

**GERARDO CHAM**

# **Narrativas de ex-escravizados afro-americanos**

**Conflictos de autoria**

EDITORA

**phillos.**  
ACADEMY



**CALAS**

MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

Este livro faz parte dos ensaios concebidos a partir da pesquisa interdisciplinar realizada no Centro Maria Sibylla Merian de Estudos Latino-Americanos Avançados em Humanidades e Ciências Sociais (CALAS), onde buscamos promover o grande desafio de analisar aspectos críticos dos processos de transformação social. O CALAS foi concebido como uma rede afim à perspectiva dos Centros de Estudos Avançados estabelecidos em diferentes universidades do mundo e busca consolidar-se como um núcleo científico que promove o desenvolvimento e a difusão do conhecimento sobre a América Latina e suas interações globais. O CALAS funciona em rede, com sede principal na Universidade de Guadalajara (México) e sedes secundárias na Universidade da Costa Rica, Flacso Equador e Universidade Nacional de General San Martín, na Argentina. As instituições latino-americanas sediadas estão associadas a quatro universidades alemãs: Bielefeld, Kassel, Hannover e Jena; essa associação foi impulsionada por um generoso apoio do Ministério Federal da Educação e Pesquisa da Alemanha. A relevância desses livros, focados na análise de problemas sociais, transcende as fronteiras acadêmicas. Trata-se de aumentar a reflexão crítica sobre os conflitos mais prementes na América Latina, como uma contribuição de primeira ordem para gerar diálogos a partir de múltiplas disciplinas e pontos de vista. Além disso, o objetivo dessas publicações é buscar caminhos para enfrentar as crises múltiplas. Como analistas reconhecidos em seus respectivos campos de pesquisa, os autores nos convidam a participar de suas reflexões e a multiplicar os efeitos de suas propostas a partir da leitura.

Sarah Corona Berkin e Olaf Kaltmeier  
Diretores

Jaime Preciado Coronado e Hans-Jürgen Burchardt  
Codiretores



EDITORA

**phillos.**  
ACADEMY



**CALAS**  
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER



**Narrativas de ex-escravizados  
afro-americanos:  
Conflitos de autoria**

**DIREÇÃO EDITORIAL:** Willames Frank

*O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.*



Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0.  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ed.pt_BR)

2020 Editora PHILLOS ACADEMY  
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.  
Goiânia-GO

[www.phillosacademy.com](http://www.phillosacademy.com)  
[phillosacademy@gmail.com](mailto:phillosacademy@gmail.com)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

C442n

Cham, Gerardo.

Narrativas de ex-escravizados afro-americanos / Gerardo Cham ; tradução de Antônio B. Camêlo. – Goiânia : Editora Phillos Academy, 2025.

ISBN: 978-65-6022-071-3

Disponível em: <http://www.phillosacademy.com>

1. Escravidão – Estados Unidos – História. 2. Literatura afro-americana – Crítica e interpretação. 3. Testemunhos de ex-escravizados. 4. Identidade e cultura afro-americana. 5. Autobiografia – Escritos de ex-escravizados. I. Título.

---

CDD: 305.896073

Índices para catálogo sistemático:

Afro-americanos — aspectos sociais e culturais — Estados Unidos 305.896073

Gerardo Cham

# **Narrativas de ex-escravizados afro-americanos: Conflitos de autoria**

Tradução: Antônio B. Camêlo

Goiânia - GO  
2025

EDITORA  
**phillos.**  
ACADEMY



Centro Maria Sibylla Merian de Estudos Latino-Americanos Avançados em  
Ciências Humanas e Sociais

Sarah Corona Berkin  
Olaf Kaltmeier  
Direção

Jaime Preciado Coronado  
Hans-Jürgen Burchardt  
Codireção

Nadine Pollvogt  
Luisa Ellermeier  
Coordenação de Publicações

<http://calas.lat/es>



Federal Ministry  
of Education  
and Research

## **CALAS. AFRONTAR LAS CRISIS DESDE AMÉRICA LATINA**

Este livro faz parte dos ensaios concebidos a partir da pesquisa interdisciplinar realizada no Centro Maria Sibylla Merian de Estudos Latino-Americanos Avançados em Humanidades e Ciências Sociais (CALAS), onde buscamos promover o grande desafio de analisar aspectos críticos dos processos de transformação social. O CALAS foi concebido como uma rede afim à perspectiva dos Centros de Estudos Avançados estabelecidos em diferentes universidades do mundo e busca consolidar-se como um núcleo científico que promove o desenvolvimento e a difusão do conhecimento sobre a América Latina e suas interações globais. O CALAS funciona em rede, com sede principal na Universidade de Guadalajara (México) e sedes secundárias na Universidade da Costa Rica, Flacso Equador e Universidade Nacional de General San Martín, na Argentina. As instituições latino-americanas sediadas estão associadas a quatro universidades alemãs: Bielefeld, Kassel, Hannover e Jena; essa associação foi impulsionada por um generoso apoio do Ministério Federal da Educação e Pesquisa da Alemanha.

A relevância desses livros, focados na análise de problemas sociais, transcende as fronteiras acadêmicas. Trata-se de aumentar a reflexão crítica sobre os conflitos mais prementes na América Latina, como uma contribuição de primeira ordem para gerar diálogos a partir de múltiplas disciplinas e pontos de vista. Além disso, o objetivo dessas publicações é buscar caminhos para enfrentar as crises múltiplas.

Como analistas reconhecidos em seus respectivos campos de pesquisa, os autores nos convidam a participar de suas reflexões e a multiplicar os efeitos de suas propostas a partir da leitura.

***Sarah Corona Berkin e Olaf Kaltmeier***  
Diretores

***Jaime Preciado Coronado e Hans-Jürgen Burchardt***  
Codiretores





# SUMÁRIO

<b>A TÍTULO DE INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
Entraves ao acesso das pessoas escravizadas a espaços de leitura e escrita....	13
<b>CAPÍTULO UM .....</b>	<b>15</b>
<i>Educação .....</i>	<i>15</i>
Critérios de escolha .....	20
Contexto histórico.....	23
Valor de autorreferência.....	28
Silenciamento do eu .....	32
O problema da autenticidade.....	36
O testemunho em conflito.....	41
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>45</b>
Olaudah Equiano. Identidades liminares .....	45
Dignificação e utopia africana .....	48
Bom tratamento.....	54
Anglicização e direitos de fala.....	57
Liberdade como fronteira.....	65
Liminaridade religiosa.....	69
<b>Capítulo 2 .....</b>	<b>79</b>
Autenticidade e colaboração em Mary Prince.....	79
Vigilância e pudor.....	86
Fractalidade do castigo em Mary Prince.....	91
Enunciação e castigo.....	93
Impunidade do castigo.....	100
Trabalho como castigo.....	105
Silêncio e punição .....	106
Punição marcante e paratextos.....	108
<b>Capítulo 3 .....</b>	<b>112</b>
Juan Francisco Manzano. Escrevendo sob risco .....	112
Aprendendo a escrever sob risco.....	116
Escrita e medo dos senhores .....	120
Escritura corrigida .....	131
<b>Capítulo 4 .....</b>	<b>136</b>
Mahomma Gardo Baquaqua. Múltiplas identidades .....	136
Liminaridade inicial .....	138
Identidade a partir da pilhagem.....	141
Nova escravidão liminar.....	143
<b>Bibliografia .....</b>	<b>151</b>
<b>Sobre o autor .....</b>	<b>163</b>



## A TÍTULO DE INTRODUÇÃO

Este ensaio visa contribuir para os estudos sobre os status da enunciação discursiva sobre as narrativas elaboradas por pessoas de origem africana que foram escravizadas na América durante o século XIX. Mais especificamente, pretende-se promover reflexões sobre os diferentes níveis de implicações do estabelecimento de um *eu* narrativo como centro de gravidade textual e ontológico.

Um primeiro nível de abordagem das narrativas escritas por pessoas que foram escravizadas durante o século XIX envolve um recuo em relação ao gênero narrativo. Desde o final do século XVIII, a autobiografia já estava começando a tomar forma como um gênero próprio na literatura ocidental. Tratava-se basicamente de manuscritos em que a própria vida do autor formava a base central da narrativa.

Sem a pretensão de fazer um relato histórico exaustivo, menciono aqui alguns relatos autobiográficos que historicamente foram considerados fundamentais. A primeira autobiografia em espanhol data do século XV. Intitulava-se *Memorias* e foi escrita por Leonor López de Córdoba. Durante o Renascimento, vários relatos autobiográficos foram escritos. Um dos mais importantes foi o do famoso escultor e joalheiro Benvenuto Cellini. Ele escreveu seu *Vita* entre 1556 e 1558. Outra biografia renascentista de destaque é a obra intitulada *De vita propria*, escrita em 1574 pelo médico e astrólogo italiano Gerolamo Cardano. A primeira autobiografia em inglês é geralmente atribuída a Margery Kempe, que escreveu em 1438 sobre suas peregrinações à Terra Santa e a Roma. Mas os primeiros relatos autobiográficos impressos e distribuídos em inglês para um público muito maior faziam parte do volume intitulado *The General History of Virginia*, publicado em 1624 pelo capitão John Smith. Em 1789, apareceu o célebre *Confesiones* de Rousseau e, em 1799, o *Preludio* de Wordsworth.

Uma característica comum dos textos mencionados acima é a preponderância do autor transmitida por meio de seu *eu*, como uma entidade digna de ser exposta e lembrada aos olhos dos leitores (ANDERSON, 2001). A primazia desse *eu* foi possível graças ao entendimento de que somente as subjetividades de determinadas vidas mereciam o privilégio de serem perpetuadas por meio de relatos impressos produzidos pelos próprios protagonistas. Ao mesmo tempo, foi dado como certo que o restante das vidas só merecia permanecer confinado às esferas pessoais. Além disso, em nível público, eram vidas consideradas vazias, vulgares, irrelevantes, dignas de mínima atenção pública. É claro que, desde muito cedo, os negros escravizados foram lançados no poço do anonimato autobiográfico. A eles eram sistematicamente negados direitos mínimos de expressão. Assim, eles

não podiam ser incorporados aos circuitos convencionais de alfabetização. Não é de se surpreender que tenha se formado uma espécie de classe autobiográfica, emparelhada com as elites políticas, econômicas e culturais.

Durante séculos, a autobiografia permaneceu restrita por barreiras de exclusividade. As divisões hierárquicas de raça, gênero e status socioeconômico condicionaram o acesso à escrita em geral e, mais especificamente, ao ato de narrar eventos de um *eu* totalmente individualizado e identificado com o autor da obra. Nas nascentes repúblicas hispano-americanas, a escrita autobiográfica foi cultivada basicamente por oligarquias brancas e mestiças que, com base nos privilégios coloniais, fizeram todo o possível para manter os povos indígenas e de origem africana excluídos dos modelos culturais hegemônicos. Durante o século XIX e grande parte do século XX, a textualidade autobiográfica praticamente se tornou monopólio daqueles que reivindicavam direitos de uso autoconferidos em relação aos valores ocidentais que, segundo suas perspectivas particulares, deveriam ser preservados, exaltados e disseminados pela mídia impressa.

Mas a discriminação racializada não foi o único motivo. O crítico Georges Gusdorf (1980) insistiu no fato de que as autobiografias fazem parte dos traços individualistas desenvolvidos ao longo dos séculos em diferentes culturas europeias.<sup>1</sup> E, precisamente, uma característica relevante dessa individualidade foi a subordinação intelectual imposta pelas elites brancas às grandes culturas colonizadas. Basicamente, foi negado às pessoas colonizadas o acesso e os direitos de se expressarem autobiograficamente, já que as autobiografias do século XIX também estavam subordinadas às experiências coloniais. Na melhor das hipóteses, as pessoas sob o domínio colonial só podiam entrar na história escrita como coletividades anônimas ou como sujeitos contáveis em documentos de registros administrativos, registros legais etc. Embora vários arquivos em países latino-americanos contenham documentos sobre reivindicações de escravos, é evidente que, em sua maioria, esses registros são de natureza jurídico-administrativa e são formalmente mediados pela mão e pelo poder de supervisão de um escrivão. Na América Latina, como afirma Alex Castro (2015), responsável pela edição de *Matanzas* da autobiografia de Juan Francisco Manzano, nunca foi possível o

---

<sup>1</sup> Teresa González Arce (2020, p. 16) tem o mesmo argumento em relação ao desenvolvimento da escrita autobiográfica a partir de uma certa primazia cultural baseada no egoísmo; ela escreve: “Não é de surpreender, ao que parece, que a autobiografia tenha se desenvolvido significativamente no mundo anglo-saxão e que, por muito tempo, os escritores hispânicos tenham preferido ocultar suas vozes com a ajuda de gêneros como o picaresco, para não serem perseguidos pela Inquisição ou serem considerados presunçosos ou egocêntricos”.

desenvolvimento franco de narrativas extensas, na forma de histórias de vida ou memórias, por pessoas escravizadas.

## **Entraves ao acesso das pessoas escravizadas a espaços de leitura e escrita**

De um ponto de vista geral, pode-se supor que as dificuldades encontradas pelos negros escravizados para ter acesso à leitura e à escrita não são, por si só, argumentos suficientes para explicar o número muito pequeno de relatos testemunhais nos territórios dominados pela Coroa Espanhola. No entanto, quando analisamos esses obstáculos em detalhes, podemos ver que eles foram, de fato, fatores muito importantes, pois, ao longo dos anos, impediram o estabelecimento de condições favoráveis ao desenvolvimento de uma certa quantidade de testemunhos textuais em nome dos escravizados. Além disso, os obstáculos ao acesso às estruturas acadêmicas do ensino básico foram decisivos para o desenvolvimento posterior das comunidades afrodescendentes nos territórios do que hoje chamamos de América Latina.

Em longo prazo, os enormes obstáculos que os negros escravizados tiveram de enfrentar para receber educação geraram ciclos constantes de crise, mesmo após os movimentos de independência nas nascentes repúblicas americanas. Um dos principais obstáculos que eles enfrentaram para ter acesso a uma certa dinâmica de estruturas educacionais durante o período colonial espanhol era de ordem nocional. A ideia de que os negros eram, por natureza, inferiores aos brancos, incapazes de pensar por si mesmos, foi disseminada com grande insistência e eficácia ideológica. O preconceito estigmatizante de que eles nasceram para ser escravizados também foi reforçado por todos os meios possíveis. Tais noções permaneceram bem arraigadas, talvez até meados do século XIX, quando se consolidaram as nascentes repúblicas independentes em relação à Espanha.

