquaqua firmemente objetivar retornar à África do início ao fim de sua narrativa, por meio da dinâmica do seu texto (auto)biográfico, com muitas de suas experiências e encontros culturais conflituosos, podemos acompanhar sua vivência não somente como uma forma de transculturação mas

---

<sup>79</sup> C.f. PEREIRA, 2016, p. 73.

também de resistência—não às possibilidades de transformação, mas à discriminação e violência.

#### 4.1. A construção identitária de Mahommah G. Baquaqua

Antes de apresentarmos aqui o conceito de identidade que norteia nossa discussão, incorporamos uma observação ao argumento sobre o tópico. A partir da divulgação da tradução da obra de Baquaqua para a língua portuguesa em 2015, muitas publicações nas mídias eletrônicas nacionais nos chamaram a atenção por classificar Baquaqua como brasileiro ou afro-brasileiro. Observamos também que várias dessas notícias, e até mesmo os trabalhos acadêmicos recentemente publicados, elegem Baquaqua como “herói” da cultura negra, inserindo a sua narrativa nos arquivos da história e da cultura brasileira afrodescendente.<sup>80</sup> Ao mesmo tempo, vários sites governamentais e institucionais estadunidenses de coleta de narrativas de pessoas ligadas direta ou indiretamente à escravidão nos Estados Unidos apresentam Baquaqua como afro-americano.<sup>81</sup> No entanto, precisamos mencionar também o estudo realizado por Paul Lovejoy (2002) no qual mostra que,

---

<sup>80</sup> Vide o artigo de Cyntia Campos, “Baquaqua, herói brasileiro, autor do único relato do ponto de vista do escravo”, publicado na página dos senadores do Partido dos Trabalhadores (PT), em 17 de novembro de 2015. Disponível em <<https://ptnosenado.org.br/baquaqua-um-heroi-negro-brasileiro-autor-do-unico-relato-do-ponto-de-vista-do-escravo/>>. Em 13 de maio de 2015, Tércio Amaral escreveu um artigo para o Diário de Pernambuco, intitulado “Único relato autobiográfico de um ex-escravo brasileiro vai virar livro”. Disponível em <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2015/05/unico-relato-autobiografico-de-um-ex-escravo-brasileiro-vai-virar-livro.html>>. Último acesso em 15/jun/2020. Em um jornal online de Saint Michel, em Barbados, no Caribe, o título de um artigo de 17 de julho de 2015 nos chamou a atenção, a saber, “Plan to launch Brazil’s only slave memoir: revisit dark past / Plano para lançar a única memória de um escravo brasileiro: revisitando um passado obscuro (Tradução da autora). Disponível em <http://www.afrikanheritage.com/plan-to-launch-brazils-only-slave-memoir-revisit-dark-past/>. Entre muitos outros que se tornaram disponíveis desde os últimos dois ou três anos.

<sup>81</sup> Como mencionamos anteriormente, a biografia de Baquaqua está listada no projeto estadunidense *Documenting the American South*, cujo acervo resulta de “uma iniciativa de publicação digital patrocinada pela Biblioteca da Universidade da Carolina do Norte, em Chapel Hill, a qual fornece acesso a materiais primários digitalizados que oferecem perspectivas sulistas sobre a história e a cultura americanas” (Tradução da autora). Disponível em <<https://docsouth.unc.edu/neh/baquaqua/menu.html>>. Porém, muitas outras universidades nos Estados Unidos tem adicionado a obra de Baquaqua em suas coleções digitais, por exemplo, a coleção digital da Universidade da Flórida - University of Florida Digital Collections (UFDC), disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00015610/00001>>.

apesar do jornal *National Anti-Slavery Standard* (2 de setembro de 1847) identificar Baquaqua como brasileiro, quando noticia a sua fuga do navio *Lembrança* após a chegada ao porto em Nova Iorque, também cita registros do censo de 1850 que o identificam como residente de Cortlandville, por estudar no Central College, em McGrawville.

No entanto, entendemos que ambas as afirmativas buscam estabelecer a condição/origem de Baquaqua como “cidadão” de suas nações específicas. Ou seja, no Brasil, onde esteve escravizado por cerca de dois anos, de 1845 a 1847, e depois quando vai para os Estados Unidos da América, onde ficou, entre idas e vindas para o Haiti e o Canadá, até 1855, quando novamente atravessa o oceano atlântico, dessa vez rumo à Inglaterra, sua última localização conhecida até então. Paul Lovejoy (2002, p. 12) declara que em janeiro de 1855, Baquaqua viajou para Liverpool e “a última notícia que temos dele data de 1857, na Grã-Bretanha, aguardando os resultados dos esforços de seus amigos missionários para levantar fundos, a fim de mandá-lo de volta para a África”.

Visto que parte de sua origem geográfica, étnica e religiosa, já é conhecida, a saber, um muçulmano de Djougou, na África Ocidental, ao considerarmos a sua trajetória, não somente geográfica, mas cultural e religiosa, concluímos que também é possível identificar Baquaqua como um expatriado e, obviamente, um indivíduo representante do contexto da diáspora africana, resultante do tráfico transatlântico de escravizados que tanto marca a sua vida. No entanto, para entendermos a qualidade transcultural do relato de Baquaqua, faz-se necessário examinar alguns conceitos, principalmente o de hibridização, pois ele permeia a sua narrativa identitária, e quais rastros emergem de seu texto que nos permitem interpretar, reconstruir ou ressignificar a sua *Erlebnis*. Isso nos levará a discutir se podemos afirmar ou não se Baquaqua é agente de sua própria história.

Ao pesquisarmos dentre vários estudos sobre a identidade que pudessem abranger as perspectivas social, cultural e histórica entrelaçadas na trama narrativa de Baquaqua,<sup>82</sup> percebemos que dois sociólogos, a saber, Stuart Hall (1932-2014) e Manuel Castells (1942-), publicaram suas principais obras sobre a questão da

---

<sup>82</sup> Alguns exemplos de autores e suas obras são: Joel Candau, *Memória e Identidade* (2011); Zygmunt Bauman, *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi* (2005); Paul Ricoeur, *O si-mesmo como outro* (1991).

identidade na mesma década: *A identidade cultural na pós-modernidade* de Hall, em 1992, e *O poder da identidade* de Castells, em 1997, período das grandes mudanças na forma de compreender os sujeitos sociais e culturais. O mais significativo é que de ambos apreende-se que a identidade humana é construída ao longo da vida dos indivíduos. Assim como a cultura, ela não é inata e não se constitui como uma essência, nem mesmo é estática ou perene.<sup>83</sup> Não somos a mesma pessoa do nascimento à morte. Afinal, como afirma Stuart Hall (2003, p. 13), “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”.

Hall (2003) e Castells (2018) também concordam que a construção da identidade resulta da interação entre o sujeito e a sociedade. Esta é a visão sociológica sobre como a subjetividade do indivíduo se desenvolve, mas temporariamente, visto que a partir dessa concepção, a identidade que o sujeito assume não está mais centralizada ao redor de um “eu” coerente, como postulava o Iluminismo. Pois, como discute Stuart Hall, não vemos mais o sujeito como um “eu” lógico, consistente ou racional. O que há dentro dos indivíduos são “identidades contraditórias empurradas em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2003, p. 13).

A pesquisa de Hall (2003) nos oferece um panorama histórico-crítico sobre a identidade em três perspectivas distintas. Seu objetivo é nos levar à reflexão acerca de um novo modelo de identidade por meio da associação do sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. De uma forma objetiva, o primeiro, o “indivíduo cartesiano”, estrutura-se na tradição do pensamento racional, pois está “situado no centro do conhecimento” (p. 27); o segundo é reconhecido como resultado da interação das relações sociais e de seu sistema social. Já o terceiro modelo refere-se ao deslocamento e descentramento do sujeito na modernidade tardia.

Para Hall, na perspectiva sociológica,

[a identidade] preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que

---

<sup>83</sup> A isso corrobora o pesquisador dos Estudos Culturais Tomaz Tadeu da Silva com sua discussão sobre identidade e diferença identificando a primeira pelo que ela é: A identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. (SILVA et al, 2014, p. 96).

internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. (2003, p. 11-12).

Outrossim, Castells (2018, p. 54) aponta que as identidades são “fonte de experiência e significado de um povo”<sup>84</sup> e de seus próprios indivíduos. Vemos aqui uma referência à definições de identidade que tem sido debatidas nos últimos anos, no âmbito do que chamamos de identidade individual (eu) e identidade coletiva (nós). Assim, entendemos que cada “indivíduo-eu” é sempre e ao mesmo tempo uma parte de diferentes “nós-coletivos”. Castells (2018, p. 55) afirma ainda que as identidades podem também ser “formadas a partir de instituições dominantes”, porém somente se seus atores sociais as internalizarem dessa forma e construírem “seu significado com base nessa internalização”.<sup>85</sup> Hall (2003) e Silva (2014) acrescentam que as interações sociais e culturais podem ser construídas em harmonia ou não. Por isso, desse processo relacional, não autorreferencial, como enfatizam, existe uma pluralidade de identidades dentro de uma única comunidade (por exemplo: nacional, familiar, étnica, de classe, de gênero, etc.). Cristian Meier (1989, p. 332) comenta que os sentimentos de pertencimento aos diferentes coletivos “encontram-se mesclados na consciência individual”, podendo levar a situações de “conflito identitário”. Afinal, como discute Kathryn Woodward, identidade e subjetividade estão intimamente ligadas, mas “a subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais” (2014, p. 56), aquilo que constitui a concepção de quem nós somos.<sup>86</sup>

Para Tomaz Tadeu da Silva (2014) existem dois movimentos inerentes ao processo de construção da identidade, a saber: o que tende a fixá-la e estabilizá-la e o outro que tende a subvertê-la e desestabilizá-la. Obviamente, o primeiro refere-se ao essencialismo identitário e o segundo aos processos de hibridização e

---

<sup>84</sup> C.f. Craig Calhoun (Org.), *Social theory and the politics of identity* (1994).

<sup>85</sup> No contexto de uma obra como a de Baquaquá, tal assertiva pode ser recebida com preocupação, visto que no caso de escravizados isso pode soar como uma forma de passividade por parte dos sujeitos da escravidão, mas apontaremos mais adiante porque isso não reflete a posição de nosso argumento nesta tese.

<sup>86</sup> Apesar das distinções temáticas e teóricas das obras desses autores, entendemos que a contribuição dos aspectos convergentes de seus estudos nos possibilita destacar a estreita conexão entre a construção identitária de Baquaquá e as relações de poder muito marcadas pelo contexto histórico de suas experiências.

transculturação, ambos referenciais de ações transformadoras. A perspectiva de identidades culturais múltiplas de um sujeito em transformação vai na contramão do essencialismo identitário que se caracteriza por fixar valores à grupos e indivíduos. A perspectiva essencialista é problemática porque abre campo para diversas práticas negativas e binárias, tais como a exclusão, exploração, intolerância, preconceitos e discriminação imputada a seres humanos. Por sua vez, Stuart Hall (2003, 2014) refuta tal perspectiva ao apresentar sua teoria da identidade como um processo de construção.

Outra ideia fundamental associada ao conceito de identidade é a sua questão dialética com a diferença. A princípio, de uma forma simples, diríamos que se podemos definir identidade baseado naquilo que somos, a diferença poderia ser aquilo que não somos ou o que os outros são. Nessa perspectiva, enquanto a identidade é a qualidade de si, a alteridade seria a qualidade do outro. No entanto, Tadeu Silva (2014, p. 74) argumenta que se basearmos nossa compreensão de identidade e diferença somente em relação à oposição—aquilo que se é ou não—ambas terão somente a elas mesmas como referência, pois seriam consideradas “autocontida[s] e autossuficiente[s]”. Em outras palavras, ambas se tornam autorreferenciais, pois simplesmente existem como oposição, não se articulam. Lembremos que as oposições binárias são as formas mais extremas de marcarmos as diferenças, tendo sido muito usadas no período da colonização. Dessa forma, Tadeu Silva propõe a perspectiva de que ambas, identidade e diferença, são inseparáveis. Só entenderemos a construção de uma por meio da outra, pois são construídas social, cultural e historicamente. Por isso dizemos que a identidade se constrói relacional, dialógica e interativamente.

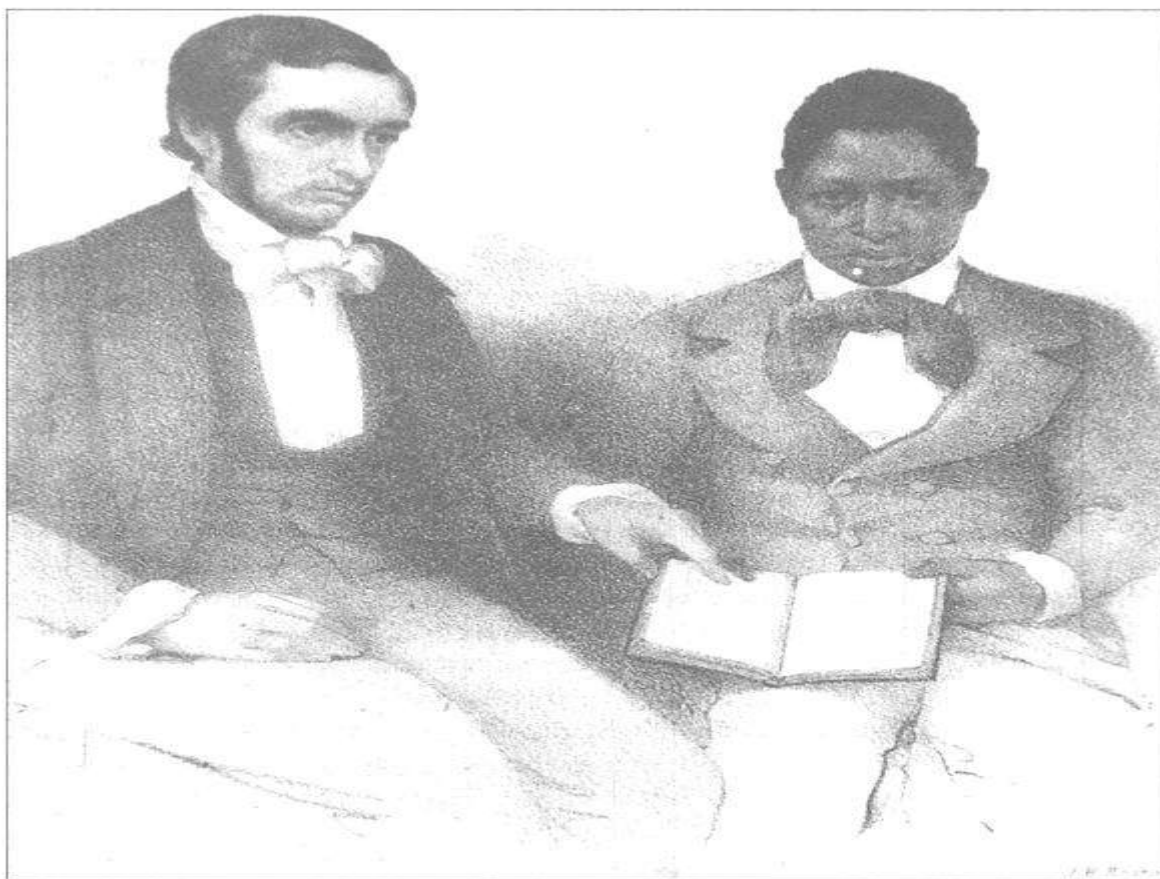
Porém, como entender essa construção de significados e, conseqüentemente, o valor social e cultural do local de fala “construído” por um indivíduo como Baquaqua? Retirado à força de seu lar, separado de sua cultura, de seu aporte de pertença, despojado de qualquer bem material, vendido, comprado, humilhado, tornado linguisticamente inapto, geograficamente separado do único mundo que a ele fazia sentido, despido do direito ao próprio corpo, da liberdade de ir e de voltar. Em *Identidades e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas*, Paul Lovejoy (2002, p. 16 e p. 10) parte dessa perspectiva para compreender a construção da identidade de Baquaqua quando diz



que sua “odisséia” em busca da liberdade “conduz-nos por um caminho de múltiplas identidades”. Lovejoy revisita a trajetória de Baquaqua de uma forma bastante apropriada ao dizer que