O enraizamento de preconceitos nocionais foi decisivo porque as pessoas de pele negra eram sistematicamente identificadas como seres *passíveis de serem escravizados*. Essa dicotomia imaginária negro-escravo permaneceu como um monólito coletivo que era muito difícil de ser erodido, pois reforçava os privilégios de poder entre as elites brancas. Assim, se um escravo fosse alforriado por uma carta de liberdade, ele ainda era considerado negro, ou seja, supostamente inferior, cruel, preguiçoso e propenso a cometer crimes de todos os tipos. Esses não eram apenas boatos espalhados silenciosamente, mas percepções explícitas, cujos argumentos contundentes ecoavam por toda parte. Não é preciso muito esforço para supor que a constante depreciação, combinada com os maus-tratos físicos, causava um grave impacto psicológico e emocional nos escravizados. Suas vidas eram passadas em desânimo,

ansiedade permanente e medos residuais que, no fim das contas, passavam para o infame estrato dos normalizados. Tudo isso estava contido na noção de *ser negro*.

Deve-se lembrar que havia proibições legais para que os escravizados recebessem educação escolar. Os negros escravizados basicamente só podiam receber ensinamentos de doutrina religiosa. Muito cedo, a partir de 1517, na *Recopilación de las Leyes de Indias*, volume um, foi estabelecida a obrigação, por parte de Espanha, de impor a doutrina cristã a toda a população das colônias, incluindo os negros. Posteriormente, em 1538, Carlos I ordenou que todos os escravizados sob seus domínios fossem doutrinados na religião católica: “que todos aqueles que tivessem escravos negros na cidade de Santo Domingo os enviassem às igrejas em horários fixos para que lhes fosse ensinada a doutrina cristã” (SACO, 1877). Essa era praticamente a única instrução que as pessoas escravizadas recebiam. No Decreto Real de 1789, intitulado *Sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias é islas filipinas* (“Sobre a educação, o modo de tratamento e as ocupações dos escravos em todos os seus domínios nas Índias e nas Ilhas Filipinas”), impresso em Madri, o rei estabeleceu uma série de regulamentos para tentar estabelecer o tratamento que os senhores deveriam dar àqueles que mantinham em regime de vassalagem. Há uma seção intitulada “Educação”, que reproduzo abaixo:

## CAPÍTULO UM

### *Educação*<sup>2</sup>

Todos os Proprietários de Escravos, de qualquer tipo e condição que seja, deverão instruí-los nos princípios da Religião Católica, e nas verdades necessárias para que sejam batizados dentro do ano de residência em meus Domínios, cuidando para que a Doutrina Cristã lhes seja ensinada em todos os dias santos de obrigação, nos quais não serão obrigados, nem lhes será permitido trabalhar para si mesmos, nem para seus Proprietários, exceto nas épocas de colheita de frutas, quando é costume conceder licença para trabalhar em dias de festa. Nestes e nos outros em que o preceito de ouvir missa os obriga a fazê-lo, os donos de fazendas devem pagar um sacerdote para rezar missa para eles, e no primeiro caso para explicar-lhes a Doutrina de Cristo e ministrar os Santos Sacramentos, tanto no tempo do cumprimento da Igreja, como nos outros dias da semana, depois de terminado o trabalho, para recitar o Rosário em sua presença, ou na de seu mordomo, com a maior serenidade e devoção (1789, p. 2).

É quase inacreditável pensar que as ideias sobre *educar* aplicadas às pessoas escravizadas foram reduzidas a um parágrafo repleto de obrigações e prescrições relacionadas apenas às práticas religiosas. Como geralmente acontece nos processos de aprendizado, o que importava não era apenas o que era falado, mas também o que era excluído. As pessoas escravizadas não tinham nem mesmo acesso a ferramentas básicas para aprender a ler e escrever. Desde os primeiros anos da colonização, grandes quantidades de cartilhas impressas eram enviadas da Espanha para ensinar as crianças a ler. Os escravizados nunca tiveram acesso a essas cartilhas. Elas eram documentos destinados a formar estruturas básicas de leitura e escrita por meio de doutrinação religiosa. A referência mais antiga a cartilhas para ensinar

---

<sup>2</sup> Original: “Todo Poseedor de Esclavos, de cualquier clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la Religión Católica, y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados dentro del año de residencia en mis Dominios, cuidando que se les explique la Doctrina Christiana todos los días de precepto, en que no se les obligará, ni permitirá trabajar para sí, ni para sus Dueños, excepto en los tiempos de la recolección de frutos, en que se acostumbra conceder licencia para trabajar en los días festivos. En estos y en los demas en que obliga el precepto de oír Misa, deberán los Dueños de Haciendas costear Sacerdote, que en unos y en otros les diga Misa, y en los primeros les explique la Doctrina Christiana, y administre los Santos Sacramentos, así en tiempo del cumplimiento de Iglesia, como en los demás que todos los días de la semana, después de concluido el trabajo, recen el Rosario á su presencia, ó la de su Mayordomo, con la mayor compostura y devosion”.

a ler enviadas às colônias espanholas data de 1512, quando a Casa de Contratación de las Indias, em Sevilha, adquiriu dois mil exemplares, comprados do alemão Jacome Cromberger ao preço de dois maravedís cada. Frei Alonso de Espinar foi o encarregado de embarcar com as cartilhas para a América (REVELLO, 1940, 1960).

A partir de 1512, tanto religiosos quanto laicos embarcaram remessas maciças de cartilhas para ensinar a ler, juntamente com os chamados 'catões' ou livrinhos compostos de frases e parágrafos curtos, cheios de frases moralizantes. Eram essencialmente códigos de moral católica e civil. Alguns 'catões' funcionavam como silabários, catecismos e léxicos com o objetivo de incentivar a boa educação das crianças. Eles eram usados para facilitar a leitura de alunos iniciantes. Adalberto Iván Pabón (2020), em seu estudo sobre educação e restrições aos negros durante o século XVIII, afirma que, após exaustiva pesquisa, não há evidências de nenhum decreto ou disposição real que ordenasse ou mesmo incentivasse a criação de escolas para negros no Equador; o mesmo ocorreu em outros territórios dominados pela Espanha. É seguro dizer que a Coroa espanhola impediu que os negros tivessem acesso ao conhecimento e, acima de tudo, à prática aberta da leitura e da escrita. Nos decretos reais emitidos durante a época colonial, há apenas alusões à instrução religiosa e ao acesso aos sacramentos católicos para as pessoas escravizadas.

Mas, além da falta de respaldo legal, o certo é que os senhores, proprietários de terras e capatazes se opunham à alfabetização dos negros. O papel coercitivo da hierarquia católica também não pode ser ignorado. Desde os púlpitos em toda a extensão do continente, a submissão aos senhores e capatazes era proclamada por meio de modelos mentais que eram repetidos com base em fundamentos aristotélicos. A Igreja não condenou abertamente a escravidão. Pelo contrário, ela pregava a submissão entre os escravizados como um meio de alcançar a felicidade eterna. Assim, as pessoas escravizadas eram mantidas e docilmente incorporadas aos sistemas de produção de escravos. Talvez o efeito mais pernicioso estivesse nos esforços que os padres faziam nos púlpitos e confessionários para inculcar com tremenda força a ideia de pecados e punições divinas pela desobediência aos senhores (VILA, 2000).

Digamos que, além de manter negros e mulatos longe dos instrumentos educacionais, a Igreja Católica contribuiu, por meio de pressão psicológica, para manter os negros escravizados em um regime de subjugação. Era um estado de coisas que *convinha* tanto à Igreja quanto às elites coloniais. Havia, é claro, setores clericais que não concordavam com isso. Esse aspecto pode ser verificado no estudo exaustivo de Ana Carolina Ibarra (2010) sobre o papel da Igreja Católica no México durante o período da independência. Não é coincidência que a revolta da independência na Nova Espanha tenha sido



promovida por dois padres: Miguel Hidalgo e José María Morelos, ambos críticos do sistema de castas, que explorava e mantinha na miséria os indígenas, crioulos e mestiços (SAYEG, 1991).

Retomo um argumento central. Para todos os negros escravizados, mesmo os libertos, aprender a ler e escrever era uma tarefa muito difícil e até perigosa. Ainda assim, havia casos excepcionais. Graças às aprendizagens doutrinárias, alguns escravos, talvez ajudados pelos padres jesuítas e por membros letrados das famílias com as quais viviam, conseguiam decifrar as mensagens escritas nos catecismos (TARDIEU, 1997). Mas, como já vimos, esses eram casos muito excepcionais, quase sempre de escravos domésticos que tinham o raro privilégio de estar em casas onde havia livros, papel e, principalmente, pessoas dispostas a ajudá-los. No entanto, a excepcionalidade apenas confirma um fato retumbante: durante os séculos de colonização espanhola nas Américas, os negros foram tacitamente proibidos de ter acesso à escolarização regular. Por outro lado, a partir do século XVI, já há evidências de que muitos indígenas puderam frequentar escolas de artes e ofícios. Havia até mesmo internatos franciscanos em Tlatelolco, internatos jesuítas em Pátzcuaro, em Tepozotlán e o Colegio de San Gregorio na Cidade do México. No Peru, já em 1583, há documentação que confirma os planos jesuítas de oferecer educação superior aos indígenas. Por ensino superior entendia-se a gramática, o latim, a ciência e a teologia. Em uma carta de 1580 sobre a Universidade de Los Reyes, lemos o seguinte:

Onde todas as disciplinas são lidas e ensinadas, seria conveniente que os indígenas também gozassem desse benefício, porque há entre eles alguns com muito bom entendimento, que, iluminados com a inteligência das ciências, seriam uma grande ajuda na diligência e no deslocamento dos mais rudes (KONETZKE, 1953-1962).

Mas isso deve ser visto com reservas. No livro de Monique Alaperrine-Bouyet (2007) sobre a educação das elites indígenas no Peru colonial, há muitas evidências de que, na realidade, o acesso dos indígenas à universidade nas regiões andinas tendia a não passar de boas intenções, de modo que se limitava a casos excepcionais. O mesmo poderia ser dito em outras regiões das colônias espanholas. De fato, até meados do século XIX, os colégios jesuítas eram centros educacionais de elite. O acesso de negros era proibido. Geralmente, eram admitidos os filhos das autoridades, descendentes de colonos europeus, filhos de proprietários de terras, bem como pessoas ricas das cidades e vilas. Como instituição, a Igreja estava preocupada fundamentalmente em educar clérigos, monges e estudantes que já haviam concluído seus estudos. Para os negros, não havia direito de admissão.

Gostaria de deixar claro que não é o objetivo deste ensaio fazer um relato exaustivo da multiplicidade de fatores relacionados ao analfabetismo sistemático sofrido pelos negros em solo americano. Em vez disso, o objetivo é mostrar a densidade dos obstáculos estruturais e ideológicos que tornaram praticamente impossível o desenvolvimento de comunidades negras esclarecidas. Ainda hoje, as comunidades afrodescendentes encontram dificuldades para obter acesso igualitário a escolas e universidades. Esse fenômeno é claramente visível até mesmo nos territórios do sul dos Estados Unidos. John Griffin (2015), autor de *Negro como yo*,<sup>3</sup> que para certos setores da crítica americana se tornou talvez o livro mais influente sobre o racismo nos Estados Unidos durante o século XX, observa o seguinte em um de seus diálogos:

Pense em um jovem branco. Ele pode cursar o ensino médio e a faculdade com incentivo real. Ele sabe que pode ganhar um bom dinheiro em qualquer profissão quando terminar. Mas pode um negro... no Sul? Não, não tenho visto muitos tirarem boas notas na faculdade (GRIFFIN, 2015, p. 49).

Embora seja uma reivindicação relativamente recente, a voz de Griffin ainda preserva ecos das dificuldades enfrentadas por aqueles que foram declarados livres para entrar nas escolas nos anos imediatamente após a Guerra Civil. De fato, Frederick Douglass (2010), um dos escravizados mais célebres dos Estados Unidos, conta que, enquanto vivia com seu mestre em St. Michael's, um homem branco chamado Wilson que passava os domingos instruindo os escravizados até que eles pudessem ler o Novo Testamento. No entanto, Douglass diz que, após três reuniões, tanto o Sr. West quanto o Sr. Fairbanks, líderes da comunidade, os agrediram com paus e balas e os proibiram de se reunir novamente para aprender a ler. Mais tarde, em 1834, encontramos Douglass morando na fazenda do Sr. Freeland. Lá, ele teve a oportunidade de se reunir aos sábados com dois outros escravos para formar um pequeno grupo de escravos ansiosos para aprender a ler.

---

<sup>3</sup> O caso de John Griffin continua sendo paradigmático. Em 1959, ele escureceu sua pele por meio de tratamentos capilares especializados. Pintou o cabelo e foi morar no sul mais segregado dos Estados Unidos. Ele era um homem branco enegrecido que queria experimentar e entender as fendas diárias no tecido da segregação racial. Após a publicação de *Negro como yo*, Griffin foi declarado *persona non grata* em sua cidade natal. Ele recebeu ameaças de morte e foi brutalmente espancado pela Ku Klux Klan no final de 1975. Em outro livro, muito mais recente, Ta-Nehisi Coates (2021) expõe de forma abrangente a discriminação racial e os próprios conflitos internos que comunidades inteiras de afro-americanos precisam enfrentar para ter acesso a instituições educacionais em pé de igualdade com os brancos.

Eles logo reuniram alguns silabários e insistiram para que eu organizasse uma escola dominical [...] Alguns dos escravos das fazendas vizinhas ouviram o que estava acontecendo e também aproveitaram essa pequena oportunidade para aprender a ler (DOUGLASS, 2010, p. 64).

O próprio Douglass faz questão de aludir aos vários perigos que ele e seus quarenta alunos que frequentavam a escola dominical corriam. Mais tarde, para sua surpresa, ele fica sabendo que em New Bedford, Massachusetts, os filhos de negros podiam frequentar escolas públicas com os filhos de brancos. No entanto, havia severas restrições. Não era permitido que negros assistissem a palestras em auditórios de escolas públicas. Essa proibição permaneceu em vigor até que palestrantes como Charles Summer, Theodore Parker, Ralph Waldo Emerson e Horace Mann se recusaram a dar palestras até que a proibição segregacionista fosse suspensa.

Nas colônias espanholas, escolas para alfabetizar negros escravizados ou livres estavam fora de questão. Nem os governos nem as instituições religiosas fizeram o que era necessário para estabelecer escolas para negros nos territórios americanos durante as colônias. Mas havia também a atávica formação de medos religiosos que anulavam qualquer aspiração de progresso, esmagavam seus espíritos e os condenavam ao silêncio (PAVÓN, 2020).

Por outro lado, seria necessário investigar mais sobre a desnutrição endêmica, que impedia as pessoas escravizadas de dedicar seus esforços a outras atividades além do trabalho supervisionado em fazendas, minas ou plantações. Moreno Fragnals (1978) argumenta que, apesar da boa vontade da lei, a alimentação das pessoas escravizadas nas plantações se limitava a fornecer-lhes a energia necessária para mantê-las ativas durante o período de amortização. Por exemplo, em Cuba, o alimento básico consumido pelos escravizados durante o século XVIII era o funge preparado com farinha de milho, banana-da-terra ou batata-doce, uma porção de carne ou bacalhau salgado, acompanhado de caldo de cana. Ocasionalmente, quando os senhores aprovavam, eles recebiam pequenos pedaços de *tasajo*<sup>4</sup>. Moreno Fragnals (1978) é categórico ao afirmar que os escravos tinham de lutar para completar suas rações alimentares porque os senhores nunca forneciam comida suficiente para acompanhar o ritmo de trabalho nas usinas de açúcar de Cuba. Em tais condições de fome permanente, miséria, jornadas de

---

<sup>4</sup> Nota do Tradutor: “*tasajo*” é carne salgada e seca, semelhante ao charque ou à carne seca brasileira. Deste modo, *pedaços de tasajo* são pequenos pedaços de carne salgada e conservada, que ocasionalmente eram adicionados à alimentação dos escravizados.

trabalho exaustivas, castigos corporais e relações de vassalagem baseadas na obediência, como se poderia pensar em tomar qualquer iniciativa intelectual?

No entanto, o fato de que, sob o Império Ibérico, os escravizados não tinham acesso às estruturas formais de leitura e escrita não deve ser aceito como uma barreira intransponível em torno desse grande vazio. Michael Zeuske (2019) propõe que mudemos nosso foco do vazio do testemunho escrito para as experiências culturais, pois lá também temos outras formas de discurso: comida, rituais, roupas, punição, moradia etc., que também podem ser lidas como expressões de resistência. De fato, para o próprio Zeuske, limitar-se exclusivamente aos relatos derivados das memórias das pessoas escravizadas pode ser insatisfatório. Ele está certo, mas os limites de tal ensaio devem ser levados em conta. Seria necessária, por exemplo, uma imersão mais extensa em documentos de arquivo relacionados a processos judiciais e reclamações de pessoas escravizadas. Aqui temos micronarrativas compactadas, muitas vezes de forma estereotipada. E, embora na maioria dos casos sejam documentos assinados por tabeliães, é possível perceber a importância de um *eu* mediatizado, encarnado a partir da referencialidade das próprias pessoas escravizadas. Nesses documentos de reclamações e demandas, temos formas de negociação dos escravos com os poderes coloniais.

## **Crítérios de escolha**

Selecionei três autores homens e uma mulher, todos escravizados em diferentes épocas entre os séculos XVIII e XIX em territórios americanos, cujas narrativas testemunhais têm sido amplamente divulgadas desde que foram escritas. Olaudah Equiano, Mary Prince, Juan Francisco Manzano e Mahomma Gardo Baquagua. Os dois primeiros são do mundo anglo-saxão. O terceiro cresceu no mundo hispânico de Cuba e o quarto se encontrava escravizado no Brasil, embora em algum momento de sua vida tenha fugido para os Estados Unidos, onde aprendeu a escrever.

Pode-se argumentar que esse é um grupo de autores desarticulado. Sim e não. Desarticulado porque, em certo sentido, não é possível estabelecer vínculos estreitos entre dois autores tão diferentes como Mary Prince e Juan Francisco Manzano, por exemplo. No entanto, é disso que trata este ensaio, de mostrar que autores tão diferentes, formados em processos de vida muito diferentes, compartilhavam carências, maus-tratos e sofrimentos semelhantes como resultado de terem sido escravizados. Trata-se também de mostrar singularidades vinculantes entre autores que, após esforços indescritíveis, conseguiram se alfabetizar e escrever suas memórias sob a pressão de apoiadores abolicionistas, ávidos por obter argumentos dramáticos para

defender posições políticas. Aqui considero válida uma ideia de Walter Benjamin, quando ele supôs que onde há dor e perseguição, caminhos semelhantes se cruzam. Os quatro autores que selecionei têm, portanto, vínculos comuns devido à sua condição de negros escravizados nas Américas. Ao mesmo tempo, eles estão ligados por suas diferenças excepcionais, ou seja, cada um deles passou por experiências de leitura e escrita a partir de excepcionalidades muito diferentes. Aqui, o paradoxal tem um caráter de ligação.

A seguir, apresento os manuscritos na ordem em que aparecem no ensaio. Segui uma sequência cronológica de acordo com o ano em que apareceram. *La interesante narrativa de la vida de Olandah Equiano o Gustavus Vassa, el Africano. Escrita por él mismo* (1789); *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* (1831); *Autobiografía* de Juan Francisco Manzano (1831); *A Biografia de Mahomma Gardo Baquaqua* (1854).

Outro importante critério de seleção foi o conflito enunciativo entre o *eu* narrador e o autor como sujeito testemunhal do que é narrado. Esse *eu* compartilha a força enunciativa e a centralidade referencial, mas tem características singulares em cada autor, pois os contextos e as experiências no cativeiro são diferentes. Também procurei selecionar manuscritos que nos permitissem ver as múltiplas transformações de identidades pelas quais passaram pessoas que haviam sido escravizadas e que posteriormente se tornaram escritores. O objetivo é refletir sobre os horizontes liminares que deram origem à conformação de um *eu* narrativo sofrendo assédio, constantemente deslocado, à medida que o tempo passava e as circunstâncias do que era testemunhado se transformavam. Por outro lado, confesso que também acompanhei esses quatro autores pela simples razão de que suas vidas exerceram um estranho fascínio sobre mim, como leitor de autobiografias.

Também levei em conta critérios mais conceituais. Noções como a de *terceiro espaço*, proposta por Homi Bhabha (1990), serão muito úteis para refletir sobre os processos de multiculturalismo conflitante que se manifestam repetidamente nas narrativas produzidas por pessoas anteriormente escravizadas. Outra noção que é muito útil para estabelecer ideias sobre os olhares “brancos” e “europeizantes” que pairam sobre o *eu* que tenta narrar eventos de territórios colonizados é a noção de *entre-lugar* de Silviano Santiago (2012). Esse *eu* narrativo será analisado como um dispositivo unitário dinamizado por diferentes coordenadas de tempo, espaço e interação cultural. Estou me referindo, nem mais nem menos, às mudanças de perspectivas desencadeadas desde as capturas na África até os momentos em que o protagonista escravizado obtém sua liberdade, após muitos anos de vida em cativeiro.

Do ponto de vista teórico, este ensaio está relacionado aos estudos do discurso narrativo a partir de uma perspectiva sociopragmática. Émile Benveniste (1971) foi um dos primeiros linguistas a situar a enunciação do sujeito falante como o principal responsável (diseñador) pela construção da subjetividade na narrativa. Ele abriu o caminho para demonstrar, como Catherine Kerbrat-Orecchioni (1986) e Deborah Schifffrin (2012) fizeram mais tarde, que não é apenas por meio do uso explícito da primeira pessoa que os traços do sujeito falante se manifestam na linguagem. O falante também se projeta por meio de vários processos linguísticos e práticos, como marcadores, modalizadores, termos avaliativos, distância modal dos fatos etc. Além disso, o orador também se expressa ao transmitir experiências profundamente pessoais. Tudo isso é reforçado pelos temas tratados pelas pessoas escravizadas, bem como pelos contextos sociais em que os eventos ocorreram e pela transmissão persuasiva de afetos como dor, angústia, medos ou expectativas em relação a futuros mais promissores.

Todos esses processos entrelaçados aparecem com muita força nos depoimentos. Assim, embora o *eu* usado pelas pessoas escravizadas em seus manuscritos possa ser concebido como uma instância que é monitorada de perto e sofre intervenção de editores brancos, há sucessões de *quadros figurativos*, nos termos de Benveniste (1971), que são projetadas por meio de inúmeras nuances enunciativas. A abordagem de Benveniste é útil para uma melhor compreensão do funcionamento enunciativo interno das narrativas produzidas por pessoas escravizadas, uma vez que as figurações traçadas nos relatos testemunhais não exigem correspondências precisas com o mundo real para serem interpretadas ou reconstruídas de forma confiável. Os leitores têm a seu favor uma grande quantidade de elementos socioculturais como ferramentas interpretativas. Na mesma linha, a noção de *face* desenvolvida por Erving Goffman (1970) em *Ritual de la interacción* também é de grande relevância. De sua perspectiva, todo ato comunicativo implica um encontro social que traça uma linha esquemática que expressa visões e avaliações do sujeito que fala, especialmente de si mesmo. Isso acontece mesmo quando a narração é mediada por instâncias externas. O que é relevante é que, por meio da noção de *face*, o falante reivindica para si uma imagem exaltada com base em seus próprios méritos.

Por fim, este ensaio se baseia em trabalhos atuais sobre discurso e poder. Menciono alguns de grande relevância. Basil Bernstein (1973) com seus estudos sobre discurso, classe e controle. Raymond Boudon (1989), com sua extensa discussão teórica sobre o papel das ideologias como construções sociodiscursivas. O trabalho de Norman Fairclough (1989) também será de grande ajuda para explicar as relações enunciativas, no nível do relato escrito, entre linguagem e poder. Michel Foucault (2003, 2004, 2007 e 2010) merece

menção especial, cujo trabalho sobre a construção ontológica do *verdadeiro*, a constituição discursiva das anomalias, o nascimento do discurso de si mesmo e as alteridades conflitantes serão de grande relevância para este ensaio.

## Contexto histórico

Apesar das flutuações nas quantidades acumuladas nos registros oficiais, os estudiosos da escravidão na América consideram que, entre 1501 e 1870, entre onze e doze milhões de pessoas foram transportadas das costas africanas na condição de escravos para o continente americano (KLEIN, 1986).<sup>5</sup> Um fenômeno tão longo no tempo e com ressonâncias sociais tão profundas exigiu uma ampla variedade de estudos de dimensões históricas, etnográficas, econômicas, culturais, antropológicas, religiosas etc. Cada aspecto se desenvolveu a tal ponto que deu origem a escolas de pesquisa especializada e a todo tipo de análises e interpretações originais dos processos de escravidão na América Latina. No entanto, há uma necessidade de novas abordagens que explorem e analisem a vida das pessoas que foram escravizadas, com base em suas próprias experiências narrativas. É aqui que se insere a modesta contribuição deste ensaio. Para muitos pesquisadores que se dedicam ao estudo da escravidão na América Latina, essa é uma tarefa difícil, quase um salto no vazio, porque, como sabemos, além dos registros administrativos, registros de contabilidade e solicitações registradas em documentos legais, mantidos em arquivos históricos, há pouquíssimos testemunhos narrativos *in extenso* escritos por pessoas que foram escravizadas durante os períodos coloniais nos territórios do que hoje conhecemos como América Latina.<sup>6</sup>

Repito a ideia inicial. Apesar de hoje contarmos com abundantes estudos historiográficos e antropológicos sobre a vida dos afrodescendentes,

---

<sup>5</sup> Consultar também os dados fornecidos em *Slave Voyages*. Disponível em: [www.slaveryvoyages.com](http://www.slaveryvoyages.com)

<sup>6</sup> Nos Estados Unidos, o surgimento e o desenvolvimento de relatos testemunhais sobre a escravidão foram completamente diferentes. Embora os números variem, estima-se que, do século XVIII até a segunda metade do século XIX, aproximadamente seis mil relatos foram escritos, direta ou indiretamente, por pessoas escravizadas. Um bom número dessas histórias apareceu na forma de comunicados à imprensa ou em boletins informativos em série durante ou nos anos seguintes à Guerra da Independência. Não apenas pela quantidade, mas também pelo caráter fundacional de um novo épico narrativo, considera-se que nos Estados Unidos, especialmente durante o século XIX, foi gerado um verdadeiro gênero de narrativas de e sobre escravos, agora chamado de *slave narratives* (narrativas de escravos) (OLNEY, 1984).

livres ou escravizados, na América Latina, as informações narrativas sobre suas vidas após os processos de independência ainda são escassas (DELGADILLO, 2019). Alex Castro, responsável pela edição de Matanzas da autobiografia de Juan Francisco Manzano, é ainda mais categórico: “Na América Latina nunca houve essa tradição. A única obra narrativa autobiográfica escrita por um escravo durante seu cativeiro é a do poeta Juan Francisco Manzano” (2015, p. 15). Michael Zeuske (2018) coloca a questão de outra forma: “milhares na área anglo-saxônica e um, Juan Francisco Manzano, na área ibérica”.<sup>7</sup> Uma questão levantada pelo próprio Zeuske (2018) surge aqui e permanece válida, apesar das dificuldades de acesso a fontes diretas escritas por pessoas escravizadas. O que podemos saber sobre as pessoas que foram escravizadas, a partir de suas próprias vozes?

Considero essa pergunta inquietante justamente porque ela oscila como uma garoa deslizante sobre a aridez das fontes documentais. A proposta de Zeuske é abrir ainda mais o espectro da escravidão para manifestações culturais enraizadas na vida daqueles que foram escravizados. Se levarmos em conta a força dos estudos pós-coloniais, veremos que as vozes dos escravizados também aparecem como ressonâncias indiretas entre seus descendentes e, o que é muito importante, na imersão das chamadas culturas dos escravizados<sup>8</sup>. Porque, certamente, a comida, os rituais ou os animais também *falam*, embora de uma forma diferente das próprias pessoas escravizadas. Esses são elementos culturais que oferecem novas dimensões em níveis heterogêneos da história social.