[n]o espaço de uma década, ele conseguiu cair na escravidão em Borgu, sobreviver à marcha forçada em direção à costa e à terrível Passagem do Meio, experimentar um brutal encarceramento em Pernambuco e um duro tratamento no mar, mas ele sobreviveu. Mesmo o isolamento do período passado no Haiti e o racismo do Estado de Nova Iorque não conseguiram quebrantá-lo. Não pode haver uma evidência mais forte de que este homem manteve uma imagem de si mesmo que pôde resistir à violência, à humilhação e aos esforços de desenraizamento. Sua identidade, no contexto da escravidão, manteve-se em transformação, apresentando o homem em diferentes aspectos para diferentes situações. (2002, p. 14-15).

No entanto, apesar de concordarmos com o pesquisador que serão nos rastros, nas “pistas” deixadas na narrativa que poderemos compreender tais transformações na identidade de Baquaqua, discordamos em parte quando Lovejoy diz que Baquaqua “não diz nada, explicitamente, sobre a forma como ele identifica a si mesmo em termos étnicos ou em relação ao seu lugar de origem” (2002, p. 10). De certa forma, apesar da imagem icônica da foto tirada com o reverendo William Judd, em que Baquaqua é retratado vestindo trajes ocidentais e estar sendo exposto provavelmente aos ensinamentos da cultura cristã (Fig. 11), assinalamos a obsessão de Baquaqua por um retorno ao lar africano como manifestação de seu posicionamento identitário, em relação à sua origem, etnia e identidade cultural. Por que o grande esforço para voltar à África, mesmo após ter sido acolhido por grupos e indivíduos diferentes da missão Batista, senão o forte laço de pertencimento? Afinal, como mencionamos, a noção de identidade está ligada ao sentimento de pertença.



**Fig. 11 – Reverendo William L. Judd com Baquaqua “transculturado” (circa 1850).<sup>87</sup>**

Assim, para entendermos os aspectos de transformação vivencial em Baquaqua, retomamos o pensamento de Castells (2018, p. 55) quando declara que “a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder”.<sup>88</sup> Por essa razão, Castells (2018) propõe uma tríade para explicar as formas e origens da construção identitária. Apesar de haver um trânsito de ideias e teorias em meio a dinâmica dessas zonas de identificação, as resumiremos como segue: 1) a “identidade legitimadora” é o conjunto de lógica e significados introduzidos e propagados pelos poderes dominantes, a fim de racionalizar, reproduzir e expandir as regras existentes (p. 55); 2) a “identidade de resistência” é construída em resposta à desvalorização e estigmatização; por meio

---

<sup>87</sup> Fotografia em daguerreótipo usada por Law e Lovejoy (2009, p. 179) e retirada por eles do frontispício do livro *Facts for Baptist Churches* (Utica, 1850), de A. T. Foss e Edward Andrews.

<sup>88</sup> Corroboram com Manuel Castells sobre tal argumento todos os autores citados neste debate, a saber: Hall, Woodward e Silva.

dela os atores sociais constroem “trincheiras de resistência e sobrevivência” (p. 56) em oposição à norma dominante, criando assim comunas ou comunidades de resistência, geralmente buscando alguma forma de liberdade; 3) a “identidade de projeto” refere-se à construção de uma “nova identidade” que redefine sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, busca a “transformação de toda a estrutura social” (p. 56).

Indicamos como exemplos de identidade legitimadora as próprias instituições dominantes do escravismo e da colonização do século XIX, as quais objetivavam expandir e validar a conquista e controle de certos atores sociais sobre outros. Louis Althusser (1985) nos lembra que essa tipologia identitária está calcada na ideologia, a que criou e ainda cria os aparelhos ideológicos de controle. Nossa interpretação de instituições desse contexto tem em mente a igreja e a escola coloniais por participarem, conscientemente ou não, da disseminação da ideologia maniqueísta por meio do discurso escrito sobre o bem e o mal (por meio da Bíblia, por exemplo), e sobre a inferioridade dos povos escravizados frente à superioridade europeia e caucasiana (presente nos cânones literários que exploravam a imagem do negro como destituída de humanidade). É por isso que o ato de publicar uma biografia no século XIX, como realizado por Baquaqua, se torna extremamente importante, pois se configura em expressão de questionamento da ideologia ocidental sobre o outro ao descrever a sua interação com as formas de poder do escravismo. Pode-se observar o tom acusatório na repulsa de Baquaqua ao descrever sua reação ao navio negreiro:

Oh! A repugnância e a sujeira daquele lugar horrível nunca serão apagadas de minha memória. Não: enquanto memória mantiver seu assento neste cérebro distraído, eu me lembrarei daquilo. Meu coração até hoje adoce ao pensar nisso. (2017, p. 52).

Segundo Roger Chartier (1990, p. 183), a construção das identidades sociais “seria o resultado de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que tem poder de classificar e de nomear”, ou de incluir e excluir como declara Woodward: “Todas as “práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (2014, p. 19). Por isso, a importância de não esquecermos que a ambiguidade entre identidade e diferença que definem o “eu” e o “outro” estão sempre imbricadas no jogo discursivo das relações de poder. Observamos em uma

carta escrita pela senhora Kezia King, moradora de McGrawville, para suas irmãs em Hillsdale, no estado de Nova Iorque, em 23 de outubro de 1854, que independente da conversão de Baquaqua ao cristianismo e de sua aparente assimilação da cultura estadunidense, a força da diferenciação e discriminação permanecem por meio da imposição da alteridade.

Eu gostaria de falar sobre os Pretos. Nosso querido Mahommah esteve aqui esta noite, e manifestou-se determinado em ir até Hillsdale para ver meus amigos batistas aí e vocês, em particular. Eu lhe disse que não há muita simpatia pela raça de cor aí, e ele acha que, por isso mesmo, precisa ir, se ele for, receba-o como um irmão em Cristo, não fale a palavra “crioulo” perto dele, ele é muito arrumadinho e limpinho, e não sujaria uma boa cama. Seu objetivo é contar sua história de vida simples e verdadeira [...]. (apud LAW e LOVEJOY, 2009, p. 256).<sup>89</sup>

Na *Biografia* (2017), Samuel Moore também faz uma declaração ambígua sobre o seu posicionamento quanto ao processo da escravização. Moore escreve:

maior fonte de sofrimento para a África é o seu sistema de escravidão, pois é realizado em grande parte com o medo. Todavia, a servil escravidão naquele país não é nada se for comparada a este. Mas o comércio de escravos é algo terrível. Os escravos são arrancados do interior do país e arrastados até o litoral onde são trocados por rum, tabaco e outras mercadorias. Esse sistema escravagista faz constantes derramamento de sangue e conseqüentemente muita miséria. (2017, p. 32).

Salientamos aqui que Moore usa uma estratégia comparativa para expor não somente o papel de tirania do sistema de escravização realizado pelos africanos, mas também para criticar a participação da América do Norte nesse sistema. Mais a frente, Moore (2017, p. 36) argumenta que a “África é rica em todos os aspectos, exceto no conhecimento”. Mostramos abaixo que, além do uso do pronome “você” referir-se claramente ao leitor cristão caucasiano estadunidense, a quem Moore, e certamente Baquaqua, esperam conquistar a favor do projeto de abolição da escravidão, partes de seu discurso nos parece se configurar mais como manifesto

---

<sup>89</sup> Correspondência traduzida livremente pela autora de seu original: “I want to write a chapter about Niggers. Our dear beloved Mahommah has been here this evening, and has manifested a determination to go to Hillsdale to see my Baptist friends there and you in particular. I have told him that there was not much sympathy for the colored race there, and he thinks there is so much more need of his going, if he does come receive him as a brother in Christ, don't say nigger in his hearing, he is perfectly neat, and cleanly in his person and would not dirty a good bed. His object is to tell his simple but truthful story [...]”.

da ideologia do cristianismo de sua época do que a intenção social ou política que um texto abolicionista como o que ele está mediando deveria ter. Moore argumenta que:

É necessário o conhecimento do homem branco, mas não os seus vícios. A religião do homem branco é necessária, mas mais do que isso, é preciso mais do espírito da verdadeira religião como a Bíblia nos ensina [...] Quem vai até a África? Quem levará a Bíblia até lá? E quem ensinará aos pobres e ignorantes africanos as artes e a ciência? [...]. Salvem todos aqueles que estão perecendo por falta de conhecimento. Você tem o poder de suprir a falta desse conhecimento. Não hesite, pois agora é a hora e o tempo aceitável [...]. (2017, p. 36).

Baquaqua, no entanto, parece entender rapidamente o jogo de linguagem e de poder envolvidos e os usa ao assumir a narrativa em primeira pessoa a partir do evento envolvendo o navio negreiro. Vejamos dois exemplos do texto: além de usar os mesmos jargões de Moore ao dizer, “Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o *pobre desafortunado*, o *mísero infeliz* que foi confinado em seus portais” (2017, p. 52, *grifo nosso*); Baquaqua descreve sua fracassada tentativa de suicídio, após um severo espancamento, por não realizar suas tarefas como escravo de ganho apropriadamente<sup>90</sup>, esclarecendo ao leitor que esse evento o levou a “refletir seriamente que ‘Deus se move de formas misteriosas’ e que todos os seus atos são atos de bondade e misericórdia” (2017, p. 55). Afinal, explica ele,

Eu era, então, um pobre pagão, quase tão ignorante quanto um Hotentote, e não havia aprendido sobre o verdadeiro Deus ou quaisquer de seus mandamentos divinos.<sup>91</sup> No entanto, como eu era ignorante e escravo, odiava a escravidão, principalmente porque, suponho, era uma das suas vítimas. (2017, p. 56).

Considerando que esse relato foi narrado alguns anos após o evento descrito, após Baquaqua ter se convertido no Haiti, voltado aos Estados Unidos para estudar

---

<sup>90</sup> O contexto desse evento resulta de Baquaqua ter usado o pouco dinheiro da venda dos pães daquele dia para comprar uísque. Notamos em sua narrativa, uma forma de rebelião contra a tirania da escravidão que o afligia. Nas palavras de Baquaqua, “fizesse o que fizesse, descobri que servia um tirano e nada parecia satisfazê-lo. Por isso, comecei a beber da mesma maneira que os outros [escravizados]: éramos todos da mesma espécie, mau senhor, maus escravos” (2017. P. 55).

<sup>91</sup> É nossa suposição que tal declaração seja resultado da interferência narrativa de Samuel Moore, visto que os hotentotes, “denominação atribuída pelos holandeses a um povo pastor e nômade do Sudoeste da África, dominado pelos bantos no século XVIII, cuja débil organização social se vem esvanecendo em contato com a cultura dominante da República da África do Sul” (Dicionário Online) não seriam comparados por Baquaqua dessa forma.

no Central College, em McGrawville, mudado para o Canadá, encontrado Thomas Moore e a ele relatado a sua trajetória, interpretamos sua narrativa reflexiva como uma forma de validar aos membros da Missão Batista que ele era realmente um homem mudado. Afinal, a certeza que temos de seu relato é “o seu firme propósito de retornar à sua ‘terra natal’”, como corrobora Lovejoy (2002, p. 12).<sup>92</sup> Observamos que a certeza que ele tenta afirmar em seu relato, sendo agora convertido ao cristianismo, portanto, um homem arrependido e transformado, denota seu desejo de se mostrar merecedor e apto de ser enviado à África a fim de compartilhar o evangelho com o seu povo. Tal observação vem do fato de que na maioria dos relatos onde Baquaqua se descreve propenso ao “erro”, ou ao que certamente seria interpretado por seus pares da Missão como “pecado”, ele faz uma autorreflexão similar. A título de exemplo, após ser vendido pelo referido padeiro ao capitão do navio *Lembrança*, o senhor Clemente José da Costa, Baquaqua sente-se extremamente desalentado quando o navio e seus tripulantes se encontram em uma situação difícil no mar, próximo ao porto do Rio de Janeiro. Baquaqua descreve seus sentimentos em uma longa narrativa cheia de referência à passagens bíblicas da qual retiramos as seguintes palavras:

Enquanto permanecíamos naquela posição duvidosa, sem saber se estávamos perdidos ou não, ocorreu-me que a morte seria apenas uma libertação da minha escravidão e, por conta disso, mais bem-vinda que o contrário. Na verdade, não me importava com o que pudesse acontecer. Era apenas um escravo e me sentia um ser sem esperança ou perspectiva de libertação, sem amigos ou liberdade. Eu não tinha nenhuma esperança neste mundo e não sabia nada sobre o outro; tudo era tristeza, tudo era medo. O presente e o futuro eram uma coisa só, sem marca divisória, tudo labuta! Labuta!! Crueldade! Crueldade! Nenhum fim, a não ser a morte para todos os meus sofrimentos. Não era cristão naquele tempo. Eu não sabia nada sobre o amor do Salvador, eu não sabia nada sobre a sua graça salvadora, sobre o seu amor pelos pobres pecadores perdidos [...]. (2017, p. 58-59).

---

<sup>92</sup> Paul Lovejoy indica a intenção de Baquaqua em retornar à África através da Missão Mendi, localizada em Serra Leoa, narrada em uma das cartas que ele escreveu para George Whipple em 8 de outubro de 1853 (Apêndice 3, Carta 10, apud LAW e LOVEJOY, 2009, p. 245-246). Essa correspondência foi encontrada nos Arquivos da Associação Missionária Americana da Missão Livre Batista (No. 81362, Centro de Pesquisas Amistad, Universidade de Tulane, Nova Orleans). Lovejoy (2002, p. 12) aponta que a pesquisadora Silvia Hunold Lara também lhe sugeriu o registro em um documento intitulado *Free Mission Record* (Nova Iorque), de fevereiro de 1857, no qual se lê que “Mahommah, o africano educado neste país [Estados Unidos], agora na Inglaterra, [expressa] o seu desejo de retornar e trabalhar entre seus compatriotas”. Lovejoy completa dizendo que “a decisão de estabelecer a missão [Mendi] foi adiada por um ano e, aparentemente, tal missão nunca foi enviada. Baquaqua some de vista depois disso” (2002, p. 12).

Porém, se voltarmos ao evento de sua embriaguez, em Recife, veremos também a ambiguidade de tal relato, pois Baquaqua não somente declara que pegou o dinheiro da venda dos pães espontaneamente, visto que todo seu esforço e obediência para agradar ao seu senhor não surtiam efeito, como também demonstra um alto grau de resistência ao ser surrado frequentemente pelo padeiro de Olinda:

As coisas continuaram cada vez pior e estava muito ansioso para mudar de senhor, então tentei fugir, mas logo fui capturado, amarrado e levado até ele. Em seguida, procurei saber o que faria comigo se fosse infiel e indolente. Então, um dia quando fui enviado para vender pão como de costume, vendi apenas uma pequena quantia e, com o dinheiro que recebi, comprei uísque e bebi à vontade, depois voltei para casa embriagado. Quando fui fazer as contas do dia, meu senhor pegou minha cesta e, descobrindo o estado em que as coisas estavam, fui severamente espancado. Eu disse a ele que não deveria mais me chicotear e fiquei com tamanha ira que a ideia de matá-lo me passou pela cabeça e, em seguida, suicidar-me. Por fim, pensei em me afogar. Eu preferiria a morte a viver como um escravo. (2017, p. 55).

O desejo ambíguo de desistir e resistir desenvolvido no mesmo parágrafo denota a confusão do “escravo inadaptado”, como postula Katia Mattoso (2016, p. 177), visto que o desejo de fuga, assassinato e suicídio eram, de fato, “a expressão violenta de sua revolta interior”. Considerando que o conceito de ser ou estar inadaptado remete à vocábulos tais como amotinado, indisciplinado, insubmisso, insurgente, levantado, rebelde, como também transtornado e desunido, os apontamentos do estudo de Mattoso em *Ser escravo no Brasil* (2016) são pertinentes. Afinal, o escravo “em fuga”, por exemplo, “não fugia somente do senhor ou do trabalho, mas dos problemas sem solução de sua vida diária: fuga do modo de vida e da falta de enraizamento tanto no grupo de escravos como na sociedade global” (MATTOSO, 2016, p.177). No entanto, enquanto o escravo que se empenhava a fugir fazia-o na esperança de ter sorte e sucesso, “quando se suicidava, demonstrava que não havia mais solução para seu desespero”, revela Mattoso (2016, p. 179). Mattoso explica que os suicídios do século XIX aconteciam mais frequentemente entre escravos da cidade do que do campo e, obviamente, muito mais entre os escravizados do que entre os cidadãos livres. No entanto, na opinião da pesquisadora, os dados coletados de muitos dos registros analisados por ela,

podem não ser confiáveis, uma vez que a morte violenta sofrida pelo escravo podia ser camuflada em suicídio, assim como suicídios de alguns homens e mulheres brancos poderiam ter sido declarados naturais para que o defunto tivesse um enterro na igreja. (2016, p. 180).

Assim, apesar dos escravos considerados indisciplinados (por desobediência, pequenos furtos, tentativa de fuga, etc.) serem castigados severamente, como atesta o próprio Baquaqua em várias passagens de sua *Biografia*, Mattoso atesta que o escravizado no Brasil “contestava à sua maneira: era capaz de qualquer sabotagem” (2016, p. 181-182), individual ou coletiva. Para entendermos tais perspectivas em relação ao posicionamento identitário de Baquaqua dialeticamente, a proposição de Manuel Castells quanto às identidades de resistência e de projeto necessita ser discutida. Da mesma forma, cabe analisarmos, com mais cuidado, alguns conceitos que norteiam as relações de poder que legitimaram a violência e o domínio sobre o corpo e sobre as experiências de vida daqueles que o processo de colonização tomou como cativos no século XIX. Nesse processo, não somente procuramos evidenciar as relações desiguais que se desenvolveram principalmente a partir do encontro colonial, como já discutido, mas entender como a despersonalização do sujeito africano, transformado em escravo, lhe tirou o direito à sua liberdade e à sua subjetividade, ao transformá-lo em mercadoria e posse.

Para tanto, discutiremos esses conceitos em relação à noção de transculturação e hibridismo, visto serem conceitos usados tanto para descrever uma suposta harmonia racial e cultural existente no Brasil, a partir do final do século XIX e começo do século XX, e que se difundiu como uma verdade sobre a nossa identidade nacional, quanto pelas teorias culturais que os usam como expressão de resistência. Desse modo, faremos primeiramente uma breve investigação teórica sobre alguns conceitos usados tanto pelos Estudos Culturais quanto pelos Estudos Pós-coloniais necessária para entendermos a importância da obra de Baquaqua como forma de contestação ao discurso colonial e expressão de uma possível forma de agência.



## 4.2 As armadilhas do hibridismo cultural: a resistência e a escrita de si

Na leitura contrapuntal de Mary Louise Pratt (1992, p. 6), em sua maioria, baseada em textos de viagens do período imperialista inglês, a transculturação é definida como “um fenômeno da zona de contato”, a qual revela “como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais transmitidos a eles por uma cultura dominante ou metropolitana”.<sup>93</sup> Embora amplamente usado desde então em textos relacionados aos encontros culturais, Pratt não olha para a interação assimétrica do “contato” colonial como simplesmente o local para a violência, conflitos e tensões. A autora considera que, “enquanto as pessoas subjugadas não podem controlar prontamente o que emana da cultura dominante, elas determinam em extensão variada o que elas absorvem para si mesmas e para que elas as usam” (1992, p. 6). Assim, por um lado, a definição dada ao que Pratt chama de transculturação, destaca a autonomia dos sujeitos colonizados em evitar imposições culturais de cima para baixo, pois sua perspectiva de contato enfatiza a noção primária de transculturação, ou seja, “não em termos de separação ou apartheid, mas em termos de co-presença, interação, entendimento e práticas interligadas” (1992, p. 7).

Embora o vocábulo “transculturação” tenha sido cunhado por Fernando Ortiz nos anos 1940,<sup>94</sup> em sua descrição pioneira da cultura afro-cubana no artigo “Contrapunto Cubano do Tabaco e do Açúcar” (1978), foi somente na década de 1970 que a noção de transculturação foi incorporada aos estudos culturais e literários pelo escritor e crítico uruguaio Angel Rama. Para Rama, o conceito de transculturação “descreve uma perspectiva latino-americana” sobre a experiência convencionalmente referida como “aculturação” que, em sua definição, significa

---

<sup>93</sup> A expressão “leitura contrapuntal” foi usada por Edward Said em *Cultura e Imperialismo* (1993) como método de ler e analisar a literatura colonial e pós-colonial, ou seja, examinando as narrativas dos colonizadores ao lado das dos colonizados como histórias opostas e ao mesmo tempo entrelaçadas. Apesar de usarmos o termo para descrever como Pratt desenvolve metodologicamente sua obra em 1992, publicada antes de Said, salientamos que a escritora já apontava tal prática dialógica em seu texto.

<sup>94</sup> *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940).

“resistência a ser considerado o elemento passivo e inferior no contato entre culturas, aquele destinado a sofrer mais perdas” (RAMA, 2001, p. 158).<sup>95</sup>

Embora haja razões para questionar se a prática cultural de absorver e transformar o “outro cultural” possa ser efetivamente emancipatória em termos políticos para o sujeito escravizado, muitos críticos no final do século XX reforçaram as noções de transculturação como propostas por Fernando Ortiz e Mary Louise Pratt como uma prática que delinea a construção de novas identidades criativas tanto para o indivíduo quanto para o sujeito coletivo. Tal perspectiva dialoga com a noção de Castells quando afirma que entende por identidade

o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalecem sobre outras fontes de significados. (2018, p. 54).

Não podemos deixar de destacar aqui que, algum tempo antes da conceituação de transculturação de Ortiz, o ato de absorver e transformar os meios europeus tinha sido metaforizado por meio da "teoria da antropofagia" idealizada pelo crítico brasileiro Oswald de Andrade na década de 1920. Discutindo a tradição itinerante elitista brasileira e sua influência no movimento modernista brasileiro, Sérgio Bellei (1998, p. 91) explica que a ideia da antropofagia, como proposta por Andrade, é “uma metáfora do empreendimento cosmopolita de absorver tanto culturas nativas quanto estrangeiras como meio de construir um híbrido de uma identidade cultural brasileira única”. Podemos observar que a proposta antropofágica de Andrade se expande pela noção de apropriação e adaptação do discurso europeu de Mary Louise Pratt, na medida em que engloba um ambicioso projeto de reformas sociais, políticas e literárias. De fato, Bellei argumenta que o princípio da antropofagia também pode ser visto como uma estratégia cultural de construção identitária, não apenas individual, mas de âmbito nacional. Consciente da urgência da nação para alcançar a modernidade e romper com imagens de atraso e “primitivismo” criadas por práticas culturais brasileiras anteriores, como celebrado pelo romantismo e o classicismo, e consciente de que a Europa possuía os meios desejados para tirá-los de tal condição, a função do intelectual viajante, nas palavras

---

<sup>95</sup> Todas as citações de obras em língua inglesa foram traduzidas pela autora.

de Bellei (1998, p. 92), era a de viajar por “esses locais com o propósito de, se possível, dissolver as fronteiras entre eles”.

A análise de Silvia Spitta das narrativas de transculturação produzidas na América Latina, em *Between Two Waters/ Entre Duas Águas: Narrativas da Transculturação na América Latina* (tradução da autora) (1995), por exemplo, concorda com o potencial da expressão cultural do conceito. Para a autora, a transculturação abrange “os complexos processos de adaptação e recriação - culturais, literários, linguísticos e pessoais - que permitem que configurações novas, vitais e viáveis surjam do choque de culturas e da violência das apropriações colonial e neo-colonial” (1995, p. 2). Além disso, influenciada pela teoria do espaço liminar de Homi Bhabha (1994), Spitta argumenta que o “sujeito transculturado”, localizado geralmente na figura do “viajante marginal”, seja aquele que atravessa as fronteiras voluntariamente ou não, é alguém que está “consciente ou inconscientemente situado entre pelo menos dois mundos, duas culturas, duas línguas e duas definições de subjetividade, e que constantemente intermedeia entre todas elas” (1995, p. 24). Consequentemente, muitos críticos entendem a escrita transcultural como uma prática que não apenas delinea a construção de novas identidades criativas para o indivíduo e, consequentemente, para o sujeito coletivo, mas também produz um espaço de intermédio de onde o sujeito, o viajante ou o escritor marginal tenta conciliar as diferenças entre os dois mundos. Por isso muitos usam os termos “jogos” ou “negociação” para descrever esse processo de interação.

Assim, influenciado por todos esses modelos para explicar a interação social e cultural, a qual pode resultar em um posicionamento político, o conceito de “hibridismo cultural”, desenvolvido a partir da década de 1980, também tem sido empregado para descrever sociedades e identidades que emergem de contatos culturais. No entanto, em vez de explicar esses movimentos como imposições de uma cultura principal a uma menor, como os conceitos de aculturação, deculturação, assimilação, dão a entender, a noção de hibridismo tem sido usada como meio termo para enfatizar misturas mútuas.

Ortiz (1978) acreditava que o termo “transculturação”, sendo ele próprio um termo caribenho, poderia expressar as fases do processo transitivo de uma cultura para outra com mais precisão, porque não consistia apenas em adquirir uma cultura diferente ou dominante (aculturação), mas também implicava a perda ou

distanciamento de uma anterior (deculturação). Além disso, a transculturação no sentido ortiziano implica a criação subsequente de novos fenômenos que, apesar de apresentar características de ambas as culturas, também serão distintos deles. Conseqüentemente, a "síntese" de várias experiências culturais, como foi argumentado por Ortiz, traduz-se na criação de novas possibilidades culturais. Isso porque, dentro do escopo das relações transculturais, acredita-se que a síntese das culturas indígena, africana e europeia, as misturas resultantes não apenas no contexto cubano, mas em grande parte do Caribe e da América Latina, produziram perspectivas novas e distintas. Sob essa perspectiva, o hibridismo cultural afirma dar um passo adiante em direção a uma visão política que é contestatória e emancipatória.

Na década de 1980, a "subversão de autoridade" proposta por Mikhail Bakhtin<sup>96</sup> por meio da noção de uma linguagem hibridizada é transplantada para a situação dialética do colonialismo por Homi Bhabha (1994), o qual transformou o hibridismo intencional de Bakhtin no que ele considera ser um momento ativo de desafio e resistência ao poder dominante do colonialismo.<sup>97</sup> No entanto, para Bhabha, o hibridismo é inicialmente um construto europeu desenvolvido no contexto colonial que, devido às suas próprias ambiguidades, pode ser apropriado para questionar e contrapor os pressupostos básicos em torno dos quais o projeto de colonização foi organizado.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Em 1975, Bakhtin publicou em Moscou a obra *Voprosy literatury i estetiki* (Problems of literature and esthetics) na qual postulou que a linguagem evolui dinamicamente, é afetada e afeta a cultura que a produz e usa, pois não é estática. Essa obra foi traduzida para a língua inglesa pela primeira vez em 1981 como *The Dialogic Imagination*. Aqui no Brasil foi traduzida por Aurora Fornoni Bernardini e quatro outros tradutores, e publicada pela Unesp/Hucitec em 1988 sob o título *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*.