Uma fonte muito rica para a reconstrução, ainda que fragmentária, da vida das pessoas escravizadas pode ser encontrada nos registros dos chamados *livros de batismo ou registros de batismo*. Neles encontramos dados muito valiosos, como os nomes que os escravizados recebiam no momento do batismo, bem como os nomes de seus pais, o que nos informa sobre laços familiares fraturados. Em muitos casos, esses nomes foram modificados por outros, por capricho dos senhores. Há também os documentos de cartórios com registros de compras e vendas de pessoas escravizadas. Aqui temos dados sobre nomes africanos, identidade étnica ou, como se dizia na época, pertencimento a uma nação africana: *angola*, *mandinga*, *congo arará*, *lucumí* etc. Nas margens, os traços de caráter eram frequentemente anotados como indicativos de comportamento ou como sinais de alerta para compradores em potencial: *malandro*, *ocioso*, *falador*, *marrento*, *bêbado* etc. Características do corpo,

---

<sup>7</sup> “thousands in the Anglo-Saxon area and one, Juan Francisco Manzano, in the Iberian area”.

<sup>8</sup> Um estudo aprofundado das culturas das pessoas escravizadas está além do escopo deste ensaio, pois implicaria um trabalho mais antropológico de imersão em aspectos específicos como alimentação, vestuário, ritualização, formas de convivência, etc.



como cicatrizes, ferimentos ou lesões permanentes nos membros, também podiam ser especificadas. Embora todas essas informações certamente pareçam ter sido registradas a partir de uma perspectiva externa à das pessoas escravizadas, é possível usá-las como um dispositivo de ligação com informações contextualizadas mais amplas. Aqui é importante esclarecer que a imersão em informações culturais não é um novo método de trabalho. Já em 1964, os famosos estudos de comunidade começaram a se desenvolver, em obras fundamentais como *Vassouras, A Brazilian Coffee County, 1850-1900*, de Stanley Stein, que se recusou a desenvolver seu projeto de pesquisa sobre um município brasileiro com base em diários de viagem, como era comum naqueles anos. Um legado valioso deixado por Stein foi o fato de que, em vez de se concentrar na relação vertical entre senhores e escravos, ele deu mais atenção às estruturas mais amplas de relacionamentos que formavam a comunidade de Vassouras.

A abordagem muito mais focada de Stanley Stein possibilitou o desenvolvimento de análises mais aprofundadas em arquivos locais e, acima de tudo, deixou de priorizar a perspectiva falaciosa de querer dar conta do que acontece em países inteiros. No plano metodológico, Stein foi inovador, pois não só estabeleceu a importância de se trabalhar com entrevistas orais com descendentes de escravizados, a fim de tentar captar ecos, memórias e ressonâncias dos antepassados capturados em terras africanas e trazidos para o Brasil. Ele também descobriu a enorme importância de adotar uma certa perspectiva horizontal em relação aos seus informantes entrevistados.<sup>9</sup> Detalhes como nunca fazer anotações na frente das pessoas e visitar os informantes nos campos onde trabalhavam ou em suas casas. Essa abordagem exploratória permitiu que ele se aproximasse e, até certo ponto, reconstruísse os modos de vida das populações negras na época da escravidão (TOMICH, 1974, p. 136).

Entretanto, dada a escassez de relatos escritos por escravos na América Latina, é necessário estabelecer vínculos simbólicos com as narrativas que foram escritas nos Estados Unidos e na Inglaterra. Seria um grande descuido negligenciar o testemunho das vozes escravas que, especialmente em meados do século XIX, foram produzidas nos Estados Unidos. Afinal, essas narrativas, além de influenciarem os processos de abolição nos Estados Unidos, foram fundamentais para a formação de novos discursos sobre percepções coletivas de escravos de ascendência africana, que tiveram ressonâncias de identidade política em muitos territórios latino-americanos.

---

<sup>9</sup> Para um mergulho mais detalhado e profundo na importância de estabelecer reflexões constantes sobre métodos horizontais de conhecimento, recomendo o livro de Sarah Corona Berkin, *La producción horizontal del conocimiento*, CALAS-Universidad de Guadalajara, 2020.

De fato, essas narrativas influenciaram as identidades afro-americanas no continente. Marta Lysik (2007, p. 278), especialista em literaturas afro-americanas, supõe que, em muitos aspectos, as vidas dos escravos nos Estados Unidos não eram tão diferentes das vidas dos escravos no Caribe em termos de sonhos e esperanças de liberdade, o que gerou um processo de transculturação narrativa, especialmente nas regiões de língua inglesa do Caribe, onde as narrativas publicadas nos Estados Unidos eram mais amplamente divulgadas. Mesmo um romance tão recente como *Monkey Hunting*, da escritora cubana Cristina García, continua a incorporar o uso da primeira pessoa como epicentro narrativo e também mantém cruzamentos diretos com as primeiras narrativas de e sobre escravos escritas nos Estados Unidos.

Gostaria de deixar claro que esse nível formal de comparação não tem a intenção de presumir que os processos de escravidão entre os Estados Unidos e os países colonizados pelo Império Espanhol são assimiláveis em todos os aspectos. Isso implicaria em assumir semelhanças gratuitas, por exemplo, entre o mundo cristão reformado e o mundo católico. Isso também significaria ignorar as enormes diferenças sociais, econômicas e políticas tão marcantes entre os Estados Unidos e as nascentes repúblicas americanas. Em um estudo cuidadoso, James Robinson (1994) estabelece que, já em 1820, começaram a surgir diferenças notáveis nos padrões de desenvolvimento econômico entre os Estados Unidos e a América Latina. Em 1900, a renda nos Estados Unidos já era 400% maior do que a da América Latina.<sup>10</sup> Mais especificamente, as diferenças entre os diferentes sistemas de vida implementados nas plantações do Caribe e nos territórios do sul dos Estados Unidos também devem ser considerados. Ressalto que o objetivo não é mostrar que as narrativas emergem de processos de similaridade linear. Suas singularidades são demarcadas por diferenças profundas, tanto na concepção de realização quanto nos substratos subjacentes. Tentei me limitar à importância do *eu* narrativo como uma instância instanciadora. Michael Zeuske enfatiza a importância desse *eu* como um epicentro que surge após a escravidão, na forma da *freedom narrative*. Concordo parcialmente com essa posição. Falar apenas de narrativas da liberdade implicaria deixar de lado longos processos de concepção enunciativa, decorrentes das dificuldades do silenciamento. De qualquer forma, procurei reiterar que os autores são ex-

---

<sup>10</sup> Para obter informações mais detalhadas sobre o progresso, os retrocessos e as diferenças específicas entre as economias da América Latina e dos Estados Unidos desde a Independência, consulte o livro de Luis Bértola e José Antonio Ocampo, *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*, Fondo de Cultura Económica, Cidade do México, 2016.

escravos a fim de deixar claro que, no momento em que escreveram suas narrativas, já haviam obtido o papel da liberdade.

Justamente por lidarem com histórias silenciadas, as novas narrativas abriram maneiras diferentes de abordar a autobiografia, diferentes das visões eurocêntricas. Elas se tornaram tão difundidas e populares entre os leitores que se tornaram um gênero narrativo que ligava o indivíduo ao coletivo. Também funcionaram como dispositivos narrativos que abriram as portas para as contramemórias dos escravos em relação às historiografias oficiais, estruturadas a partir de lógicas estritamente coloniais de dominação patriarcal. Porque nessas memórias os escravizados apareciam não mais apenas como corpos extrativistas, senão como pessoas ávidas por humanidade, desejosas de transcender e superar os estigmas da escravidão, a partir de suas próprias referencialidades ontológicas (ROTH, 2012). Daí a importância de se reconhecer o estabelecimento da voz narrativa em primeira pessoa, pois a partir desse *eu*, assumido como instância de autorreferencialidade discursiva, foi possível aos escravos afrodescendentes proclamarem um novo direito, suprimido por séculos. Estou me referindo ao direito de ser integrado ao imenso mundo da alfabetização. Especialmente nos territórios sob a sujeição da Coroa Espanhola, era muito difícil, e até perigoso, para os escravos aprenderem os rudimentos da leitura e da escrita.

Entretanto, esse *eu* autorreferencial dos escravos apareceu como uma instância distinta, propícia ao surgimento de um sistema alternativo que proclamava novas percepções de si mesmos, historicamente concebidos como o *outro*, estigmatizados, restritos, silenciados, com opções muito limitadas para se expressarem em espaços públicos. Embora também seja muito importante ressaltar que o surgimento de *slave narratives* também não eliminou totalmente as restrições à voz dos escravos. É por isso que estou interessado em mostrar que esse *eu* narrativo também surgiu sob pressão, sujeito a vontades externas, relacionadas a interesses políticos.<sup>11</sup> Está claro que os escravos não tinham um *eu* narrativo completo, pois não tinham as liberdades mínimas para se desenvolverem como narradores. Para eles, a escrita como um processo era um território proibido, altamente protegido. Podia até ser perigoso. Muitos escravos foram severamente punidos por tentarem colocar as mãos em papel e tinta. Em uma cena do filme *12 Years a Slave* (12 anos de escravidão), dirigido por Steve McQueen, encontramos Solomon Northup, o personagem principal, preso no porão de um navio. Outro prisioneiro, sentado ao lado dele, o adverte: “Se você quiser sobreviver,

---

<sup>11</sup> Aqui é importante fazer uma ressalva. Na realidade, cada experiência narrada a partir de um “eu” referencial é nutrida por aspectos pessoais impregnados de lágrimas coletivas. Esse *eu* como epicentro, de onde é narrado, nunca se materializa isolado do mundo. Ele desenvolve significados em contato perpétuo com outras vozes.

faça e diga o mínimo possível. Não diga a eles quem você é e não diga que sabe ler ou escrever, a menos que queira ser um homem morto”.

Mas, além das dificuldades imediatas, para os ex-escravos que conseguiam escrever um texto de testemunho, não havia a possibilidade de se juntar a círculos de autores, como foi o caso de Juan Francisco Manzano em Cuba.<sup>12</sup> Todo esse acúmulo de menosprezo os isolava, forçando-os a escrever a partir de uma marginalidade sistemática. Isso significava que, mesmo em termos formais, os escravos não podiam narrar suas experiências em plena liberdade. Eles escreviam em cativeiro, a partir de um *eu* vigiado, intervindo por meio de apropriações discursivas da voz por jornalistas e abolicionistas que haviam encontrado nas narrativas de escravos um filão de novas narrativas heroicas de grande sucesso entre os leitores de gazetas.

## Valor de autorreferência

Apesar das intervenções tutelares em contextos muito restritivos para os escravos, as narrativas escritas por alguns deles foram decisivas para gerar mudanças paradigmáticas. Pela primeira vez, surgiram narrativas testemunhais que se concentraram em mostrar os obstáculos épicos que tiveram de superar para sobreviver em condições subumanas, suportando todo tipo de castigos físicos e psicológicos, até obterem cartas de alforria ou, pelo menos, até serem transferidos para outro local onde as condições de vida fossem um pouco mais suportáveis. O fato é que as narrativas testemunhais impregnadas de desafios épicos conseguiram remover os silêncios herméticos impostos no momento das ameaças e punições pelos proprietários das plantações. Todo esse processo foi tão importante que, juntamente com os esforços dos abolicionistas letrados, todos os tipos de contradições degradantes impostas pelo sistema escravocrata foram revelados, como se estivessem em carne e osso.

Mas esse *eu* narrativo, como já observei, surgiu amordaçado, desprovido de fluxos livres. Posteriormente, foi fagocitado por abolicionistas interessados em escrever narrativas saturadas de impostura, como se eles próprios tivessem sido escravos negros trabalhando em plantações de algodão ou tabaco, dando início a disputas acaloradas sobre a autenticidade das histórias. E, no entanto, mesmo nesses casos, as narrativas que abordavam experiências de vida na escravidão foram fundamentais para gerenciar novas rotas para libertações simbólicas que materializaram todos os tipos de subjetividades de aspectos complexos como submissão, dor, tristeza, exaustão e identidades truncadas.

---

<sup>12</sup> Ver as obras de Ivor Miller e Henry Lovejoy.

Até mesmo os ódios recalcitrantes dos escravos adquiriram novas ressonâncias, repletas de nuances afetivas e sensoriais, pois as referencialidades eram atribuídas principalmente às experiências dos próprios escravos. Entretanto, o fato de outros autores terem elaborado narrativas de forma impostora deve ser considerado em sua devida dimensão, uma vez que as narrativas produzidas pelos abolicionistas emergem sob o abrigo de contextos condescendentes quando se trata de demarcar as diferenças entre fatos e ficções autorais. O ponto, portanto, é observar que a autenticidade do *eu* narrativo era tão gregária, difusa e conflituosa que, ao longo do tempo, setores da crítica literária questionaram a classificação das *slave narratives* como estritamente autobiográficas (OLNEY, 1984, p. 46).

De qualquer forma, esses cruzamentos entre ficção e realidade também contribuíram para o fortalecimento das políticas abolicionistas, bem como para o desenvolvimento de outra sensibilidade social em relação ao racismo exacerbado que milhares de afrodescendentes sofriam diariamente.<sup>13</sup> Este trabalho está, portanto, alinhado com os estudos que Frances Foster iniciou em 1979 com a publicação de seu livro *Witnessing Slavery* sobre a importância das *slave narratives* na esfera literária norte-americana, embora desta vez o objetivo seja estabelecer interconexões entre as narrativas que se desenvolveram nos Estados Unidos e a escravidão nos territórios latino-americanos.

As primeiras histórias testemunhais sobre escravos apareceram em jornais como *The Genius of Universal Emancipation*<sup>14</sup> (1789-1839), *The Liberator* (1836) ou *The Western Luminary* (1824-183).<sup>15</sup> A grande época de narrativas sobre pessoas escravizadas nos Estados Unidos ocorreu entre 1820 e 1860. Durante essas quatro décadas, um grande número de narrativas foi produzido usando técnicas ardilosas que tendiam a prender os leitores, pois os autores se aprofundavam em descrições altamente detalhadas de eventos extremamente sérios, pontuados por sermões moralistas. Para os leitores da época, essas passagens de caráter moral eram altamente evocativas, pois os personagens não eram mais meros agentes de eventos atrozes. Posições éticas, reflexões

---

<sup>13</sup> Para um especialista em narrativas de e sobre pessoas escravizadas como James Olney (1984), é fato que as novas narrativas influenciaram o desenvolvimento da literatura afro-americana escrita durante a segunda metade do século XIX.