<sup>97</sup> Bakhtin distingue dois tipos de hibridismo linguístico: um que é orgânico e outro intencional. Enquanto o primeiro é descrito como uma forma inconsciente de hibridização, observado em transformações linguísticas imperceptíveis, características de línguas em evolução, o hibridismo intencional é desenvolvido por Bakhtin para apresentar a linguagem como uma atividade proposital de contestação. O hibridismo intencional de Bakhtin, baseado na polissemia, nos ajuda a entender como a linguagem é usada para solapar discursos totalitários e essencialistas. Por isso Bakhtin foi levado por Bhabha para o centro das discussões pós-coloniais (via contribuição de Timothy Brennan em *Nation e Narration*, de Bhabha, publicado em 1990), bem como os estudos de Jacques Derrida sobre desconstrução, o qual usou como suporte para seu debate sobre hegemonia e essencialismo.

<sup>98</sup> Em *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995), Robert Young define a noção de hibridismo de Bhabha como "o momento em que o discurso da autoridade colonial perde seu domínio unívoco sobre o significado e se encontra aberto ao traço da linguagem do outro, permitindo ao crítico rastrear movimentos complexos de alteridade, de desarmamento do texto colonial" (YOUNG, 1995, p. 22).

Foi dessa forma que o conceito de hibridismo cultural tornou-se uma questão central nos Estudos Pós-coloniais através da articulação do termo, o qual é usado por Bhabha para descrever uma nova construção de cultura e de identidade dentro das condições do antagonismo colonial. Para tornar isso mais claro, é relevante citar como Bhabha primeiramente define sua leitura do hibridismo em *O Local da Cultura* (1994). Ele assevera que

O hibridismo é o sinal da produtividade do poder colonial, de suas forças mutáveis e fixidades; é o nome da inversão estratégica do processo de dominação através da recusa (isto é, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade "pura" e original da autoridade). O hibridismo é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial através da repetição de efeitos identitários discriminatórios. Exibe a deformação necessária e o deslocamento de todos os locais de discriminação e dominação. Desequilibra as exigências miméticas ou narcísicas do poder colonial, mas reimplica suas identificações em estratégias de subversão que transformam o olhar do discriminado de volta no olho do poder. (1994, p. 112).

Pnina Werbner e Tariq Modood (1997) discutem que, ao “enxertar” a noção bakhtiniana da força subversiva e dialógica do hibridismo com a ambivalência do discurso colonial, Bhabha dá uma nova orientação ao significado do hibridismo. De fato, influenciados pela teoria de Bhabha, os autores discutem o hibridismo como “o processo pelo qual o discurso da autoridade colonial tenta traduzir a identidade do outro dentro de uma categoria singular, mas depois falha e produz algo mais” (1997, p. 279). Por isso, vemos que, na teoria bhabhiana, o hibridismo é posicionado como um antídoto para o essencialismo, além de afirmar que nas relações de contato uma nova identidade híbrida ou nova posição de sujeito emerge da mistura de elementos do contato entre colonizador e colonizado que desafia a autenticidade de qualquer afirmação essencialista sobre a identidade cultural.

Do ponto de vista de Homi Bhabha, a estrutura e as lógicas de dominação que operam no contexto colonial separam os sujeitos sociais em identidades essenciais e homogêneas opostas. Em seu estudo, no entanto, são os espaços indeterminados entre essas posições de sujeito que são celebradas como o local da ruptura e do deslocamento das narrativas coloniais hegemônicas. Sua teoria postula o hibridismo como uma forma de espaço liminar, intermediário, que ele chama de *terceiro espaço* –um espaço que possibilita o surgimento de outras posições e que captura o potencial libertador de culturas resistentes, tornando-se assim uma forma

de diferença cultural. Sob sua ótica, o terceiro espaço é um modo de articulação, uma maneira de descrever um espaço produtivo e não meramente reflexivo que engendra novas possibilidades. É um espaço "interruptivo, interrogativo e enunciativo" (BHABHA, 1994, p. 211) de novas formas de significado e produção cultural que obscurece as limitações das fronteiras existentes e põe em xeque as categorizações estabelecidas de cultura e identidade. Nas palavras de Bhabha,

[...] a importância do hibridismo não é ser capaz de rastrear dois movimentos originais dos quais o terceiro emerge, ao contrário [...] o hibridismo é o "terceiro espaço" que possibilita o surgimento de outras posições. Este terceiro espaço desloca as histórias que o constituem e estabelece novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são inadequadamente compreendidas pela sabedoria recebida [...] O processo de hibridismo cultural dá origem a algo diferente, algo novo e irreconhecível, uma nova área de negociação de significado e representação. (1994, p. 211).

Ao contrariar a lógica dominante do discurso autoritário e abrir espaços limítrofes onde o significado é sempre intermediário, nunca estável ou rígido, o hibridismo – o terceiro espaço em si – fornece uma política espacial de inclusão e não exclusão que “inicia novos sinais de identidade, e sites inovadores de colaboração e contestação” (BHABHA, 1994, p. 1). Para Bhabha, esse terceiro espaço híbrido é um local ambivalente onde o significado cultural e a representação não têm “unidade e fixidez primordiais” (1994, p. 94). Portanto, como Nikos Papastergiadis (1997) esclarece, a identidade híbrida é posicionada dentro deste terceiro espaço como "lubrificante" na conjunção de culturas. O potencial dos sujeitos híbridos, por exemplo, é com seu conhecimento inato da transculturação, sua capacidade de atravessar ambas as culturas e traduzir, negociar e mediar a afinidade e a diferença dentro de uma dinâmica de troca e inclusão.

Resumindo, a teoria de Bhabha (1994) argumenta que no momento em que o colonizador apresenta uma prática hegemônica normalizadora, a estratégia híbrida abre um terceiro espaço de rearticulação de negociação e significado que, como celebrado por ele, codifica em si uma agência política. Bhabha (1994, p. 24) afirma que a linguagem da crítica, desenvolvida a partir da noção de hibridismo intencional, “é eficaz não porque mantém para sempre separados os termos do mestre e do escravo, o mercantilista e o marxista, mas na medida em que supera os fundamentos da oposição e abre um espaço de 'tradução': um lugar de hibridismo”.

Mais adiante, Bhabha acrescenta, “este é um sinal de que a história está acontecendo, nas páginas da teoria” (1994, p. 24).

Agora, escrevendo do ponto de vista da América Latina, a proposição de Nestor Garcia Canclini sobre hibridismo se aproxima da compreensão de Bhabha, porém, atravessa os campos do sincretismo e transculturação; além de desenvolver uma discussão própria sobre os processos de hibridações culturais por meio das características locais específicas da história da América Latina.<sup>99</sup> No contexto de sua obra *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade* (1998), por exemplo, o hibridismo não é apenas uma característica de seu projeto em favor de um "olhar transdisciplinar" para interpretar a modernidade, mas é uma característica da modernidade na própria América Latina. Nesse contexto, então, o hibridismo se torna uma estratégia crítica para a descrição de um mundo transculturado. Pelo que entendemos, a proposta de Canclini de hibridismo como uma forma de transdisciplinaridade não significa simplesmente usar conceitos provenientes de diversas disciplinas como biologia, sociologia e antropologia para discutir a modernidade, mas são suas transformações mútuas que são consideradas mais produtivas.

Entretanto, enquanto Bhabha resolve o conflito de poder através da noção do terceiro espaço, no prefácio das *Culturas Híbridas* (1998), Renato Rosaldo salienta que, ciente de que a hibridação não é desprovida de conflito, Canclini “nunca resolve a tensão entre os dois polos conceituais do hibridismo” (ROSALDO, apud CANCLINI, 1998, p. xvi), ou seja: hibridismo como no sentido biológico, no qual temos uma espécie híbrida resultante do cruzamento de duas linhas consideradas "puras", e hibridismo "como a condição permanente de todas as culturas humanas, que não contêm zonas de pureza porque passam por processos contínuos de transculturação” (ROSALDO, apud CANCLINI, 1998, p. xv). Tal suposição é motivada pelo interesse de Canclini nos processos heterogêneos, adaptativos e dinâmicos de hibridismo, que são desenvolvidos ao longo de seu livro e o levam à

---

<sup>99</sup> A operação do hibridismo cultural foi central para o trabalho sócio-antropológico desenvolvido por Canclini na década de 1990, especificamente observado em *Culturas Híbridas* (1998). Originalmente publicado em espanhol em 1989, em sua versão em inglês, Canclini diz no Prólogo: “Eu prefiro [usar o termo hibridização] porque inclui diversas misturas interculturais - não apenas as raciais às quais a mestiçagem tende a se limitar - porque permitem a inclusão das formas modernas de hibridização melhor do que o sincretismo, um termo que quase sempre se refere a fusões religiosas ou movimentos simbólicos tradicionais” (CANCLINI, 1998, p. 11).

conclusão de que “hoje todas as culturas são culturas de fronteira” (CANCLINI, 1998, p. 261) ou ainda, que todas as culturas da modernidade são híbridas. Apesar de tal afirmação ser compartilhada e celebrada por teóricos como Bhabha, ela ainda gera críticas em campos diversos por desconsiderar vários outros aspectos importantes não só referentes ao processo de construção identitária de indivíduos marginais, como Baquaqua, mas também por apresentar tal processo como sempre regido por indivíduos capazes de escolher e controlar o seu destino. Talvez por isso a ânsia de muitos historiadores e leitores que pesquisam sobre a vida de Baquaqua em buscar comprovar que ele conseguiu retornar à África ou de representá-lo como herói.

Enfim, apesar dessa longa, porém, necessária exposição sobre a origem, as ramificações e apropriações do conceito de hibridismo, podemos analisar a identidade de Baquaqua como a de um sujeito transculturado. Afinal, Baquaqua transitou entre vários espaços geográficos e culturais, foi exposto à várias línguas diferentes, e narra a sua sobrevivência como resultado de sua intermediação frente aos desafios que vivenciou. Da mesma forma, sua biografia, configurando-se como local de fala hibridizado, no conceito bhabhiano, ou um entre-lugar onde realiza as interações culturais, possibilita um espaço novo e criativo de onde ele nos apresenta sua história: as derrotas e vitórias ao longo de sua trajetória; bem como negocia tanto a identidade que constrói de si mesmo como a que constroem sobre ele para expor sua posição em relação à escravidão e sua tentativa de retorno à terra natal.

Reiteramos que, baseando-nos na perspectiva do hibridismo cultural, podemos interpretar que uma narrativa como a de Baquaqua interrompe não somente a hegemonia do texto colonial, como questiona a representação do escravizado como um traço negativo da equação maniqueísta. Ao narrar a própria vida, vemos claramente que Baquaqua resiste a ser definido pelo discurso da escravidão. Por isso, podemos argumentar que a (auto)biografia de Baquaqua pode ser lida como forma de contestação, mesmo que somente discursivamente, ao representar a si mesmo como agente de transformação em um período histórico que, ao contrário, determinou a essência do indivíduo africano como alienada e passiva, aberta e à espera do controle e do conhecimento do homem branco.

Nesse contexto, podemos também observar aspectos da construção de identidades de resistência e de projeto, como postulado por Manuel Castells, afinal, o historiador também compartilha da ideia de que “nenhuma identidade pode



constituir uma essência, e nenhuma delas encerra, *per se*, valor progressista ou retrógrado se estiver fora de seu contexto histórico” (2018, p. 56). Enquanto para Castells (2018, p. 58) a construção da identidade de resistência “consiste em um projeto de uma vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade”, de acordo com o modelo de hibridismo cultural de Bhabha, a hibridização narrativa, na verdade, produz emancipação ao questionar as identidades culturais e sociais já estabelecidas e subvertê-las de dentro para fora. Quanto a perspectiva de identidade de resistência coletiva de Castells, apesar de Baquaqua ter vivido uma trajetória bastante solitária, no que tange relações com grupos ou sociedades que pertencessem ou compartilhassem de sua *Erlebnis*, vemos sua obra como libertadora e transformadora. A isso corrobora Paul Lovejoy (2002, p. 39) ao dizer que

a conservação de seu nome, o seu desejo de voltar para casa e, na verdade, a sua história, por si só, demonstram uma determinação em preservar a memória de tradições sociais, culturais e religiosas, mesmo na ausência de uma comunidade na qual elas pudessem encontrar esteio.

Porém, mesmo não tendo realizado nenhuma revolta em forma de “comunhas”, como sugere Castells, Baquaqua promove insurgência entre seus pares José da Costa e Maria da Rocha, do navio *Lembrança*, tanto incentivando-os a fugir do navio a fim de tornarem-se livres sob as leis da abolição de Nova Iorque, quanto ao se posicionar perante o juiz que os julga por deserção. Citamos novamente a passagem a fim de ilustrar e enfatizar o desejo de liberdade de Baquaqua ao se posicionar verbalmente perante o juiz sobre não querer voltar ao Brasil:

Respondi pelo meu companheiro e por mim que nós não queríamos voltar, mas a escrava que estava conosco disse que iria retornar. Não tenho dúvidas de que ela preferiria ficar, mas vendo o capitão ali, ficou intimidada, teve medo de falar o que pensava, e assim o fez meu companheiro também. Eu falei ousadamente que preferiria morrer a retornar à escravidão. (2017, p. 65).

No entanto, Alves e Bonnici (2007, p. 14) preconizam que a asserção de poder sobre “a voz do sujeito subalterno” é um “fator controverso sobre a resistência”. Citando o questionamento da teórica crítica Gayatri Shakravorty Spivak no artigo *Can the subaltern speak?* (1989) (*Pode o subalterno falar?*, os autores

mencionam o que para nós é um ponto relevante para ser discutido quando se fala sobre resistência e poder. Pois, apesar de toda a celebração em torno das noções de hibridismo cultural, existem controvérsias e limitações ao seu escopo de influência, uma vez que nem todos podem se identificar com as promessas emancipatórias da hibridização. Enquanto muitos escritores reconhecem o potencial libertador do hibridismo, algumas críticas recentes sugerem que devemos ser cautelosos sobre quais interesses essas enunciações híbridas servem e como elas lidam com as relações de poder no mundo.

Permitam-nos dar um exemplo baseado na narrativa de um outro escravizado publicada por Maestri (1988), a qual mencionamos na Introdução. À princípio, o que nos chama a atenção no relato do Sr. Mariano, é a diferença na circunstância de sua vida logo após a libertação da escravidão. Apesar da felicidade momentânea advinda da ideia de “Libertação”, marcada no texto sempre com letra maiúscula e seguida da expressão “agora *tamo* na glória”, reação similar à felicidade de Baquaqua ao soletrar a primeira palavra que aprende em inglês ao avistar o porto em Nova Iorque, a saber, “F-R-E-E” (2017, p. 63), o Sr. Mariano denuncia o fato das famílias “libertas” terem saído das fazendas sem nada: “Porque não tinha nada. Porque não tinha nada mesmo. Andava que nem passarinho, voando” (p. 26). Esse fato é reiterado em outra parte da narrativa quando explica: “Nóis não tinha nada porque meus avô, meu pai, andava que nem passarinho, como saiu no jornal” (MAESTRI, 1988, p. 28), aludindo às notícias nos jornais e gazetas da época quanto à declaração da abolição promulgada pela Princesa Izabel em treze de maio de 1888 e descrição da lastimável situação dos novos libertos. Muitos jornais atestaram o fato de que os escravos não tinham para onde ir e nem como se sustentar. No caso do Sr. Mariano, o fato de não possuir nenhum bem material é revelado ao relatar que nunca havia possuído ou usado sapatos, transcrito por seu entrevistador com expressões como “pezinho no chão”, sempre esteve pisando a geada, ou “jada”, como descreve:

Que depois dos escravos, a Libertação é que eu...Sofrendo. Penando. Abaixo de chuva. Abaixo de jada. Pezinho no chão. Moendo jada. No Hospital das Clinas é que me deram calçado. Inda taí, no chão. Me calçaram. Até agora mesmo, eu inda não sei nem qual é o pé direito, nem qual é o pé esquerdo. Então calçaram. Faz duas semanas. Eles é que me calçaram. Que pra mim tanto faz o pé esquerdo como o pé direito...Pra mim é uma coisa que não sei. (MAESTRI, 1988, p. 39).

A simplicidade linguística e pessoal do relato do Sr. Mariano nos faz pensar nas considerações levantadas por Sandra Pesavento (2005, p. 2) ao atestar que o “assalto ao mundo cognitivo” também faz parte do mundo das sensibilidades, da “forma de *ser* no mundo e *estar* no mundo”; afinal “lidam com as sensações, com o emocional, com a subjetividade, com os valores e os sentimentos, que obedecem a outras lógicas e princípios que não os racionais”. Em outro momento, em oposição à brutalidade das relações de poder na escravidão, vemos novamente o aspecto das sensibilidades do Sr. Mariano ao se solidarizar com os pais e com as crianças traficadas como escravos assim que desmamassem. A isso revela pela primeira vez no texto, “E eu até não gosto quase de me lembrá da judiaria” (MAESTRI, 1988, p. 32). A pesquisa de Hebe Mattos et al. (2014, p. 258) evidencia que a dor e a vergonha resultantes do processo da escravidão precisa fazer parte das “temáticas na memória pública”, afinal, nos esforçamos para afirmar nessa tese que rememorar o esquecido se constitui parcela importante na quebra do silêncio sobre temas relativos a escravidão. Apesar de preferir esquecer a dor que certas lembranças lhe causam, o Sr. Mariano não se furta a narrá-la, assim como Baquaqua.

Se voltarmos ao pensamento postulado por Bourdieu (2002) e Bhabha (1994), veremos novamente que a construção da trajetória de uma vida possível de se transformar incessantemente devido a agencia do indivíduo é negada ao Sr. Mariano. Preso contra sua vontade em uma fazenda agrícola, limitado economicamente, amedrontado por práticas violentas de coerção, atormentado pela fome, pelo frio, pela “febre amarela e a maleita”, viajando por estradas no “lombo de mula, de cavalo”, enfrentando chuva e sol com os tropeiros no pós-abolição, pouca vitória sobre a escravidão ele teve para celebrar.

Diferentemente de Baquaqua, a posição ocupada pelo Sr. Mariano após a libertação é a do verdadeiramente marginalizado, não de agente no sentido de apropriação de poder sugerida principalmente por Bhabha. Para nós, o Sr. Mariano, dentro de seu contexto histórico e social, responderia negativamente à pergunta de Gayatri Spivak se o subalterno pode ou não falar. Como mencionamos acima, por meio de Aijaz Ahmad (1996), o desejo de um espaço previsível e constante, de onde se possa falar com certa segurança e conforto, é tudo que o indivíduo marginalizado quer. De acordo com os argumentos de Ahmad, a vida do Sr. Mariano certamente teria sido diferente se pudesse ter contado com algum senso de futuro estável.

Ao longo de sua narrativa, o Sr. Mariano enfatiza que seu povo “não tinha voz” (MAESTRI, 1988, p. 32), não podia falar ou expressar seu ponto de vista. Se gostassem de “Dão Pedrinho e de Dona Isabel”, quem “falasse era morto ou apanhava” (MAESTRI, 1988, p. 31), diz ele, visto que a família real era conhecida, e criticada, por suas perspectivas abolicionistas. A isso acrescenta: “Os escravos fugiam porque não resistiam o sofrimento [...]. Não podiam falar. Fosse da religião que fosse. Tinha que curtir quieto. Tinha que curtir quieto, sem podê...Falasse pra ver” (MAESTRI, 1988, p. 36). Dessa forma, não somente eram proibidos de falar sobre si e, conseqüentemente, revelar ou reclamar de sua situação na escravidão, também não podiam buscar proteção em seus credos e práticas culturais-identitárias.

No entanto, se na vida o Sr. Mariano não exerceu agência, não se apropriou de qualquer forma de poder que pudesse lhe desse uma vida mais justa, ao ter a sua história registrada, podemos asseverar, que seu “dever de memória” foi cumprido. Como Mattos sugere, narrativas com a do Sr. Mariano cumprem a “luta para que determinados acontecimentos como as histórias do tráfico e da escravidão não sejam esquecidos, para que continuem presentes na memória de grupos e nações” (HEYMANN e ARRUTI, 2012, apud. MATTOS et al., 2014, p. 269). De uma forma curiosa, em exatos dezenove anos após o falecimento do Sr. Mariano, em setembro de 2001, declarava-se na cidade de Durham, na África do Sul, o “reconhecimento da escravidão e do tráfico de escravos como *crimes contra a humanidade*”.<sup>100</sup>

Nesse contexto, podemos criticar a lógica de Bhabha por não reconhecer as reais condições materiais tanto do mundo colonizado quanto do globalizado. Portanto, o que segue é uma breve discussão sobre as implicações das ambigüidades conceituais do hibridismo cultural e como isso afeta a leitura identitária de Baquaqua como uma forma de resistência.

Apesar de ter se tornado um tema de destaque nos Estudos Culturais, as limitações e ambigüidades do hibridismo, especialmente sua incapacidade de preencher a lacuna das desigualdades sociais, têm atraído fortes críticas. Neste ponto, porém, nos concentraremos em discutir dois argumentos contra as noções de

---

<sup>100</sup> Declaração de Durham adotada a partir de 8 de setembro na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância, em Durham, África do Sul, disponível em [http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao\\_durban.pdf](http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf) (2001, p. 12). Também citada por Mattos et al., 2014, p. 256.

hibridismo como sugerido por autores como Bhabha e que são apresentados pelo artigo de Aijaz Ahmad, "A política da pós-colonialidade literária" (1996)<sup>101</sup>, e pelo livro de Michael Hardt e Antonio Negri, intitulado *Empire* (2000). Enquanto o primeiro afirma que o hibridismo cultural é elitista, portanto disponível apenas ao intelectual migrante, alienando assim o oprimido de sua discussão, Hardt e Negri questionam a capacidade do hibridismo de responder ou explicar os novos paradigmas de poder em jogo nas esferas econômica e política hoje e que se tornaram tão fragmentados, plurais e flexíveis quanto as estratégias de hibridismo cultural vis-à-vis as noções de soberania moderna.

Aijaz Ahmad critica as generalidades sob as quais a condição de hibridismo cultural foi desenvolvida, discutindo que sua lógica interna incorpora dois problemas principais: além de ser "específico para o migrante" intelectual, o hibridismo cultural também se apresenta como uma "condição generalizada de pós-modernidade, na qual todas as culturas contemporâneas são agora irremediavelmente conduzidas" (1996, p. 286). Na perspectiva de Ahmad, o conceito de hibridismo se tornou um truísmo, pois, como ele afirma, "a figura do migrante, especialmente o intelectual migrante (pós-colonial) que reside na metrópole, passa a significar uma condição universal de hibridismo" (1996, p. 286), que os indivíduos que vivem dentro de suas culturas nacionais, porém, não possuem.

Além disso, ao argumentar que uma identificação híbrida é mais típica da elite cultural, política e intelectual, que deve seu cosmopolitismo híbrido aos seus privilégios de classe, Ahmad desenvolve uma crítica sobre como a concepção de hibridismo de Homi Bhabha desconsidera a problemática da classe. Sobre esta questão, embora o argumento de Hardt e Negri concorde com Ahmad na medida em que, como discurso político o pós-colonialismo (e o pós-modernismo) se desenvolveu principalmente entre uma elite localizada nas principais universidades dos Estados Unidos e Europa, gozando de "certos direitos", certo nível de riqueza e certa posição na hierarquia global" (HARDT e NEGRI, 2000, p. 156), eles também acreditam que "tal fator não invalida as perspectivas teóricas" (2000, p. 154) de autores como Bhabha. Assim, o que deve ser levado em consideração, na visão

---

<sup>101</sup> Traduzido pela autora de seu original: The politics of literary postcoloniality. In: PADMINI, Mongia (ed.). *Contemporary Postcolonial Theory*.

deles, são as implicações e efeitos políticos e práticos das teorias propostas por esses intelectuais.

Para Ahmad (1996, p. 286), a proposta tão aplaudida de Bhabha sobre a posição liminar, que permite que o agente individual que reside nas "margens variáveis de deslocamento cultural" torne a linguagem da crítica a seu favor e eficaz e a seu favor, é insustentável. O crítico argumenta que a universalidade do deslocamento de Bhabha, que é configurada como uma condição humana generalizada, não é aplicável nem a "indivíduos sedentários" (AHMAD, 1996, p. 286) como ele, que não experimentam trânsito ou a migração, nem ao trabalhador subalterno ou ao pobre migrante que vive na metrópole. A maioria dos migrantes, afirma ele, "experimenta o deslocamento não como plenitude cultural, mas como tormento; o que eles buscam não é o deslocamento, mas, precisamente, um lugar de onde eles possam começar de novo, com algum senso de futuro estável" (AHMAD, 1996, p. 289).

Em seu próprio contexto de debate, a posição de Hardt e Negri corrobora com a visão de Ahmad, a saber, que em muitos casos a migração massiva de nosso tempo atual, e principalmente, do tráfico escravista, foi imposta. Constatam que para esses sujeitos diaspóricos a mobilidade "dificilmente é libertadora", afinal, "um lugar estável e definido para se viver [pode] parecer como a necessidade mais urgente" (HARDT e NEGRI, 2000, p. 155) desses deslocamentos, forçados ou não. Assim, além de argumentar que é um ato problemático colapsar experiências migratórias específicas em um enunciado universal sobre os oprimidos, Ahmad sugere que o próprio espaço liminar de Bhabha se tornou um espaço discursivo textual privilegiado que, além de não servir aos interesses dos oprimidos, impede ação política vinda deles. Da mesma forma, o estudo de Hardt e Negri nos permite concluir que, quando transplantada fora dos estratos intelectuais de elite, a teoria de Bhabha perde sua aura libertadora.

Ademais, Ahmad explica que, no processo de desviar nossa atenção de uma discussão sobre classe, a concepção de hibridismo, como proposta por teóricos como Bhabha, retira culturas de sua historicidade. Ahmad argumenta que o "emparelhamento de hibridismo e deslocamento agencial", na teoria de Bhabha, "evoca uma política de 'contingência'" que nega a "resistência estrutural das histórias" (AHMAD, 1996, p. 287 e 288). Embora a própria definição de contingência

de Bhabha seja a de “estratégias contra-hegemônicas”, Ahmad (1996, p. 290) esclarece que tais estratégias, agindo sobre o momento contingente, negam a longa história de conflito de comunidades específicas ao universalizar a noção de agência e limitá-la a encontros mediados pela “mistura da Europa e não-Europa”.

Aijaz Ahmad exemplifica seu argumento afirmando que, embora a "fertilização do cruzamento das culturas" (1996, p. 290), como ele chama o encontro resultante dos movimentos das pessoas dentro e fora dos seus espaços, tenha sido endêmica em todo o mundo, culturas hindus e islâmicas, por exemplo, são deixadas de fora do modelo de hibridismo de Bhabha, já que sua longa história de viagens e hibridização de ideias não são mediadas pelo colonialismo.

Finalmente, a crítica de Ahmad (1996, p. 290) às “celebrações” do hibridismo incorpora a ideia de que, ao apresentá-lo como um modelo de transação harmônica entre "deslocados em pé de igualdade", a teoria de Bhabha desconsidera as “relações desiguais de poder” e enfatiza “a liberdade ilimitada de um mercado globalizado que pretende que todos os consumidores sejam igualmente engenhosos e em que todas as culturas estejam igualmente disponíveis”. Ahmad enfatiza que o problema de celebrar uma falsa sensação de libertação dos legados do encontro colonial histórico

produz não uma igualdade universal de todas as culturas, mas a cultura unificada de um mercado imperial tardio que subordina culturas, consumidores e os críticos igualmente a uma forma de solidão desajustada e moral que se afunda na falta de profundidade do pós-modernismo. (1996, p. 290).