<sup>14</sup> Publicado em Mt. Pleasant, Ohio, em 1821, por Benjamin Lundy, foi o primeiro jornal antiescravista dos Estados Unidos.

<sup>15</sup> Os primeiros jornais abolicionistas publicados nos Estados Unidos foram: *The Genius of Universal Emancipation* (1821), *The Liberator* (1831), *Rights of Man* (Rochester, 1834), *Rochester Freeman* (1839) e *Northern Freeman* (1848). Para obter mais informações, consulte a seguinte coleção de jornais abolicionistas: “Many Roads to Freedom: Locally published abolitionist newspapers”, em <https://www.libraryweb.org/rochimag/roads/locally.htm>.

introspectivas e desdobramentos éticos gravitavam nelas, provocando ressonâncias profundas entre os leitores. Algumas passagens de vidas escravizadas eram tão convincentes que a escritora Arna Bontemps afirmou que, com o passar dos anos, o conjunto dessas narrativas passou a formar, por si só, um novo gênero, totalmente integrado às narrativas literárias dos estados (BAKER, 1995, p. 11).

Subjacente a isso estava a ideia de que uma camada muito importante da literatura norte-americana só poderia ser forjada a partir de genealogias escravizadas. O argumento básico veio da oralidade ancestral enraizada na vida daqueles que haviam sido escravizados. E, de fato, durante séculos, os escravos de diferentes regiões da África foram os arquitetos de uma rica tradição de narrativas orais transmitidas por muitas gerações. No entanto, havia chegado a hora de eles fazerem suas vozes serem ouvidas por meio da escrita, apesar do fato de ainda serem tratados como corpos extrativistas, não alheios aos conflitos entre plantadores de algodão, proprietários de escravos e oficiais contra o tráfico. No meio das acaloradas e turbulentas discussões dos abolicionistas, misturadas com todos os tipos de agitadores incendiários, os escravizados perceberam cada vez mais claramente a necessidade urgente de colocar suas experiências no papel, ou seja, de uma forma muito mais permanente. Embora tenha sido muito difícil ter acesso a uma certa cultura letrada, eles tinham o apoio de tradições orais transmitidas de geração em geração por seus ancestrais na África. Em contextos mais próximos, eles puderam se valer de uma vasta cultura de sermões dominicais de pregadores metodistas, bem como de contos sentimentais com relatos de viagens e outras narrativas seculares.

Pode-se dizer que as pessoas que vivenciaram em primeira mão as infâmias da escravidão estavam criando todo um gênero narrativo alternativo, transitando entre relatos introspectivos, apimentados com clichês picarescos e cenas derivadas de romances sentimentais ingleses dos séculos XVIII e XIX. As pessoas escravizadas que conseguiram se alfabetizar estavam gradualmente descobrindo as vantagens da escrita como um meio de se aprofundar nas descrições de suas experiências durante os anos mais traumáticos do cativeiro. Pela primeira vez, eles sentiram que a escrita lhes oferecia acesso a passados dramáticos nunca antes vistos. Além disso, a escrita gerou a possibilidade de relatar trajetórias pessoais com base em maus-tratos específicos sofridos em diferentes estágios de suas vidas e em partes específicas de seus corpos. Agora, mediante narrativas mais longas, os escravos descreviam e falavam de forma diferente sobre chicotadas, prisões, gritos, expurgos e todos os tipos de punições excessivas, muitas vezes sofridas por qualquer motivo. Uma moeda esquecida, um pote deixado cair, uma tarefa mal entregue e assim por diante. Mary Prince (2006, p. 8) conta como

uma de suas donas costumava despi-la, pendurá-la pelos pulsos e bater em sua cintura até que sua carne fosse rasgada, mesmo por uma ofensa menor. Em outro contexto, Juan Francisco Manzano (2015, p. 88) conta que, desde os quatorze anos de idade, recebia constantes bofetadas, beliscões, golpes no nariz e confinamentos por motivos que, com certeza, seriam insignificantes para qualquer pessoa livre: “Sofria, por causa da menor travessura típica de um garoto, sendo trancado em um porão de carvão”. Como pode ser visto nesses dois exemplos, as narrativas de escravos (*slave narratives*)<sup>16</sup> geraram ressonâncias diferentes com relação aos corpos dos escravos como receptáculos de punição. Ora, a violência exercida contra a corporeidade negra ressoou a partir das próprias representações simbólicas dos escravos, o que foi muito significativo (BARRETT, 1995, p. 415).

Mas, embora o objetivo principal dessas narrativas fosse expor abertamente os horrores suportados por milhares de escravos que haviam sofrido todos os tipos de abusos nas plantações, os preconceitos sociais que estabeleciam vínculos diretos entre negros e escravos permaneceram profundamente enraizados. Essas implicações baseadas em modelos mentais racializados dificultavam enormemente qualquer tentativa de desvendar as percepções estigmatizantes entre classe social e cor da pele. Assim, novas narrativas sobre a vida das pessoas escravizadas também serviram como fontes argumentativas para estimular novas formas de percepção em relação ao *outro*. Digamos que, nesse contexto de lutas raciais exacerbadas, as narrativas de escravo também serviram como porta de entrada para o conhecimento de histórias cujos protagonistas eram pessoas oprimidas e exploradas em condições de extrema precariedade.

A partir do contexto acima mencionado, as narrativas de escravos podem ser consideradas como as primeiras narrativas autobiográficas na América do Norte que conseguiram ser incorporadas a circuitos de ampla disseminação entre leitores comuns, ávidos por ouvir histórias impregnadas de um heroísmo estritamente marginal e subversivo e que articulam novas dinâmicas sociais. Obras como *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, The African* (1789); *Narrative of Moses Roper's, Adventures and Escape from American Slavery* (1837); *The Narrative of William Wells Brown* (1847); *The Narrative of Solomon Northup* (1853); Frederick Douglass, *An American Slave: Written by Himself* (1845); *Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, Written by Himself* (1847); Harriet A. Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl* (1861).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> O termo “slave narratives” foi pelo tradutor inserido nesta frase.

<sup>17</sup> A essa lista cronológica devem ser acrescentados os testemunhos de outros ex-escravos que permaneceram nas brumas do anonimato e que foram registrados durante a década

Além de servir como uma instância endógena, em termos gerais, o *eu* narrativo abriu as portas para outras formas de recuperação epistêmica ao confrontar um sistema político empenhado em negar o mundo como ele era percebido pelos autores que foram escravizados. Uma consequência foi que os medos, os sonhos, os anseios de liberdade e, em geral, as vidas em cativeiro começaram a ser projetados a partir de âmbitos e subjetividades alternativos. O ato de narrar experiências de escravidão representou outra via simbólica de libertação. Algumas histórias surgiram de forma tão inusitada que despertaram um interesse incomum, mesmo entre leitores brancos acostumados a consumir fórmulas narrativas que invariavelmente retratavam os escravizados de forma despersonalizada e, quando se referiam a eles individualmente, representavam-nos nos termos mais negativos, como se fossem apenas seres indolentes, mesquinhos e traiçoeiros, obcecados por uma revolta violenta contra seus senhores.

### **Silenciamento do eu**

As narrativas conseguiram gerar expectativas renovadas devido à maneira como o silêncio e o segredo foram tratados enquanto dispositivos de contrapoder. Se por muito tempo, durante a escravidão, foi gerada a ideia negativa de que os escravos eram perigosos e passavam seus dias tramando algum tipo de vingança contra seus senhores, agora, nas novas narrativas, esses mesmos segredos que geravam suspeitas entre os brancos eram explorados para apertar os nós narrativos e gerar uma rara expectativa emocional entre os leitores. Dessa forma, os papéis convencionais das vítimas foram invertidos. Agora, aqueles que haviam sido escravizados não eram mais meros atores passivos confinados a viver no telurismo dos barracões. Eles demonstravam seu heroísmo nos níveis mais sórdidos da resistência humana. Além disso, as narrativas começaram a ser citadas como fontes onde as pessoas comuns podiam encontrar valores para superar qualquer obstáculo. Foi dito, inclusive, que as novas narrativas poderiam ser reconhecidas como antecedentes diretos de uma cultura de autoaperfeiçoamento, cada vez mais difundida no final do século XIX. Sigilo, silêncio, autoaperfeiçoamento, resistência; quatro valores incorporados como elementos simbólicos básicos que gradualmente foram além do conteúdo narrativo, pois não se tratava apenas de relatar verbalmente as experiências do passado, mas de integrar à história norte-americana os mesmos paradigmas de legitimação escrita que, durante séculos, foram propriedade quase exclusiva dos brancos.

---

de 1930 no projeto chamado “Born in Slavery: Slave Narratives from the Federal Writers’ Project, 1936-1938”. Texas, Nova Orleans, Pensilvânia. Etc.



Houve, é claro, consequências contrárias aos interesses das elites brancas. Ao romper silêncios por meio de uma certa apropriação da escrita, os ex-escravizados também expuseram ao mundo os violentos padrões duplos de seus senhores. De repente, proprietários de escravos, senhores de escravos e até mesmo parentes próximos deixaram de aparecer como personagens romantizados, supostamente piedosos, honestos e generosos, fervorosamente dedicados a seguir os preceitos da fé religiosa. Em várias ocasiões ao longo de seu famoso livro *Vida de um escravo americano*, Frederick Douglass se refere ao fato de que seus senhores tentavam se apresentar como pessoas extremamente religiosas, apesar de suas atitudes bastante cruéis. Era do interesse dos escravos expor essa atitude hipócrita de irrupções inesperadas que, em última análise, incentivavam a imposição de formas opressivas, repletas de máscaras encobertas pelas elites coloniais. Olaudah Equiano reclama amargamente do patético cristianismo entre os oficiais brancos que pareciam piedosos na superfície, mas que ousavam estuprar meninas: “Inclusive fiquei sabendo que eles satisfizeram sua paixão brutal com mulheres que não chegavam aos dez anos de idade” (1999, p. 112).

As narrativas também serviram como suporte argumentativo para os esforços dos escravizados para tentar adquirir direitos mínimos de cidadania. Acima de tudo, eles esperavam que as narrativas promovessem legislações para abolir a escravidão em estados como Carolina do Sul, Mississippi, Flórida, Alabama, Louisiana e Texas. Em algumas narrativas, é possível observar os esforços dos escravos para se tornarem cidadãos por meio de processos de branqueamento de identidade. Olaudah Equiano (1999, p. 85) não esconde sua admiração pelos ingleses. Embora tivesse pavor deles, desejava aprender inglês e, acima de tudo, batizar-se para salvar sua alma: “Eu não os considerava mais como espíritos, mas como homens superiores a nós, e por isso sentia um forte desejo de ser como eles”.

Outra contribuição, sem dúvida relevante, foi o fato de os escravizados terem conseguido reformular seus passados pessoais e coletivos mais remotos, não a partir de modalidades cronológicas lineares, como ditam os cânones tradicionais, mas a partir de novas formas de representação impulsionadas por um presente muito mais pessoal e imediato, que dava grande ênfase às consequências traumáticas que ainda sofriam, depois de terem vivido tantos anos à mercê de castigos degradantes. Daí a reiteração, nessas narrativas, de expressões adverbiais de continuidade, como “ainda estou vendo....”, “ainda posso ouvir...”, etc. O objetivo era testemunhar os episódios de escravidão, não como registros cronológicos narrados por outros, mas como passagens introjetadas a partir de sensibilidades pessoais, como vivenciaram, por exemplo, os constantes sentimentos de inferioridade, indefensabilidade e solidão. Em outras palavras, eles precisavam encontrar

uma saída, por seus próprios meios, para tudo o que os afirmava como escravos, mas os negava como seres humanos (OLNEY, 1984, p. 48).

Mas havia dificuldades. Como mencionei no início deste ensaio, essas narrativas iniciais estavam sujeitas a um *en* que era impedido de ser totalmente autêntico por causa dos constantes empréstimos e vínculos de fundo que mantinham com tradições narrativas semelhantes às dos brancos, o que implicava uma forte presença de estruturas e formas simbólicas semelhantes aos poderes hegemônicos brancos. Os escravizados não tinham escolha a não ser narrar seus passados em coabitação com o mesmo regime colonial que fazia o possível para mantê-los à distância, submissos, distanciados, como se estivessem condenados a subalternidades permanentes, expulsos de qualquer progresso social, político e econômico.