A crítica de Ahmad de que a lógica subjacente à concepção celebratória de Bhabha sobre o hibridismo como agência política é limitante, também encontra eco no estudo de Hardt e Negri. Em *O Império* (2000), os autores admitem que a crítica de Bhabha à dialética hegeliana, isto é, o seu ataque às divisões binárias, às identidades essenciais e totalizadoras, tem sido uma afirmação sociológica e política positiva que ajudou o projeto pós-colonial a afirmar a “multiplicidade de diferenças de modo a subverter o poder das estruturas binárias dominantes” (2000, p. 145) estabelecidas pela soberania moderna. Grosso modo, as formas modernas de soberania são aquelas lógicas de poder que relegam a multiplicidade a oposições binárias fixas. De acordo com Hardt e Negri, a soberania moderna é um inimigo

comum pós-colonial e pós-moderno, e suas estratégias para desafiá-la devem "estabelecer diferenças para atravessar fronteiras" (2000, p. 141), como forma de dissolver seu poder. Nesse sentido, ambos os princípios teóricos propõem a libertação como uma política da diferença, interpretada por bell hooks como o tipo de política que "incorpora os valores e as vozes dos deslocados, dos marginalizados, dos explorados e dos oprimidos" (1990, apud HARDT e NEGRI, 2000, p. 141). Então, é relevante lembrar que, enquanto o pós-modernismo luta contra os legados do Iluminismo, o pós-colonialismo e os Estudos Culturais defendem os remanescentes do colonialismo - ambas lógicas de poder reconhecidas como predadoras dos discursos universalizantes e essencializadores.

No entanto, Hardt e Negri criticam as limitações da "lógica de libertação" de Bhabha por meio do hibridismo, apontando sua falha em reconhecer que as fronteiras entre as esferas da política, cultura e economia, na era pós-moderna, se tornaram tão híbridas quanto as forças que as atacam. Nesse contexto, as estratégias de subversão de Bhabha são eficazes apenas no terreno do paradigma moderno de soberania que, nesse caso, está localizado no discurso colonialista e em suas práticas de opressão. Sua perspectiva postula que tal proposta emancipatória torna-se despotencializada contra a nova forma de poder, que Hardt e Negri reconhecem como a nova forma global de soberania, cujo princípio fundamental "não tem terreno ou centro real e localizável" (2000, p. 384), mas é distribuído, articulado em redes híbridas em todo o mundo. Em outras palavras, a proposição de Bhabha de um terceiro espaço de resistência e poder é e deve ser limitada à ideia de empoderamento cultural e literário, e não à resistência política real. O argumento de Hardt e Negri é apoiado pelas próprias declarações de Bhabha, no livro *The Location of Culture/O local da cultura*, quando ele depreende que

A resistência não é necessariamente um ato de oposição de intenção política, nem é a simples negação ou exclusão do "conteúdo" de outra cultura, como uma diferença percebida. É o efeito de uma ambivalência produzida dentro das regras de reconhecimento dos discursos dominantes, na medida em que articulam os sinais da diferença cultural e os reaplicam nas relações diferenciais do poder colonial - hierarquia, normalização, marginalização e assim por diante. (BHABHA, 1994, p. 110-111).

De acordo com esses críticos, as limitações de concentrar a atenção e a energia apenas na subversão de estruturas dialéticas de poder tornam-se claras



quando consideramos que a soberania do próprio império colonial se realiza nas margens, onde as fronteiras são flexíveis. Neste ponto, precisamos lembrar que não podemos manter o espaço da política e da esfera da cultura separados do campo da economia. O capitalismo como uma forma de poder econômico, por exemplo, não está preocupado com estruturas estáticas, como era o colonialismo, mas depende de tecnologias e da fluidez dos locais onde opera. Ao discutir a ideologia do mercado mundial, Hardt e Negri (2000, p. 150) enfatizam como seus princípios dependem das noções básicas de hibridismo que discutimos até agora.

Circulação, mobilidade, diversidade e mistura são suas próprias condições de possibilidade. O comércio traz as diferenças juntas e quanto mais, melhor! As diferenças (de mercadorias, populações, culturas e assim por diante) parecem multiplicar-se infinitamente no mercado mundial, que não ataca nada mais violentamente do que limites fixos: subjuga qualquer divisão binária com suas multiplicidades infinitas.

Entretanto, desenvolvemos o debate teórico acima como forma de cautela sobre celebrar uma obra biográfica como a de Mahommah Baquaqua como representante de formas de empoderamento das minorias, sem respaldar as verdadeiras expressões de resistência que a narrativa expressa. Afinal, não objetivamos rejeitar a contribuição da teoria proposta por Homi Bhabha, pois ela tem seu valor para entendermos como se dão as relações de poder que resultam dos inevitáveis encontros entre diferentes grupos sociais e culturais. Nem mesmo pretendemos desconsiderar que há na narrativa de Baquaqua várias instâncias que apontam para sua agência. Isso posto, usamos o exemplo do próprio Bhabha para argumentar, dentro dessa zona de cautela teórica, o que compreendemos como configuração de formas de insurgência na narrativa de Baquaqua que podem representar adequadamente a ideia de agência.

Para Bhabha, o sujeito subalterno adquire voz por meio de várias estratégias. Uma delas é a cortesia dissimulada<sup>102</sup>, “uma falsa cortesia” que “constitui-se uma forma de o sujeito colonial não entrar em conflito direto com o colonizador e continuar cultivando seus costumes e ainda solapar a autoridade colonial” (ALVES e BONNICI, 2007, p. 15). Destacamos aqui o fato de Baquaqua ter se convertido ao

---

<sup>102</sup> Em inglês, *sly civility* ou “a recusa nativa a satisfazer a demanda narrativa do colonizador” (BHABHA, 1994, p. 147).

cristianismo mas manter seu nome muçulmano. Esse tipo de resistência constitui-se na assimilação de vários aspectos da cultura dominante como forma de imitar aquilo que lhe foi imposto, porém, o sujeito a transforma em favor próprio. Apesar de vermos uma foto de Baquaqua transculturado, vestindo roupas da cultura ocidental e sendo representado recebendo o conhecimento bíblico por meio dos ensinamentos do Reverendo Judd (Fig. 11), Lovejoy revela que há uma referência a Baquaqua no jornal *McGrawville Express*, datado de 28 de março de 1850, mesmo ano da foto citada, no qual diz que, na Faculdade de MacGrawville, “Baquaqua trajava uma túnica branca e foi considerado como um ‘africano de língua árabe’” (2002, p. 37).

Outro exemplo de resistência sutil, a qual vemos Katia Mattoso (2016, p. 182) referir-se como “sabotagem”, encontra-se na narrativa da *Biografia*, quando ainda no navio *Lembrança*, após um duro castigo por desobediência, Baquaqua encontra-se “extremamente machucado, coberto por doloridas contusões e cortes”, porém,

Não tinha a menor pressa em voltar novamente ao trabalho, como frequentemente o fazia, mesmo depois de ter sido açoitado por não conseguir realizar algo que exigiria o trabalho de três homens. Deste modo, agora eu me sentia inclinado a deixá-lo completamente sem quaisquer dos meus serviços. (2017, p. 62).

Utilizando-se da estratégia da cortesia dissimulada, Baquaqua realiza uma contestação sem conflito direto a fim de conquistar certos benefícios a seu favor, nem que fosse somente para assegurar-se de sua força de sobrevivência. Na palavras de Alves e Bonnici (2007, p. 15), é por meio do ato de revidar que “o sujeito [escravizado] busca recuperar sua voz e revelar a não conformação às imposições do colonialismo”. Entretanto, a ambiguidade da identidade de resistência de Baquaqua se revela mais intrigante e significativa não quando conclui seu texto dizendo “Sou grato a Deus por desfrutar das bênçãos da liberdade em paz e tranquilidade” (2017, p. 74), mas quando narra sua força ao negar-se a ser quebrantado pela violência sob o jugo da escravidão, sob as ordens do capitão brasileiro. Baquaqua rememora seu castigo dizendo,

Os três homens se apoderaram de mim e me prenderam de braços em cima do canhão; então foram ordenados a me chicotear, o que fizeram com muito zelo. Ele então exigiu que eu me submetesse e lhe implorasse por misericórdia, mas isso eu não faria. Disse-lhe para me matar se assim o quisesse, mas por misericórdia em suas mãos eu não iria implorar! Disse-lhe também que quando eles me desamarrassem do canhão, ele deveria se cuidar; naquele dia, como

quando olhava para o meu corpo dilacerado sangrando, refleti que, apesar de ter sido ferido e despedaçado, meu coração não estava subjogado. (2017, p. 62).

Dias depois dessa cena violenta, o navio *Lembrança* atraca no porto de Nova Iorque, onde Baquaqua, mas do que nunca, se encherá de esperança pela liberdade e atentará sua fuga. Apesar de ser preso após ser recapturado em seu julgamento Baquaqua apodera-se do direito de fala e expressa seu desejo de nunca mais ser escravizado. Embora o juiz de seu caso ordene seu retorno ao Brasil, o ato de fala de Baquaqua encontra eco nos ideais abolicionistas e ele é resgatado da prisão. A partir desse momento, sua nova vida em liberdade começará e lhe trará a oportunidade de escrever sobre a sua jornada. Por isso argumentamos que daquilo que não se fala, não se escreve não se documenta, perde-se na memória e enfraquece-se como possibilidade de resistência.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

*[Man] is a free citizen of the world,  
for he is fettered to a chain which  
is long enough to give him the  
freedom of all earthly space,  
and yet only so long that  
nothing can drag him past  
the frontiers of the world.<sup>103</sup>*

-- Franz Kafka, *Paradise*, 1947.

Ao iniciar a presente pesquisa, as lacunas na narrativa de Mahommah Baquaqua me instigaram e preocuparam. Tinha à minha frente um texto do século XIX considerado uma rara narrativa em primeira pessoa sobre o período da escravidão brasileira. Isso me estimulou a investigar o quanto esse texto (auto)biográfico poderia corroborar com o conhecimento existente sobre esse período, já bastante investigado na pesquisa historiográfica brasileira e estadunidense, mas também possibilitar um novo olhar sobre o nosso passado escravista por meio de uma narrativa testemunhal.

Após a euforia das primeiras leituras e reconhecimento do enredo da história de vida de Baquaqua e de como se deu a sua jornada geográfica, assumir o papel de “trapeiro”, como sugere Walter Benjamin, tornou-se um desafio. A falta de material sobre a sua biografia, constatada ao longo dos três primeiros anos da presente pesquisa, tornou-se ansiedade frente aos muitos comentários em jornais e trabalhos acadêmicos publicados próximos da conclusão dessa pesquisa, os quais usam a obra de Baquaqua de formas diferentes, desde sua apropriação como texto dramático, para o teatro, como enredo de escola de samba virtual e tema de livros educacionais.

A recepção da biografia de Baquaqua, como texto narrativo de uma vida que não se limita ao passado, principalmente no Brasil, demonstra como a sua história de medo e dor, incertezas e solidão vivenciadas no século XIX pode se transformar

---

<sup>103</sup> [O homem] é um cidadão livre no mundo, pois está preso a uma corrente que é longa o suficiente para dar-lhe o liberdade por todo o espaço terrestre, e ainda assim, longa o suficiente para que nada o tire dos limites do mundo. (Tradução livre da autora).

em questionamento ao sistema injusto e às práticas hediondas não somente da escravidão mas de suas consequências nos séculos posteriores. Afinal, além de representar os objetivos pessoais de liberdade e retorno ao lar, a (auto)biografia de Baquaqua ilumina aspectos históricos obscuros ao dar nome e identidade a um rosto dentre a multidão de rostos de africanos escravizados que permeiam a narrativa do escravismo. No próprio século XIX, a narrativa escrava já era efetivamente vista como um ataque à instituição escravista; por isso a característica de panfleto abolicionista da biografia de Baquaqua, por isso a relevância de se assumir o tom pessoal de quem vivenciou a escravidão de várias formas, visto que Baquaqua suportou e sobreviveu a violência física e psicológica de um sistema impiedoso, foi cativo e posteriormente liberto em terras estrangeiras, perseverou em seus objetivos de retomar sua liberdade e buscar com todas as suas forças retornar à África.

Por isso não há surpresa no grande interesse na obra de Baquaqua que vi desde a notícia do projeto de sua tradução aqui no Brasil, em 2015, visto que tal narrativa carrega um valor inestimável não somente para a releitura de nossa história nacional, mas principalmente como contribuição na construção de uma narrativa humanizada e carregada de temas sobre a escravidão e sobre a identidade do povo brasileiro, por vezes somente abordados por nós historiadores de forma teórica. Assim, me permiti asseverar em várias momentos da tese que Baquaqua torna-se a face e a voz dos esquecidos e silenciados pelos sistemas de opressão, os quais, em pleno século XXI, ainda precisam ser debatidos e combatidos.

Por haver tão poucas oportunidades de ler e, de certa forma, ouvir narrativas de cativo em primeira pessoa no Brasil, me senti profundamente impactada pelo relato de Baquaqua. Diferentemente dos esforços de historiadores e pesquisadores estadunidenses, por meio de convênios entre universidades e suas bibliotecas com setores governamentais e instituições privadas voltadas para a expansão do conhecimento cultural e histórico de seu povo, me posiciono criticamente frente ao governo brasileiro por não investir o suficiente em pesquisas que mantenham ou incentivem a divulgação e distribuição gratuita de material de leitura como os testemunhos coletados nos anos de 1970 e 1980, bem como por não incentivar o amplo debate sobre a historiografia da cultura e da identidade afro-brasileira. Por isso a importância de pesquisas de textos como o de Baquaqua, não somente como fonte social, cultural e histórica, mas como representante da resistência negra. Por

isso nossa motivação em realizar a presente pesquisa. Afinal, tratamos aqui da história de vidas pelo viés do texto (auto)biográfico.

Apesar da escrita de testemunhos sobre a escravidão não ser a única fonte com a qual podemos reconstruir a experiência desse período histórico, tais textos são indispensáveis para compreendê-lo. Sem estes relatos, qualquer tentativa nossa em abordar a realidade da cultura e sistema escravista sem a perspectiva em primeira pessoa seria limitada. No entanto, como já exposto, no caso de Baquaqua, o próprio texto narrativo se faz limitado no sentido da sequência dos fatos e eventos narrados, na falta de rigor na interpretação de seus interlocutores e tradutores quanto às informações produzidas por Baquaqua em inglês, na possibilidade de imprecisão de suas memórias, nas intenções que permeiam suas asserções de cunho religioso e, no nosso desconhecimento de seu paradeiro após sua ida para a Inglaterra. Contudo, tal limitação na exatidão dos fatos e eventos não é negativa nem desfavorável ao texto, pelo contrário, denota a riqueza de possibilidades de interpretação que o mesmo possui. As lacunas na história da vida de Baquaqua nos mostram que a mesma ainda poderá ser revisitada de formas diferentes num futuro breve, havendo ou não novas descobertas sobre o que acontece no fim de sua vida.

Assim, concluo que, em relação ao objetivo geral dessa tese, a saber, da análise das memórias da experiência da escravidão vivenciada por Mahommah Baquaqua, obtivemos êxito quanto a reflexão sobre o processo de escravização no qual Baquaqua foi violentamente inserido, no Brasil, e do qual ele dramaticamente escapa nos Estados Unidos, discutida nas seções 2 e 3 da tese. A escolha de análise do texto de Baquaqua embasada pelas características da escrita de si propiciou nosso reconhecimento da humanidade de Baquaqua ao narrar a própria vida na escravidão, nos permitiu olhar seu texto além da estrutura teórica que poderia exigir uma classificação mais rígida sobre a narrativa em primeira pessoa. Além disso, na seção 4, nosso debate sobre a identidade de Baquaqua e o argumento sobre como a sua (auto)biografia pode ser lida como resistência à opressão existente no cerne da escravidão me propiciou desenvolver uma discussão sobre como os estudos pós-coloniais tem nos levado à compreensão de que agência e resistência não necessitam obrigatoriamente serem interpretadas de formas binárias nas quais de uma lado se localiza o poder, a vitória, o sucesso em oposição ao fracasso. Afinal, as atitudes sutis representadas no próprio ato de

conseguir publicar sua biografia em um país de língua estrangeira, em uma cultura de credos e princípios totalmente diferentes daqueles com os quais Baquaqua cresceu e o fato de ter sobrevivido à tudo isso, são claros indícios de sua resistência à tentativa da proposta colonial da escravidão de marcá-lo como escravo, de tentarem destituí-lo de sua fé, de seu nome, de sua liberdade. Mesmo que Baquaqua não tenha conseguido voltar à sua terra natal, ele já nos deixou uma forte lição de perseverança.

À medida que concluo esse texto, não posso ignorar as notícias atuais sobre os conflitos de cunho racial que afligem tanto os Estados Unidos quanto o Brasil, trazendo à tona, mais uma vez, debates sobre os direitos humanos, sobre a necessidade de uma conscientização pública frente a desigualdade racial cristalizada pela intolerância e o descaso na violência contra negros nesses países outrora escravistas. O movimento conhecido como Black Lives Matter/Vidas Negras Importam, por exemplo, dedica-se a lutar contra o racismo sistêmico, contra a impunidade nas mortes de cidadãos negros, bem como a exigir que a sociedade valorize e respeite a humanidade, os direitos iguais e as vidas das pessoas negras tanto quanto as de pessoas de qualquer outra raça ou etnia. Novamente ouço o som das notícias e uma pergunta vem rapidamente ao meu pensamento: por que cento e sessenta e seis anos após a publicação da Biografia de Mahommah G. Baquaqua ainda precisamos pintar em letras gigantes e gritar em coro que as vidas pretas importam? Seria utópico demais desejar que, cento e cinquenta e sete anos após a abolição da escravidão nos Estados Unidos, e cento e trinta e dois anos no Brasil, a questão racial não mais fosse um tópico de dissensão entre nós, nem que o negacionismo fortalecesse a falácia de que no Brasil o racismo “não existe”? O que dizer de um país que em pleno século XIX ainda precise ser educado para entender o que é “white privilege” e que a ênfase na importância da vida de negros precisa ser dada devido ao descaso público com a desigualdade no trato das questões que envolvem nossa população negra? Enfim, revisitar a narrativa de Baquaqua se torna necessário agora mais do que nunca. A voz de Baquaqua precisa ser ouvida novamente, especialmente quando ele clama para que todo ser humano seja tratado igualmente.

## 6. FONTES

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. **Biography of Mahommah G. Baquaqua**: A native of Zoogoo, in the interior of Africa. Trad. Thomas Moore. Detroit, USA: Geo. E. Pomeroy & Co., Tribune Office, 1854.

\_\_\_\_\_ **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**: Um nativo de Zoogoo, no interior da África. Trad. Lucianni M. Furtado. São Paulo: Ed. Uirapuru, 2017.

LAW, Robin, e LOVEJOY, Paul E. (Eds). "Introduction: The Interesting Narrative of Mahommah Gardo Baquaqua," **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America**, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2009.



## 7. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABRAHÃO, Maria Helena M. B. (Org.). **A Aventura (Auto)biográfica: teoria e empiria**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ACHEBE, Chinua. The African writer and the English language. In WILLIAMS, Patrick et al. (Eds). **Colonial Discourse and Post-colonial Theory**. London: Harvest Wheatsheaf, 1993. p. 428-434.

AHMAD, Aijaz. The politics of literary postcoloniality. In: PADMINI, Mongia (ed.). **Contemporary Postcolonial Theory**, 1996. p. 276-293.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 2ª ed.

ALVES, Castro. **Os melhores poemas de Castro Alves**. Seleção e apresentação Lêdo Ivo. São Paulo: Global, 1983.

ALVES, Elis Regina Fernandes e BONNICCI, Thomas. The narrative of Jacobus Coetzee (1974), de J. M. Coetzee: revide e resistência. *Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*. Vol. 9, 2007, p. 1-27. ISSN 1678-2054. Disponível em <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa>. Acesso em 20/Jan/2020.

AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. –5ª Ed.-- Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

ANKERSMIT, Frank R. Historicismo, pós-modernismo e historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 95-114.

ARAÚJO, Alexandre Martins (et al.). História e cultura afro-brasileira e africana. Org. Cristina de Cássia Pereira Moraes. Goiânia: UFG, 2016. CD-ROM. 112 p. Disponível em: [www.historiaecultura.ciar.ufg.br](http://www.historiaecultura.ciar.ufg.br). Acesso em 27/dez/2019.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010.

ARISTÓTELES. **Política I**. Tradução do grego, introdução e notas do Prof. Mário da Gama Kury. 3 ed.. Brasília: UNB, 1997.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (Eds.). **The Postcolonial Studies Reader**. London: Routledge, 1995.

AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (Orgs.). **Grafia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica**. Letra e Voz, 2012.

\_\_\_\_\_. **O que pode a biografia**. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

BAKER, Philip. “Assessing the African Contribution to French-based Creoles.” *Africanisms in Afro-American Language Variety*. Ed. Salikoko Mufwene. Athens: University of Georgia Press, 1993, 123-155.

Baião, Antonio. **História da expansão portuguesa no mundo**. Lisboa: Ática, vol. 2, 1939.

BAKHTIN, Mikhail. **The Dialogic Imagination**: Four Essays by M. M. Bakhtin. Ed. Michael Holquist; Trad. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, 1981.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. **Biography of Mahommah G. Baquaqua**: A native of Zoogoo, in the interior of Africa. Trad. Thomas Moore. Detroit, USA: Geo. E. Pomeroy & Co., Tribune Office, 1854.

\_\_\_\_\_. **Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro**. Trad. de Robert Krueger. Brasília: Edições Humanidades, 1997.

\_\_\_\_\_. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**: Um nativo de Zoogoo, no interior da África. Trad. Lucianni M. Furtado. São Paulo: Ed. Uirapuru, 2017.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1978.

BLANCHET, Philippe. **La pragmatique**. Paris: Bertrand-Lacoste, 1995.

BAROSSO, Luana. (Po)éticas da escrevivência. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 51, p. 22-40, ago/2017. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/2316-4018512>>. Acesso em 30 jun. 2019

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sade, Fourier, Loyola**. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Trad. Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BELLEI, Sérgio. "Brazilian Anthropophagy Revisited." In BARKER, P., IVERSEN, M. (Ed.). **Cannibalism and the Colonial World**. New York: Cambridge UP, 1998. P. 78-109.

BENITES-ROJO, Antonio. **The Repeating Island**: The Caribbean and the Postmodern Perspective. Trad. James Maraniss. Durham: Duke UP, 1998.

BEZERRA, Nielson Rosa. "Escravidão, biografia e a memória dos excluídos". *Revista Espaço Acadêmico*, n. 126, nov./2011. p. 136-144.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.

BICALHO, Gustavo. Identidades narrativas transatlânticas: Mahommah Gardo Baquaqua e Gustavus Vassa, ou Olaudah Equiano. *Anais XV Abralic*. ISSN-2317-157X, 19 a 23/Set/2016. Disponível em [www.abralic.org.br/anais/?p=26&ano=2016](http://www.abralic.org.br/anais/?p=26&ano=2016). Acesso em: 10/Dez/2019.

BILAC, Olavo Brás Martins dos Guimarães. **Crítica e fantasia**. Lisboa, Portugal: Livraria Clássica Editora — A. M. Teixeira e Companhia, p. 277-283, 1904.

Disponível em <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?id=136253>. Acesso em 30/03/2020.

BORGES, Vavy Pacheco. "A Biografia". In: PINSKY, Carla B. (Org.) **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

BOURDIEU, P. "A ilusão biográfica." In AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. –5ª Ed.-- Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 183-191.

BUENO, Eduardo. **Brasil-uma história: cinco séculos de um país em construção**. Rio de Janeiro: Leya, 2012.

BURKE, Peter. A invenção da Biografia e o Individualismo Renascentista. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 83-98, Jul/1997. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2038/1177>. Acesso em: 21/Fev/2017.

\_\_\_\_\_. **O Historiador como Colunista: ensaios para a folha**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

\_\_\_\_\_. **Variedades de história cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CABRAL, Gladir da Silva, CAROLA, Carlos Renato. A escrita de si e a busca de liberdade: a narrativa de Mohammah Baquaqua. *ANTARES: Letras e Humanidades*, Caxias do Sul, v. 11, n. 22, jan./abr. p. 118-141, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.18226/19844921.v11.n22.07>.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Narrativa, sentido, história**. Campinas: Papirus, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. 9ª ed. Vol. II, São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CASTRO, I. P. Casa das Áfricas. *Instituto Cultural de formação e de estudos sobre sociedades africanas*, 2011. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wpcontent/uploads/2011/08/Dimensao-dos-aportes-africanos-no-Brasil.pdf> Acesso em: 20/Out/2012.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHALOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

--- **La conscience de la globalité**. *Annales*, v. 56, n. 1, 2001.

CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 3ª, 2001, Durham, África do Sul.

COSTA, Carlos Eduardo da. Campesinato negro no pós-abolição: registro civil de nascimento de crianças no Município de Iguassú (1888-1940). *Revista Ars Historica*. In: III JORNADA DE ESTUDOS HISTÓRICOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA UFRJ, 3º, 2007. Rio de Janeiro, RJ. Anais da Jornada. Disponível em: < <https://revistadiscentepghis.wordpress.com/anais-iii-jornada/>>. Acesso em 20 Set. 2017.

CURTHOYS, Ann; LAKE, Marilyn. **Connected worlds**: history in transnational perspective. Canberra: The Australian National University, 2005.

DA SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira. Estética e hermenêutica: a arte como declaração de verdade em Gadamer. São Paulo, 2005. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

DELGADO, Andréa Ferreira. Museu e memória biográfica: um estudo da casa de Cora Coralina. *Sociedade e Cultura*, v. 8, N. 2, Jul./Dez., 103-117, 2005.

DOS ANJOS, Margarida; FERREIRA, Marina Baird. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

DOSSE, François. **O desafio Biográfico: escrever uma vida**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Mulaert. **Devires autobiográficos**: a atualidade da escrita de si. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2009.

ESTEVES, Lenita Maria Rimoli. **Atos de tradução**: éticas, intervenções, mediações. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2014.

FAAL, C. (2009, March 29) Mahommah Gardo Baquaqua (ca. 1824-ca. 1857). Disponível em <https://www.blackpast.org/global-african-history/baquaqua-mahommah-gardo-1824-1857/>. Acesso em 12 Nov. 2019.

FABER, Darin. "Syncretism, slavery, and identity: the influence of hybrid slave identity on the syncretic formation of Brazilian candomblé." Senior Thesis, Gustavus Adolphus College: St. Perter, Minnesota, USA. Disponível em

<http://gustavus.edu/academics/religion/theses/2005-2006/DarinFaber.pdf>. Acesso em Nov./2005.

FARIA, Sheila de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. Tempo, Niterói, v. 11, n. 22, p. 122-146, 2007. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-77042007000100007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042007000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 20 Mar. 2019. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000100007>.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978. Volume 2.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3 ed. totalmente rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”, In: **O que é um autor?** Portugal: Veja/Passagens, 1992, p. 129-160.

\_\_\_\_\_. **Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias**. Tradução do francês de Jay Miskowiec. Architecture/Mouvement/Continuité, October, 1-9, 1984.

FUNARI, P. P. A. (Org.); PELEGRINI, S. (Org.); RAMBELLI, G. (Org.). **Patrimônio cultural e ambiental: questões legais e conceituais**. São Paulo: Annablume, 2009.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *O Teatro Experimental do Negro: a Militância pela Arte*, 2008. Disponível em: < <http://www.palmares.gov.br/2008/10/teatro-experimental-do-negro-a-militancia-pela-arte/?lang=fr>> Acesso em: set. 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GIROUX, Henry O. **Border Crossings**: cultural workers and the politics of education. 2nd. Ed. London: Routledge, 2005.

GLISSANT, Edouard. **Caribbean Discourse**. Trad. J. Michael Dash. Charlottesville: Virginia UP, 1994.

\_\_\_\_\_. **Poetics of Relation**. Trad. Betsy Wing. Ann Arbor: Michigan UP, 1997.

GOMES, Angela de Castro (Org.). **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004. p. 7-23.

\_\_\_\_\_. Nas malhas do feitiço: O historiador e os encantos dos arquivos privados. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 121-128, jul. 1998. ISSN 2178-1494. Disponível em:

<<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2069>>. Acesso em: 04 Jul. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 8. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

\_\_\_\_\_. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P. 103-133.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Empire**. Cambridge/London: Harvard UP, 2000.

**História Geral da África V. África do século XVI ao XVIII**. Bethwell Allan Ogot (ed.). Brasília: UNESCO, 2010. 1208 p. ISBN: 978-85-7652-127-3. Disponível em <https://unesdoc.unesco.org/home>. Acesso em: 25/maio/2018. Comitê Científico Internacional da UNESCO para Redação da História Geral da África, finalizado com oito volumes em 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/home>. Acesso em: 20/dezembro/2019.

**História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. J. F. Ade Ajayi (Ed.). Brasília: UNESCO, 2010. 1032 p. ISBN: 978-85-7652-128-0

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia da letras, 2004.

HOBBSBOWN, Eric. **Pessoas extraordinárias**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

HOOKS, bell. **Yearnings: race, gender and cultural politics**. Toronto: Between the Lines, 1990.

HUTNYK, John. Hybridity. *Ethnic and Racial Studies*. V. 28, n. 1, Jan./2005. p. 79-102.