Esses padrões de controle sistemático foram possíveis, em grande parte, porque os tons temáticos das narrativas, bem como a vontade heroica dos protagonistas, não surgiram exclusivamente por iniciativa dos ex-escravizados. O tempo todo havia promotores brancos interessados em obter ganhos políticos com a publicação de histórias com ex-escravos. Esse foi o caso, por exemplo, de *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* ou *Gustavus Vassa* (1781), *The History of Mary Prince* (1831) e *Autobiography of Juan Francisco Manzano* (1831). Discutirei cada um desses autores em detalhes a seguir. Obviamente, foi decisivo o fato de os editores serem brancos e também o fato de as histórias terem sido publicadas em meio a debates abolicionistas acalorados. Os editores brancos estavam muito interessados em causar um impacto persuasivo em um público leitor crescente em um país que estava se tornando cada vez mais letrado. Um dos obstáculos mais difíceis de superar era justamente o problema da credibilidade. Naquela época, muitos leitores não estavam dispostos a conceder legitimidade narrativa a pessoas consideradas subordinadas. Para os próprios escravizados, era muito difícil lidar com duas grandes dificuldades. Por um lado, ganhar alguma credibilidade dos leitores ávidos por narrativas heroicas, porém ainda muito relutantes em aceitar que os escravizados também pudessem ter grandes habilidades textuais. Por outro lado, havia as dificuldades históricas em obter acesso ao aprendizado e à prática da escrita, pois, como é de conhecimento geral, os escravizados eram sistematicamente impedidos de aprender a ler e escrever.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> De modo geral, era muito difícil para as pessoas escravizadas tentarem aprender a ler e escrever. Os poucos que conseguiram narrar suas experiências no cativeiro dedicaram partes significativas de suas histórias a descrições detalhadas dos perigos, medos e ameaças que pairavam sobre eles toda vez que tentavam aprender os rudimentos das primeiras letras. Para a grande maioria das pessoas escravizadas, a leitura e a escrita só podiam ser feitas de forma clandestina. Seu desejo de aprender andava de mãos dadas

Um aspecto muito importante dessas narrativas é a oralidade na escrita. Esse é um processo de implicação discursiva, e um processo bastante complexo. Por enquanto, gostaria de salientar que, devido a esse processo de troca estrutural e cognitiva de um sistema oral para um sistema escrito, é

---

com seu desejo de liberdade (WARREN, 2005, p. 511). Os senhores eram claros quanto a isso. Permitir que os escravos aprendessem a ler e, pior, a escrever, era perigoso para seus interesses. Eles temiam que isso os estimulasse a ter o desejo de adquirir novos conhecimentos sobre o mundo. Isso desencadearia impulsos incontrolláveis de liberdade. Os senhores sabiam que, ao aprender a escrever, os escravizados acabariam sendo tentados a deixar testemunhos sobre os sofrimentos, punições e torturas que haviam suportado nas plantações ou em propriedades maiores. Em grande parte, essas manobras eram possíveis porque os senhores eram protegidos por lei. Já em 1829, leis contra a alfabetização (anti-literacy laws) começaram a ser promulgadas nos estados escravagistas dos Estados Unidos. Essas leis afetaram até mesmo as pessoas livres, mas especialmente os negros. De acordo com William M. Banks (1996), havia pessoas escravizadas que conseguiram obter a liberdade depois de aprender a escrever, conseguindo escapar com cartas apócrifas de liberdade escritas por elas mesmas. Mas as leis contra a alfabetização surgiram, em grande parte, em uma tentativa de exorcizar as insurreições de escravos. Entre 1740 e 1834, o Alabama, a Geórgia, a Louisiana, o Mississippi, a Carolina do Norte, a Carolina do Sul e a Virgínia aprovaram leis antialfabetização (DUITSMAN, 1991). Na Carolina do Sul, era proibido ensinar os escravizados a ler e escrever. As punições variavam de uma multa de 100 libras a seis meses de prisão, por meio de uma emenda à Lei Negra de 1739. Outras leis importantes contra a alfabetização de negros incluíam as seguintes: na Geórgia, em 1829, foi promulgada a proibição de ensinar os negros a ler; a punição por violar essa lei era multa e prisão. No Alabama e na Virgínia, em 1832, os brancos foram proibidos de ensinar os negros a ler ou escrever; multas e açoites eram a punição para a violação dessa lei. Na Geórgia, em 1832, uma lei trabalhista proibia os negros de trabalhar em qualquer coisa que envolvesse leitura ou escrita; também proibia os negros de se alfabetizarem. No Missouri, em 1847, é proibido ensinar os escravos a ler ou escrever (WARREN, 2005).

Já nas narrativas, é possível ver as maneiras pelas quais os senhores tentaram colocar todos os tipos de obstáculos para impedir que os escravizados se alfabetizassem. Em uma passagem de sua narrativa, Frederick Douglass relata o momento em que seu senhor de Baltimore repreende sua irmã depois de descobrir que ela estava tentando ensinar o pequeno Frederick a ler. Reproduzo a passagem: “Se você der sua mão a um negro, ele pegará todo o seu braço. Um negro não precisa saber nada além de obedecer a seu dono, é para isso que ele existe. Até o melhor negro do mundo pode ser estragado se for ensinado'. Então”, disse ele, “se você ensinar esse negro (ou seja, eu) a ler, não conseguirá mantê-lo depois. Ele ficará incapacitado para sempre como escravo. Ele se tornará incontrollável de uma vez e deixará de ter qualquer valor para seu senhor. Quanto a ele mesmo, isso não lhe trará nenhum benefício, mas um grande prejuízo. Isso o deixará descontente e infeliz” (DOUGLASS, 2010, cap. VI, p. 4-5). O próprio Frederick Douglass conta como, fugindo de todos os tipos de perigos, conseguiu se encontrar com crianças brancas alfabetizadas. Ao interagir com elas, recebeu instruções vagas sobre o significado das letras e como poderia organizá-las para produzir palavras escritas.

muito provável que não poucos detalhes sobre sensações, medos, experiências, ansiedades etc. tenham sido perdidos. Era bastante comum que os editores brancos incluíssem sua própria narrativa e acréscimos contextuais para tornar as ações mais atraentes para os leitores da época. Essa facilidade de alterar eventos se deveu em grande parte à falta de filtros restritivos sobre autenticidade e direitos autorais. Digamos que a autenticidade, como um exercício narrativo, continuou a ser produzida sob a cobertura de formas livres, sob interesses econômicos e políticos. É claro que as pessoas escravizadas não estavam em uma boa posição para exigir total liberdade narrativa. Os editores, como já mencionei, estavam especialmente interessados em tentar fazer publicações persuasivas para ganhar leitores. “Agora dedicarei toda a minha atenção a esta publicação e me esforçarei para torná-la o mais interessante possível”,<sup>19</sup> escreve Benjamin Lundy na nota editorial de 30 de abril de 1830 de *The Genius of Universal Emancipation*.

## O problema da autenticidade

Quem precisava de autenticidade? Parece uma pergunta retórica muitos anos depois, mas é fato que as pessoas escravizadas precisavam obter apoio e sentimentos de humanidade. Mais do que relatar no sentido estrito, havia todos os motivos para se emocionar e se sensibilizar com os tremendos fardos, doenças e punições que haviam suportado durante grande parte de suas vidas pelo “crime” de serem de pele negra e sequestrados de suas terras africanas. Por outro lado, era muito importante que os abolicionistas manipulassem ou, pelo menos, afetassem certos fatos para torná-los críveis e ajustá-los, do ponto de vista deles, às experiências traumáticas que haviam sofrido nas plantações de algodão, tabaco, açúcar, anil ou arroz. Sob o abrigo dessas manobras saturadas de efeito narrativo, era inevitável que seus próprios preconceitos raciais se infiltrassem. Os editores brancos também estavam interessados em construir representações atenuadas dos passados traumáticos vividos pelos escravizados. Eles se engajaram no que hoje chamaríamos de negação plausível, ou seja, procuraram impedir que as pessoas escravizadas tivessem acesso a qualquer tipo de informação, a fim de negar-lhes acesso e conhecimento de liberdades externas. Dessa forma, eles garantiam um certo efeito psíquico de complacência moral entre os leitores brancos. Além disso, é importante ter em mente que, naquela época, a estratégia discursiva de apropriação de voz não era sancionada. Afinal de contas, o surgimento das novas narrativas estava ocorrendo em uma

---

<sup>19</sup> “I shall now devote my undivided attention to this publication, and endeavor to make it as interesting as possible”.

sociedade ainda acostumada a negar a voz dos negros escravizados. Como resultado, os narradores brancos tiveram que enfrentar uma controvérsia aberta contra as descobertas para alcançar a autenticidade verdadeira. Era mais lucrativo distorcer os eventos por meio de manobras ardilosas e persuasivas do que se esforçar para aderir rigorosamente a verdades que eram muito difíceis de verificar. Talvez, como Margo Glantz (1997, p. 29) aponta, quando se vive em situação de desenraizamento, não seja tão importante registrar histórias de forma cronologicamente verdadeira. O tempo e a história passam a ser concebidos como ilusões da memória.

Em contrapartida, os pontos centrais das histórias estavam ancorados na infância ou na juventude dos protagonistas escravizados. Muitas coisas eles não se lembravam com clareza suficiente ou simplesmente não achavam relevante voltar a episódios tão distantes de suas vidas. Por outro lado, a falta de registros escritos dos eventos que marcaram suas vidas quando foram escravizados ofuscava qualquer tentativa de recorrer a fontes escritas para confrontar os eventos sob outras perspectivas. Mas uma coisa que os autores abolicionistas brancos tinham em mãos era uma grande tradição retórica de discurso moralizador. Ao promover valores impregnados de ideologia religiosa, como misericórdia, piedade e redenção, os autores garantiam possíveis adeptos contra a escravidão. Em 1856, Richard Hildreth escreveu o seguinte na introdução de seu *Archy Moore, the White Slave or Memoires of a Fugitive*: “O autor pretendia acrescentar um tratamento formal, de modo que o assunto pudesse ser tratado de forma didática”<sup>20</sup> (HILDRETH, 1856, viii).

Entretanto, além dos efeitos moralizadores, os abolicionistas se aproveitaram de um argumento que atendia a seus interesses editoriais. Era mais ou menos o seguinte: se uma pessoa escravizada narrasse suas experiências de próprio punho, presumia-se que ela faria o possível para se apresentar como alguém sem vícios, moralmente irrepreensível e inclinado a manter o melhor comportamento social. Sob essa premissa, a necessidade de narrar a vida e os costumes dos escravizados de um ponto de vista externo foi prontamente reconhecida, pois se considerava que somente dessa forma seria possível obter uma perspectiva equilibrada e sensata. Isso significava que, apesar de expor abusos, ultrajes e todos os tipos de ansiedades cotidianas, a voz dos escravizados ainda estava longe de ganhar legitimidade nos grandes debates sobre a escravidão.

Mas, além do racismo evidente ainda arraigado nas primeiras décadas do século XIX, os leitores não estavam acostumados a exigir autenticidade narrativa. Esses foram os anos em que os boatos enganosos eram

---

<sup>20</sup> “The author intended to add a formal treatment, so that the subject could be handled in a didactic way”.

constantemente usados como um meio de ganhar adeptos. “Em 1836, a autenticidade ainda não era um prêmio”<sup>21</sup> (BROWDER, 2000, p. 16). Muitos leitores da época consideravam certo que uma história só poderia ser considerada verdadeira se fosse contada por um autor branco e não por um escravo sem escolaridade ou experiência de escrita. Talvez um dos casos mais representativos de todo esse descrédito popular em relação aos ex-escravos que tentavam se firmar como autores seja o de Frederick Douglass. Ele foi por muito tempo jogado no púlpito das dúvidas artísticas. Como autor de *Vida de um escravo americano. Escrita por él mismo*, foi difamado. Foi até acusado de forjar um nome falso. De acordo com Angela Davis (2010, p. 2), muitos leitores relutavam em dar crédito a Douglass como autor. Parecia simplesmente demais que um escravo negro fosse capaz de desenvolver ideias por escrito com tanta elegância, vivacidade e eloquência sem ter sido educado em escolas formais. Além disso, parecia-lhes um grande absurdo que ele pudesse realizar tal façanha apenas seis anos depois de obter sua liberdade. As dúvidas e as críticas andavam de mãos dadas. Abolicionistas fortes, como William Lloyd Garrison, insistiam que Douglass não deveria se exceder com reflexões analíticas sobre a escravidão como um sistema político e econômico. Ele insistia que Douglass deveria se limitar a relatar suas experiências pessoais dos anos em que foi escravo, ponto final.

Mas se já era difícil para os homens negros escravizados obterem alguma credibilidade, a situação era muito mais complexa e pantanosa para as mulheres que haviam sido escravizadas. Elas eram basicamente reduzidas a corpos em trabalho de parto e úteros reprodutivos.<sup>22</sup> O descrédito artístico começou a eclodir desde o primeiro momento em que foi publicado *The Bondwoman's Narrative*, o primeiro relato biográfico escrito por uma escrava negra, que assinou seu nome Hannah Crafts<sup>23</sup>. O mesmo aconteceu com a *Narrative* de Sojourner Truth (1850), *Our Nig* de Harriet Wilson (1859) e *Incidents in the life of a Slave Girl* de Harriet Jacobs (1861). Para todas elas, foi bastante complexo ganhar credibilidade como autoras. Havia fortes

---

<sup>21</sup> “In 1836 authenticity was not yet a premium”.

<sup>22</sup> Aqui é importante lembrar que, desde 1685, quando o famoso Code Noir foi redigido, um decreto de Luís XIV contendo cerca de sessenta artigos que regiam a vida e a morte dos escravos negros nas colônias francesas nas Índias Ocidentais do Oceano Índico proclamava: “Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté” (“Declaramos que os escravos são bens móveis e como tais pertencem à comunidade”) (art. 44, disponível em [http://sitecon.free.fr/Data/PDF/Le\\_Code\\_noir.pdf](http://sitecon.free.fr/Data/PDF/Le_Code_noir.pdf)).

<sup>23</sup> No entanto, em 2013, Gregg Hecimovich, um professor da Carolina do Sul, descobriu que a verdadeira identidade da autora era Hannah Bond. Estima-se que o texto original pode ter sido escrito entre 1853 e 1861.

reivindicações de gênero em suas histórias. Elas não apenas levantaram suas vozes pela liberdade como escravas, mas também lutaram para reivindicar novas posições como mulheres livres e, para muitos leitores brancos, isso era ousado demais. Isso se deveu ao fato de que o acesso à alfabetização para as mulheres, e especialmente para as mulheres escravizadas, ainda era proibitivamente caro e até mesmo perigoso. Naquela época, aprender a ler e escrever era um privilégio reservado ao domínio dos homens brancos. Portanto, o fato de existirem mulheres negras, ex-escravas capazes de escrever relatos testemunhais repletos de reflexões críticas sobre a escravidão, era muito difícil de aceitar entre os membros das elites brancas. O paradoxo era que, em seus relatos, os abolicionistas frequentemente usavam descrições cruas de todos os tipos de abusos e agressões aterrorizantes contra as mulheres. Cenas de espancamentos, gritos, humilhações e até estupros brutais garantiam efeitos intensos de impressão. Além do mais, serviam como pretexto para inserir sermões cheios de compaixão e piedade.<sup>24</sup> Devemos ter em mente que nos anos em que as histórias de Harriet Jacobs, Sojourner Truth e Hannah Crafts foram escritas, os direitos civis, mesmo entre as mulheres livres, eram muito restritos. Precisamente um dos direitos mais restritos e pisoteados era a liberdade de expressão. Era muito perigoso para as mulheres escravizadas tentarem fazer reivindicações. Pouco importava se algum senhor se excedia ou cometia abusos atrozes contra elas.<sup>25</sup> Em seu relato, Mary Prince faz alusão constante aos enormes perigos que ela e as outras mulheres escravizadas enfrentavam sempre que a patroa as castigava. Elas eram obrigadas a suportar espancamentos, gritos ou repreensões sem reclamar. Quando ela foi enviada para a Ilha Grand Turk, contraiu bolhas graves porque eram obrigados a passar muitas horas com a pele exposta ao sol e a ficar de molho o dia todo no mar. Além das terríveis queimaduras, a outra grande provação era o perigo de reclamar. Elas tinham de suportar toda a dor em silêncio. Sabiam que a menor reclamação poderia desencadear punições terríveis (PRINCE, 2006, p. 10).

---

<sup>24</sup> Em quase todos os relatos de escravos há algum tipo de descrição de formas específicas de punição apenas para mulheres. Angela Davis (2010, p. 24), em um relato de punições para mulheres, explica como alguns senhores deitavam escravas grávidas de bruços, sobre um buraco do tamanho da barriga, para proteger o feto das chicotadas nas costas.

<sup>25</sup> Um dos muitos casos ilustrativos das injustiças e desigualdades abismais entre senhores e escravizados é relatado no jornal *Baltimore American* de 17 de março de 1845. Ele contém o relato de uma carta enviada do Condado de Charles, Maryland. A carta relata como um jovem branco chamado Matthews, sobrinho do General Matthews, matou um escravo na fazenda de seu pai, atirando nele à queima-roupa simplesmente porque o servo desobedeceu a uma ordem. De acordo com a carta, o menino fugiu para a casa de seu pai “sem ser perturbado” (LLOYD GARRISON, 2010, p. 24).

Voltando aos conflitos gerados pelo uso da primeira pessoa nas narrativas de ex-escravos, gostaria de enfatizar que essa estratégia foi além do escopo estrutural e formal da narrativa. Em diferentes níveis, ela foi literalmente vista como uma intrusão simbólica, por parte de pessoas historicamente desprezadas, no grande território da escritura ocidental. Digamos que as dúvidas e os conflitos desencadeados pelo uso do *eu* narrativo estavam ligados à falta de direitos de resposta que, durante séculos, afetaram profundamente as interações entre escravos e donos (GUTIÉRREZ, 2017, p. 333). Os donos também viviam atentos, alertas o tempo todo. Eles se preocupavam com o fato de que, em algum momento, os escravizados poderiam se vingar fisicamente. Mas também tinham medo de qualquer testemunho acusatório contra eles, de modo que faziam todo o possível para impedir que seus escravos se apropriassem da arma testemunhal mais subversiva de todas: a escrita. Eles temiam que, a qualquer momento, algum escravo, mesmo depois de morto, deixasse algum testemunho escrito sobre as terríveis experiências pelas quais havia passado durante sua vida em cativeiro.

Os esforços das elites coloniais para impedir que os escravos tivessem acesso ao discurso escrito durante séculos fizeram parte de manobras estratégicas de controle, vassalagem e exercício desenfreado do poder. No fundo, persistiam negações ancestrais em relação às pessoas escravizadas através da supressão dos direitos de livre expressão, o que implicava que não lhes era permitido expressar preocupações ou objeções de maneira pública. Os senhores temiam a escrita dos escravos porque sabiam que narrar episódios de suas vidas em cativeiro fortalecia a percepção da soberania individual e construía laços de solidariedade (FOUCAULT, 2010, p. 24).

Não foram motivos isolados que atuaram contra o *eu* narratório usado nas narrativas, mas todo um sistema político e cultural que naturalizou a circulação e o enraizamento de preconceitos racistas, alguns deles muito vívidos e arraigados no imaginário supremacista dos leitores brancos. Provavelmente, um dos preconceitos mais arraigados entre os leitores brancos era a admissão pré-concebida do argumento falacioso de que os escravizados haviam herdado de seus ancestrais africanos as inadequações intelectuais necessárias para se cultivarem no mesmo nível dos brancos. Um notável rompimento dessa percepção hipócrita veio da avaliação textual dada a ela a partir de 1845, ano em que foi publicado o famoso livro de Frederick Douglass (*The Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*).

Como mencionei anteriormente, embora tenha havido tentativas marcantes de desacreditar a autenticidade do manuscrito, o sucesso foi tão grande que alterou significativamente essa visão negativa. Quinhentos



exemplares foram vendidos somente nos primeiros quatro meses e, em pouco menos de três anos, o livro foi reimpresso nove vezes, gerando aproximadamente onze mil exemplares, o que foi bastante significativo para a proporção das tiragens naqueles anos. Sem dúvida, o livro sobre a vida de escravos que teve a maior circulação e impacto editorial foi *Uncle Tom's Cabin* (1852), de Harriet Beecher Stowe. Embora escrito por uma romancista branca que escrevia como se estivesse pregando de um púlpito, o livro deu um enorme impulso à literatura contra a escravidão (MORENO, 2018, IX). Foi um grande sucesso editorial. Um ano após sua publicação, em 1853, vendeu trezentos e cinco mil exemplares nos Estados Unidos e dois milhões e meio de exemplares traduzidos do inglês em diferentes países.

## O testemunho em conflito

Embora seja verdade que as primeiras narrativas testemunhais escritas por ex-escravos enfrentaram todos os tipos de diatribes que questionavam a autenticidade dos autores, por volta de 1850 uma espécie de recepção mais positiva havia se desenvolvido em relação à autenticidade da narrativa de autores que haviam sido escravizados. A voz em primeira pessoa desses autores já era muito mais aceita e legitimada como uma fonte recorrente. Um tipo de aceitação social no nível enunciativo estava começando a fluir, sem muito alarde ou questionamento formal da autenticidade ontológica dos manuscritos. Pode-se até dizer que, para muitos setores do consumo literário, a voz do escravo começou a ser desejada como um fator de intriga e tensão narrativa. Em grande medida, esse processo de aceitação enunciativa cresceu paralelamente à popularização da literatura anti-escravista, cujos atrativos eram evidentes: poderosas tensões dramáticas, emoção crua e tratamento genuíno de temas que expunham toda sorte de infortúnios humanos e práticas políticas desprezíveis. Gradualmente, o mundo dos testemunhos gerados a partir das profundezas da dor, pelas mãos das próprias pessoas que haviam vivido em cativeiro, estava ganhando terreno.

Uma consequência indireta da popularização das *slave narratives* e de sua incorporação aos circuitos literários foi a possibilidade de os leitores assumirem posições críticas sobre o poder opressivo implícito na escravidão como um sistema institucional, que já estava em declínio. Por meio das novas narrativas, os leitores entraram em universos que há muito tempo estavam ocultos para eles. Agora descobriam que na vida dos escravizados não havia apenas relações de confronto, repressão e punição, mas também de cumplicidade e até mesmo uma certa amizade que alguns escravos desenvolviam com seus senhores, embora essas relações de empatia também gerassem tensões e conflitos. Da mesma forma, as percepções negativas sobre

o comportamento dos negros escravizados eram variadas, pois abrangiam espectros de qualidades físicas, emocionais e de comportamento no trabalho. Assim, as narrativas também ajudaram a perceber nuances oscilatórias entre poderes e forças alternadas, o que é típico das subjetividades intradieéticas nas narrativas testemunhais. A rigor, no entanto, a disseminação das narrativas por meio de grandes tiragens estava longe de garantir a eliminação das polarizações maniqueístas e conflitantes sobre a escravidão.

Muitos leitores ainda desconfiavam do realismo feroz das narrativas. Eles preferiam presumir que se tratava de composições exageradas, repletas de truques ardilosos. Muitas vezes, nas introduções, o leitor era avisado de que estava prestes a entrar em um mundo de “violência”, “punições infernais”, “assassinato” e assim por diante. Mas essa tática provocativa, usada com bastante frequência durante o barroco do século XVIII em romances de aventura picaresca, muitas vezes servia como um gancho mórbido e também dava margem a suspeitas de efeito manipulador. Entre os abolicionistas, circulava a ideia de que as lágrimas derramadas pelos leitores comovidos nunca eram em vão, pois serviam a uma causa política justa.

Pode-se argumentar, então, que a retórica moral dos narradores atraía leitores pró-abolição e, ao mesmo tempo, serviu como uma ferramenta estilística de propaganda comercial. Com isso, quero enfatizar o surgimento das narrativas como um grande gênero literário de sua época, não apenas por causa do enorme sucesso editorial alcançado em poucos anos, mas por causa da força introspectiva, capaz de se expandir, desdobrar ou contrair com mais vigor e dinamismo do que as biografias individuais narradas em terceira pessoa. Toda essa oscilação de relações complexas foi exposta a partir de outra dimensão composicional. De muitas maneiras, ao narrar cenas de suas vidas em cativeiro, os escravos estavam materializando uma das poucas vias legitimadas pelas quais ressoavam os ecos, as vozes e os pensamentos de milhares de pessoas escravizadas que haviam sido silenciados por séculos (SEKORA, 1988, p. 105). E, no entanto, para muitos leitores brancos, essas narrativas eram desconcertantes, ou melhor, indutoras de vertigem. De repente, eles se deram conta de que, a um palmo de suas vidas, havia agressores e sobreviventes de espancamentos, punições, trabalhos forçados e até mesmo assassinatos, pois, à medida que se aprofundavam nas tramas textuais, descobriam que as próprias terras que habitavam estavam totalmente ligadas às plantações e fazendas onde os horrores descritos nas narrativas aconteciam.

Mas enquanto um setor crescente de leitores brancos acolhia a livre circulação de narrativas escritas por ex-escravos e lhes concedia os benefícios da autenticidade, também havia protestos entre os senhores, capatazes e pessoas brancas pertencentes às elites sociais, que viam esses manuscritos

como geradores de propaganda política contrária a seus interesses. Para os escravos, também havia diferentes motivos em jogo. Além de ajudar a curar as feridas, os ex-escravos escreviam sob a capa imprevisível da divulgação expansiva, ou seja, também escreviam para que mais e mais pessoas ouvissem explicitamente sobre as experiências traumáticas pelas quais haviam passado ao longo dos anos. Era fundamental mostrar ao mundo tudo o que eles tiveram de fazer durante muitos anos para sobreviver aos terrores da escravidão. Apesar de saberem que essas narrativas não eram suficientes para conquistar liberdades plenas e direitos de cidadania, elas pelo menos ajudaram a abrir respiradouros que deixavam sair o fedor do opróbrio que eles e seus ancestrais haviam suportado durante séculos.<sup>26</sup> De fato, os ex-escravos incorporaram outras vozes, de modo que as denúncias se espalharam pelas narrativas como um sistema de perspectivas subalternas que adquiriram ressonância coletiva a partir do próprio cerne da narrativa. Essas outras vozes podiam aparecer explicitamente ou por meio de apelos evocativos, por exemplo, a ancestrais ou outros escravos do passado. Esse nível polifônico foi decisivo para que os leitores percebessem poderosas cargas de representatividade coletiva nas narrativas.

Ao mesmo tempo, os esforços para obter credibilidade por meio do uso do *eu* narrativo foram muito ativos. Ao lado do título, o autor inscreveu a frase “Escrito por ele mesmo” (“Written by Himself”) como uma declaração de autenticidade. Em seguida, em uma seção anterior à história, um breve texto aparecia como uma marca de veracidade. Essa parte era quase sempre assinada por um personagem abolicionista branco, que atestava não apenas ter conhecido o autor, mas também tê-lo estimado como uma pessoa honesta, trabalhadora, de boas maneiras etc. Na realidade, ele era apenas uma das muitas marcas tutelares. As portas foram abertas para a história, mas não tanto a ponto de permitir total liberdade de expressão. Pode-se dizer que a representação dos escravos em nível narrativo adquiriu direitos de voz muito restritos e sempre em termos tutelares.

No entanto, todo esse fenômeno deve ser colocado em um contexto mais amplo, ligado às tensões inerentes a um gênero em pleno desenvolvimento, impulsionando uma nova epopeia literária, pois, como já vimos, nas narrativas de escravos, as biografias individuais estão presas ao peso das demandas políticas, embora os direitos de cidadania, para muitas

---

<sup>26</sup> Mas algumas narrativas, sem dúvida, impulsionaram os debates sobre os direitos civis dos escravos mais do que outras. Um exemplo paradigmático é o livro *The History of Mary Prince, a West Indian Slave Written by Herself*. Ele foi impresso pela primeira vez em 1831, juntamente com uma petição expressa da própria Mary Prince para reivindicar seu direito à liberdade. Foi uma estratégia bem-sucedida que impulsionou a emancipação dos escravos decretada pelo Império Britânico em 1º de agosto de 1834 (LÓPEZ, 2018).

pessoas que haviam sido escravizadas, ainda estivessem distantes. No entanto, as narrativas biográficas os ajudaram a ganhar terreno nos domínios simbólicos nacionais. Não se pode ignorar o fato de que essas autobiografias são ricas em evidências testemunhais, não apenas de escravos, mas também de testemunhas brancas que viveram imersas em contextos de escravidão. Um relato biográfico escrito pelo médico da Virgínia Elwood Harvey (2007, p. 23), datado de 1846, começa assim:

Participamos da venda de terras e outras propriedades perto de Petersburg, Virgínia, e de repente presenciamos um leilão público de escravos, aos quais foi dito que não seriam vendidos. Eles estavam reunidos em frente ao quartel, à vista da multidão reunida ali. Depois que a propriedade foi vendida, a voz do leiloeiro gritou: “Tragam os negros!

Aqui encontramos, de forma notável, expressões focadas em estabelecer limites diante da realidade de um evento imediato, descrito, não a partir de uma instância externa, mas a partir de um *nós* colocado diante dos fatos, sem outra mediação que não sua própria perspectiva narrativa. Esses verbos constataivos, *participamos* e *presenciamos*, não são simples conjugações no pretérito, mas rubricas de testemunhos oculares e visuais de primeira mão. Para os narradores de autobiografias, era crucial fazer a ponte entre o mundo externo dos leitores e as experiências dos escravizados. Em última análise, era de grande importância mostrar que a escravidão não ocorria em mundos distantes e alienígenas, mas a poucos centímetros da vida cotidiana dos leitores. É assim que as novas narrativas eram transcendentais.