KAPCHAN, Deborah e STRONG, Pauline T. Theorizing the Hybrid. *Journal of American Folklore*, 1999, 112, p. 239-253.

KLINGER, Diana. **Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LAW, Robin, e LOVEJOY, Paul E. (Eds). "Introduction: The Interesting Narrative of Mahommah Gardo Baquaqua," **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America**, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão (el al.). Ed. da Unicamp: Campinas, SP, 1990.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à internet. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEVI, Giovanni. "Usos da biografia". In AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. –5ª Ed.-- Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 167-182.

LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas da biografia. In: REMOND, René. (Org.) **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: UERJ/Ed. FGV, 1996.

LINS, Álvaro. Biografia e autenticidade. In: LINS, Álvaro. **O relógio e o quadrante**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. p. 344-366.

LISBOA, Marcos José Alves. O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricoeur: aproximações. *Impulso*, Piracicaba, v. 23, n. 56, 2013, p. 99-112.

LORD, Beth. Foucault's Museum: difference, representation and genealogy. *Museum and Society*, v. 4(1), mar., 1-14, 2006. ISSN 1479-8360.

LORIGA, Sabina. Entrevista com Sabina Loriga: A biografia como problema. Realizada por Adriana Barreto de Souza e Fábio Henrique Lopes. Traduzida do francês por Clinio de Oliveira Amaral (UFRRJ) e por Ana Carolina Almeida (UFF). *história da historiografia*, Ouro Preto, n. 9, ago/2012, p. 26-37.

LOVEJOY, Paul E. "Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas". *Afro-Ásia*, N. 27, 2002, p. 9-39.

MAESTRI, Mário José. **Depoimentos de Escravos Brasileiros**. São Paulo: Ícone, 1988.

\_\_\_\_\_ **O escravismo no Brasil**. Coordenação Maria Ligia Prado, Maria Helena Capelato. São Paulo: Atual, 1994.

\_\_\_\_\_ O escravismo colonial: a revolução copernicana de Jacob Gorender. *História & Luta de Classes*. Rio de Janeiro: p.77-102, 2005;

\_\_\_\_\_ O escravismo colonial: a revolução copernicana de Jacob Gorender. *Revista Espaço Acadêmico*, v.35 e 36, n.1 e 2, abril e maio de 2004. Disponível em site: <<http://www.espacoacademico.com.br>> Acesso em 10 de julho de 2015.

\_\_\_\_\_ O Escravismo Colonial: *A revolução Copernicana de Jacob Gorender*. A Gênese, o Reconhecimento, a Deslegitimação. São Leopoldo/RS: Cadernos IHU. UNISINOS, 2005 (Ano 3 - Nº 13).

MATTOS, Hebe. "Memórias do cativo: narrativas e etnotexto." *História Oral*. V. 8, n. 1, p. 43-60, jan.-jun. 2005.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 54, p. 255-273, jan. 2014. ISSN 2178-1494. Disponível em:

<<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.pp/reh/article/view/42542/41261>>. Acesso em 21 Fev. 2017.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil: Séculos XVI-XIX**. Trad. Sonia Furhmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MEIER, Cristian. Sobre o conceito de identidade nacional. *História: questões e debate*, Curitiba, v. 10, p. 329-347, Jun./Dez., 1989.

MELLO, José Guimarães. **Negros e Escravos na Antiguidade**. São Paulo: Arte Ciência, 2003.

MENEZES, Sezinando Luiz. **Antônio Vieira, o império do outro mundo e o império deste mundo**. 1. ed. Maringá - Paraná: Editora da Universidade Estadual de Maringá - EDUEM, 2015. v. 1. 131 p.

\_\_\_\_\_. Escravidão e Educação nos Escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci. *Diálogos*, v. 10, n. 3, p. 215-228, 2006.

MORAIS E SILVA, Bruno Rafael Véras. “Resenha: Memórias diaspóricas de Djougou para as Américas. *Revista África(s)*. v. 1, n. 1, jan./jun. 2014, 227-236.

MOTTA, Romilda Costa. Práticas políticas e representações de si. Os escritos autobiográficos da mexicana Antonietta Rivas Mercado e da brasileira Patrícia Galvão (Pagu). São Paulo, 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

MUSEU AFRO BRASIL. Disponível em: < <http://www.museuafrobrasil.org.br/>>. Acesso em ago. 2016.

NARLOCH, Leandro. **Achados e Perdidos da História: Escravos**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S.l.], v. 10, out., 7-28, 1993. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>>. Acesso em: 20 set. 2016.

OHARA, João Rodolfo Munhoz. Passado histórico, presente historiográfico: considerações sobre “História e Estrutura” de Michel de Certeau. *História da historiografia*, Ouro Preto, No. 12, Ago/2013, p. 197-212. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v0i12.481>. Disponível em <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/481>. Acesso em 19/Set/2018.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Escrever vidas, narrar a história. A biografia como problema historiográfico no Brasil oitocentista. Tese (Doutorado)– UFRJ/IFCS/Programa de Pós Graduação em História Social, 2009. Disponível em <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp092105.pdf>>. Acesso em 25/Set/2019.

OLIVEIRA, Pêrsio Santos. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Ática, 2004.



OLNEY, James. "I was born": slave narratives, their status as autobiography and as literature. In: DAVIS, Charles T.; GATES, Henry Louis, Jr. (ed.). **The Slaves' Narrative**. New York: Oxford University Press, 1985. p. 148-175.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 4. Ed., São Paulo, Brasiliense, 1994.

ORLANDI, E. P. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 1988.

\_\_\_\_\_. **Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **As formas do silêncio**. No movimento dos sentidos. Campinas. Editora Unicamp, 2007

PAPASTERGIADIS, Nikos. Tracing hybridity in theory. In WERBNER, Pnina e MODOOD, Tariq (Eds.). **Debating Cultural Hybridity**. London: Zed, 1997. p. 257-281.

PARRON, Tâmis. **A política da escravidão no Império do Brasil: 1826-1865**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PELEGRINI, Sandra C. A.. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. *Rev. Bras. Hist.* [online]. 2006, vol.26, n.51, pp.115-140.

\_\_\_\_\_. Os embates pela Memória nos espaços expositivos. In: Schiavon, Carmem; Pelegrini, Sandra C. A. **Patrimônios plurais: Iniciativas e desafios**. Rio Grande/RGS: Editora da FURG/R, 2016, p. 51-66

PELEGRINI, Sandra C. A.; SANTOS, Célia Regina dos. Alguns aportes teóricos para os estudos culturais. In: **Estudos culturais: métodos e fontes**. LIVRO dos DOUTORANDOS, Maringá: Editora do PPH/Massoni, 2019.

PEREIRA, Lupércio Antonio; MENEZES, Sezinando Luiz (Org.). **A expansão ultramarina e a Colonização da América Portuguesa**. Maringá-PR: EDUEM, 2010.

PEREIRA, Maria Iratelma. As identidades, as relações com os sujeitos e suas práticas sociais. *Diaphonia*, v. 2, n. II, 2016, pp. 72-82. ISSN 2446-7413.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. "Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, mis en ligne le 04 février 2005. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/229> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.229>. Acesso em 10/maio/2020.

PINSKY, Jaime. **A Escravidão no Brasil**. 21 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

PORTELLI, Antonio. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016. (Coleção Ideias).

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Trad. Bonfim Gutierrez. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

\_\_\_\_\_. **Imperial Eyes**: Travel writing and transculturation. London: Routledge, 1992.

PRIORE, Mary Del. **O Castelo de Papel**: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Eu. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

PURSELL, Matthew. Review of The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America. *Hispanic American Historical Review*, vol. 83 no. 3, 2003, p. 577-578. Project MUSE [muse.jhu.edu/article/46925](http://muse.jhu.edu/article/46925). Acesso em 05/07/2019.

RAWICK, George P. (Ed.). **The American Slave**: a composite autobiography (Interviews). Westport, Conn.: Greenwood Press, 1972-79.

RAJASINNGHAM-SENANAYAKE, Darini. Identity on the Borderline. *Identity, Culture and Politics*, v. 3, n. 2, Dec. 2002, p. 24-50.

RAMA, Ángel. Os processos de transculturação na narrativa latino americana. In AGUIAR, Flávio, VASCONCELOS, Sandra (Orgs.). **Angel Rama**: literatura e cultura na América Latina. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 209-238.

RÉCHE, Daniela Weneck Ladeira. Narrar para sobreviver: a biografia e o arquivo das ruínas. *Darandina Revisteletrônica*, Programa de Pós-Graduação em Letras-UFJF. Vol. 6, No. 1, 2013. Disponível em: [www.ufjf.br/darandinda/files/2013/08/artigo\\_daniela.pdf](http://www.ufjf.br/darandinda/files/2013/08/artigo_daniela.pdf). Acesso em 26/maio/2018.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologists*, 38, 1936. p. 142-159.

REVEL, Jacques. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milenez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras. 2ª ed. 1995.

RICOEUR, Paul. A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. *Arquipélago*, n. 7, p. 177-194, 2000.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa III**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

RIVERA-ORRACA, Lorena. Are museums sites of memory? *The New School Psychology Bulletin*, v. 6, No 2, 32-37, 2009. ISSN 1931-7948. Disponível em: <<http://www.nspb.net/index.php/nspb/article/view/58/22>>. Acesso em: 20 set. 2016.

ROGERS, Daniel; WILSON, Samuel (Eds.). **Ethnohistory and archeology: approaches to postcontact change in the Americas**. New York: Plenum Press, 1993.

ROMÃO, Jeruse (org). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. Disponível em [http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/historia\\_educacao\\_negro.pdf](http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/historia_educacao_negro.pdf). Acesso em 20 mar. 2019.

SANTOS, Célia Regina dos. Decolonizing African Discourse: the work of Chinua Achebe. Florianópolis, 1995. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Inglês e Literatura Correspondente. Universidade Federal de Santa Catarina.

SANTOS, Célia Regina dos; PELEGRINI, Sandra C. A.. “Contribuições do museu afro brasil na construção da memória identitária brasileira.” *Anais do VIII Congresso Internacional de História*, 9-11 de outubro de 2017, p. 3236 – 3241.

\_\_\_\_\_. “Vozes do passado: narrativas de escravidão e liberdade no Brasil do século XIX”. *Anais do VIII Congresso Internacional de História*, 9-11 de outubro de 2017, p. 994 – 1001.

SANTOS, Célia Regina dos e WIELEWICK, Vera Helena Gomes. “Literatura de autoria de minorias étnicas e sexuais.” In BONNICI, T. e ZOLIN, L. O. (Orgs.). **Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 2ª ed. Maringá: EDUEM, 2005. p. 284-299.

SANTOS, Ynaê Lopes. **História da África e do Brasil Afrodesscente**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística general**. Buenos Aires: Losada, 2008.

SCHIAVON, Carmem; Pelegrini, Sandra C. A. **Patrimônios plurais**. Iniciativas e desafios. Rio Grande/RGS: Editora da FURG/R, 2016.

SCHMIDT, Benito Bisso. “História e Biografia”. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (Orgs.). **Novos Domínios da História**. São Paulo: Editora Elsevier, 2012. p. 187-205.

SCHWARTZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e preto: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SILVA, Bruno Barros. Da autobiografia ao jogo: o ensino das relações étnico-raciais a partir das experiências de Mahommah Gardo Baquaque. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação

Profissional em Ensino de História, Recife, 2018. Disponível em <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/33665>> Acesso em 20/Mar/2020.

SILVA, Eduardo. **Dom Obá II D'África, o Príncipe do Povo** – Vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Karla Karine de Jesus. História e Biografia: uma discussão sobre possibilidades. *Boletim Historiar*, n. 20, jul./set. 2017, p. 03-13| Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/historiar> Acesso em 16 de março de 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P. 73-102.

SILVA, Wilton Carlos Lima. “Brilho etéreo de arquivos e lembranças: algumas questões sobre arquivos pessoais e biografias.” *Diálogos*, v. 21, n. 2, (2017), 32-43.

SPITTA, Silvia. **Between Two Waters: narratives of transculturation in Latin America**. Houston: Rice University, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Hellen (orgs). **The Post-Colonial Studies Reader**. London: Routledge, 1995, p. 24-28.

STAM, Robert. **Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media**. London: Routledge, 1994.

STAROBINSKI, Jean. La littérature, le texte et l'interprète. In: LE GOFF Jacques;

VAN DIJK, Teun A. (Org.). **Racismo e discurso na América Latina**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

STERN, Fritz (Ed.). “Ranke, Leopold von: a fragment from the 1830s” IN **The Varieties of History: From Voltaire to the Present** (2nd ed.). New York: Vintage Books, 1973, pp. 58–62. ISBN 0-394-71962-X.

ZURARA, Gomes Eane. **Chronica do Descobrimento e Conquista de Guiné**. Paris. 1841. Disponível em <https://archive.org/details/chronicadodesco00zuraqoog>. Acesso em Jul. 2018.

WERBNER, Pnina. The limits of cultural hybridity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 7.1. 2001, p. 133-152.

WERBNEW, Pnina, WODOO, Tariq. **Debating Cultural Hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism**. London: Zed, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014. p. 7-72.

YOUNG, Robert. **Colonial Desire**: hybridity in theory, culture and race. London: Routledge, 1995.

## ANEXO A



Senhora Santos,

Isso é interessante, visto que a Coleção Histórica Burton, da Biblioteca Pública de Detroit tem uma cópia do livro em seu cofre sob o número de chamada 326.92 M89bM (classificado sob o título "escravidão"). O sujeito do livro foi um escravo que escapou do cativeiro brasileiro.

Os funcionários da seção Burton consultaram seus arquivos de cartões e o catálogo online, e não acharam nenhuma referência do número de chamada C234.169. O "C" que precede o número provavelmente indica que o livro esteve inicialmente alocado no prédio antigo da sede do governo do estado há muitos anos atrás. O número de chamada 234.169 faz parte do Sistema de Classificação Decimal Dewey que denota uma conversão religiosa, ou mais especificamente, "Salvação e Graça". O sujeito desse livro se converteu do Islamismo ao Cristianismo.

Esse título poderia ter sido facilmente classificado como uma biografia, uma narrativa de escravos ou um relato de conversão religiosa. Não há regras restritas quanto a isso e, quando esse livro foi originalmente catalogado, havia menos orientação de catalogação do que existe agora. Hoje, há "práticas geralmente aceitas" no que se refere à classificação de materiais de biblioteca, mas as decisões ainda são feitas localmente sobre como elas serão implementadas.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Tradução da autora.