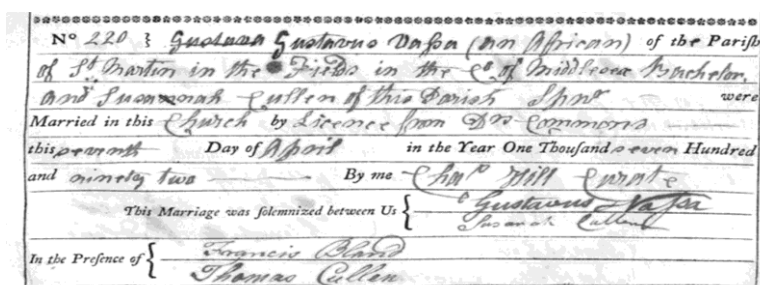
## Capítulo 1

### Olaudah Equiano. Identidades liminares

Em março de 1789, foi publicado pela primeira vez em Londres um livro que teria grande influência nas acaloradas discussões contra o comércio de escravos patrocinado pelo Império Britânico. O livro era intitulado *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself* (A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o africano. Escrito por ele mesmo). Seu autor, Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, era um ex-escravo africano que havia conseguido comprar sua liberdade depois de ter navegado como escravo, marinheiro de profissão e comerciante em várias partes do Atlântico, especialmente entre a Grã-Bretanha e as Índias Ocidentais. O livro foi impresso alguns meses antes de os primeiros revolucionários iniciarem o cerco à Bastilha em Paris. Em Londres, também ocorreram turbulências políticas. Com seu livro, Olaudah Equiano juntou-se aos esforços do movimento abolicionista, liderado por William Bilberforce, para acabar com o comércio de escravos patrocinado pelo Império Britânico.

A narrativa de Equiano foi indiscutivelmente bem-sucedida para a época. Ela foi traduzida para o alemão, russo e holandês. Passou por nove edições antes de sua morte em 1797. Ao mesmo tempo que seu livro, ocorreu um evento significativo, tanto em sua vida particular quanto em sua luta contra o trabalho escravo. Refiro-me ao casamento que ele contraiu com Susannah Cullen, uma mulher branca de posição relativamente abastada entre os membros da aristocracia londrina.

Imagem 1. Certidão de casamento entre Gustavus Vassa e Susannah Cullen, 7 de abril de 1792.<sup>27</sup>



<sup>27</sup> Disponível em: <https://www.elystandard.co.uk/news/marriage-to-a-soham-woman-is-among-slave-s-records-in-cambridgeshire-archives-1-4723704>

Equiano estava convencido de que se outros africanos como ele se casassem com mulheres brancas, haveria mais pressão sobre o Parlamento britânico para que tomasse medidas contra o comércio de escravos. Embora a primeira Lei para a Abolição do Comércio de Escravos (An Act for the Abolition of the Slave Trade) tenha sido assinada em 1807 e somente em 1833 a Lei de Abolição da Escravidão (Slavery Abolition Act) tenha sido aprovada, é fato que a história de Equiano teve efeitos políticos sobre as representações testemunhais da tirania contra milhares de pessoas escravizadas nas colônias das Índias Ocidentais. O relato de Equiano juntou-se a centenas de petições que, entre 1789 e 1792, chegaram ao Parlamento Britânico pedindo a proibição de venda de escravos nas costas africanas a traficantes de escravos que os levavam em seus navios negreiros para as Américas. No final das contas, a obra se mostrou decisiva como parte da documentação argumentativa para levar adiante uma proposta definitiva para uma lei sobre a escravidão. Em grande parte, o texto de Equiano foi legitimado por seu testemunho como súdito britânico, o que, em uma época de profundas animosidades raciais, não era uma prerrogativa pequena.

Aos olhos dos abolicionistas ingleses, o relato de Equiano incorporava argumentos decisivos. Foi um relato de testemunha ocular em primeira pessoa que demonstrou as atrocidades e o sofrimento dos escravos africanos em cada um dos principais estágios do comércio de escravos: sequestro em alguma aldeia do interior da África, transferência para a costa, embarque em um navio *negreiro*, travessia do Atlântico na chamada “passagem do meio” (*middle passage*), chegada ao continente americano, venda e confinamento para trabalhar em alguma plantação de cana-de-açúcar, algodão ou tabaco. Além disso, foi um relato escrito sem a ajuda de um mentor branco, o que seria comum em outros relatos de ex-escravos que testemunharam memórias da América do Norte.

Em resumo, a *Narrativa* de Equiano procurou abordar diretamente a suspensão do comércio de escravos da África, e não tanto a escravidão como instituição. Perto do final do relato, quando retorna da expedição à Costa do Mosquito, ele até tenta mostrar as grandes desvantagens do comércio de escravos africanos para a própria Coroa Britânica. Ele escreve uma carta à rainha informando-a de que, sem dúvida, seria muito mais lucrativo e vantajoso para os ingleses permitir que os nativos permanecessem em suas terras. Dessa forma, observa Equiano, eles poderiam prosperar lá, melhorar sua renda, consumir produtos europeus e, ao mesmo tempo, oferecer mão de obra barata, especialmente para a indústria têxtil, devido às enormes quantidades de algodão que poderiam ser cultivadas nas terras africanas.

Com isso, pretendo mostrar que a *Narrativa* pode ser lida como um documento que revela redutos intrincados pelos quais Equiano desenvolveu

grandes habilidades para acomodar múltiplas identidades sem se desvincular de suas raízes ancestrais. Em princípio, ele manteve dois grandes territórios em constante luta. Por um lado, sua africanidade e, por outro, sua anglicização britânica. O primeiro aparece no horizonte narrativo como a origem perdida, para a qual Equiano nunca poderá retornar, e o segundo como uma espécie de idealização aspiracional da brancura, da civilização, do cristianismo etc. Muitos fatores intervieram para garantir que essas identidades nunca fossem totalmente estáticas (talvez nenhuma identidade seja totalmente estática). O fato é que sua posição como abolicionista, como comerciante oportunista e como cristão redimido foi fundamental<sup>28</sup> (BOZEMAN, 2003, p. 61). Cada uma dessas categorias é muito complexa na vida de Equiano. Sem dúvida, essas não são todas as identidades em disputa que definem sua multiplicidade liminar e talvez, com as informações existentes, não seja possível esgotá-las, mas, por ora, destaco esses três grandes territórios. Ele conviveu com eles de dentro para fora, não apenas para sobreviver, mas também para alcançar alguns de seus objetivos mais notáveis, como obter a liberdade, aprender a ler e escrever no idioma britânico, estabelecer-se em Londres, viajar pelo mundo, acumular seu próprio capital econômico e obter a aceitação total da comunidade metodista.

Deve-se observar que, no caso de Equiano, o liminar é muito complexo, pois, de acordo com Homi Bhabha (1994), sua realidade vagueia “entre” e “de dentro”, no sentido de que as múltiplas posições culturais têm a ver com interstícios nunca totalmente determinados entre o passado e o presente, bem como entre o público e o privado, sempre como entidades incorporadas nas esferas da vida cotidiana. Isso significa que Equiano permaneceu por muito tempo em múltiplos territórios de identidade mutável, especialmente porque sua vida também é a de um viajante em movimento perpétuo, como um atravessado, nos termos de Gloria Anzaldúa (1987), referindo-se a pessoas que vivem dilaceradas, sitiadas por normalidades impossíveis, pois preferem transgredir as fronteiras simbólicas.

Burghardt Du Bois (1990, p. 8-9), sociólogo e defensor dos direitos dos afrodescendentes nos Estados Unidos, referindo-se à dualidade afro-britânica de Equiano, percebe, em vez de uma coexistência integrada, lutas constantemente disputadas, “duas almas, dois pensamentos, dois esforços não reconciliados; dois ideais em guerra em um corpo escuro”<sup>29</sup>. De fato, outro aspecto determinante nos múltiplos trânsitos da identidade liminar de

---

<sup>28</sup> Essa é uma parte muito importante do vasto continente liminar de Equiano. Entretanto, por razões de espaço, limitar-me-ei a abordá-la tangencialmente neste ensaio.

<sup>29</sup> “two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body”.

Equiano tem a ver com suas origens raciais, incluindo a decisão de ser chamado Gustavus Vassa, por vontade de um capitão, e não Jacob, como ele desejava. Neste ensaio, não pretendo abordar cada um desses procedimentos de subjetividade da identidade em particular; limito-me a alguns que, a partir do próprio texto de Equiano, nos permitem perceber seus trânsitos como zonas porosas em conflito perpétuo.

## **Dignificação e utopia africana**

Olaudah Equiano nasceu em 1745. Embora ainda haja dúvidas quanto ao local exato de seu nascimento, os estudiosos de sua vida concordam que ele deve ter nascido em alguma aldeia de origem Ibo,<sup>30</sup> “em uma das mais remotas e férteis, entre os nativos de Eboe, no fértil vale de Essaka” (EQUIANO, 1999, p. 38). De fato, o primeiro capítulo de seu relato é dedicado à descrição dos costumes e modos de vida em sua aldeia natal. Juntamente com sua irmã, ele foi sequestrado por traficantes africanos desconhecidos. Olaudah só se lembra de que foi levado por dois homens e uma mulher (Ibid., p. 54). A partir daí, um momento de grande importância liminar em sua vida, a história abre as comportas para a mobilização do desenraizamento. Fome, cansaço, desolação, mas também momentos de consolo, exaltação, até mesmo euforia, diante das novas condições impostas a ele. De qualquer forma, o sequestro de Equiano em uma idade tão jovem abalou seu caráter. Abriu as portas para o abismo insondável da estranheza, da incerteza e da nostalgia da origem primordial.

Por um período de tempo não especificado, ele teve de viver em diferentes vilas, a serviço de diferentes senhores. Essas passagens, ainda no início da história, fornecem informações valiosas sobre o complexo entrelaçamento da mercadoria escrava nos vales africanos (MONTOLÍO, 1999, p. 10). Aqui se abre uma brecha. Equiano descreve, de forma ambivalente, os sentimentos contraditórios que o invadiram durante aqueles anos de infância em cativeiro. Ao ser separado de sua irmã e de seus pais, ele entrou em um turbilhão de angústia, estimulado pela incerteza de ter de viver entre estranhos. No entanto, ele não se lembra de ter sido abusado fisicamente (espancado, chicoteado, amarrado), como aconteceu anos depois, quando foi levado para a costa da Guiné para ser embarcado em um navio negreiro com destino a Barbados. Cito a descrição do próprio Equiano sobre

---

<sup>30</sup> Celia Montolío, na introdução de *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano. Escrita por él mismo* (1999), que utilizei, argumenta que o escritor nigeriano Chinua Achebe, ao contrário da opinião generalizada, sustenta que Equiano nasceu entre os Isieke.



os primeiros momentos em que ele chega a uma nova região após ter sido sequestrado em sua aldeia natal:

Finalmente, depois de muitos dias de viagem, durante os quais mudei de senhor com frequência, caí nas mãos de um chefe de uma região muito agradável. Esse homem tinha duas esposas e alguns filhos, e todos eles me trataram muito bem e fizeram o possível para me confortar (EQUIANO, 1999, p. 55).

A partir dessa citação, estou interessado em destacar o estabelecimento de uma certa perspectiva moralizante. Deve-se ter em mente que o relato de Equiano está inserido em um contexto de debates acalorados sobre a escravidão, a favor e contra os interesses britânicos. Para argumentar contra o comércio europeu de escravos, era crucial que Equiano usasse contrastes impressionantes, com o objetivo de sensibilizar os leitores, a fim de ganhar adeptos contra o comércio ilícito de escravos. Portanto, as condições favoráveis, ou melhor, nunca tão deploráveis, descritas sobre os anos de cativeiro na África devem ser vistas como um movimento estratégico do discurso persuasivo. Douglas Anderson (2004, p. 441) observa a importância da noção de *interesting narrative* (narrativa interessante) anunciada no título do livro e que gravita ao longo da narrativa de Equiano. Do seu ponto de vista, o *interessante* para Equiano implica uma certa fusão entre elementos de persuasão piedosa e registros pessoais de memória histórica. Mas também, o *interessante* para Equiano está ligado a um processo de dignificação da cultura africana, muitas vezes representada pelos europeus como a terra original da inferioridade selvagem. Geraldine Murphy (1994) observa que não é apenas o relato de Equiano que contém elementos de dignificação africana, incluindo práticas de escravidão intraterritoriais; vários tratados antiescravistas contêm argumentos nessa mesma linha de dignificação africana e afinidade com as culturas europeias.

Vale a pena observar que os procedimentos discursivos de dignificação também envolviam visões míticas da *africanidade* como um argumento de identidade compensatório. Os abolicionistas usaram visões utópicas da África para dismantelar o velho argumento de que, no fim das contas, os europeus “resgataram” muitos africanos das imoralidades da vida selvagem que levavam em suas aldeias natais. No entanto, esse tipo de clichê mítico se manteve por séculos como fonte de inspiração narrativa. Lembremos de *El reino de este mundo*, o segundo romance de Alejo Carpentier, publicado em 1949. Nele, o grande escritor cubano revela outro aspecto profundamente humano da utopia africana. Depois de muitos anos vivendo do outro lado do mar e de terem sido sequestrados quando crianças, muitos escravizados contavam uns aos outros histórias orais nas quais a África aparecia como um

território gigantesco de maravilhas há muito desejadas. E, embora suas memórias fossem difusas, eles mantiveram vivas suas identidades culturais por meio de narrativas em que a África prevalecia como uma espécie de Arcádia paradisíaca. Esse é o caso do primeiro capítulo do romance, intitulado “Las cabezas de cera”. Enquanto seu mestre, Lenormand de Mezy, está tendo o cabelo raspado em uma barbearia, Ti Noel vai dar uma olhada em uma livraria ao lado. Depois de olhar para uma gravura de cobre que representa “um homem negro cercado de penas e sentado em um trono adornado com figuras de macacos e lagartos” (CARPENTIER, 2004, p. 20-21), o livreiro o lembra de que essa gravura faz alusão a um rei de seu país. Em seguida, em sucessivas explosões, Ti Noel evoca histórias orais de seu admirado Mackandal no engenho de cana, em que as maravilhas africanas aparecem na forma de batalhas, migrações de povos, divindades vodu e, sobretudo, reis portentosos, valentes e guerreiros, contrastando com os reis europeus, que aparecem degradados nas histórias de Mackandal, como seres fracos, famintos, infantilmente protegidos por seus “golfinhos”. Toda a bravura dos reis e guerreiros africanos condensada nas histórias de Mackandal está localizada no *Grande Além*, ou seja, em territórios míticos<sup>31</sup>.

[...] havia príncipes duros como a bigorna, e príncipes que eram o leopardo, e príncipes que conheciam a linguagem das árvores, e

---

<sup>31</sup> François Mackandal (c. 1730 – 20 de janeiro de 1758), também conhecido como Makandal ou Macandal, foi um escravo cimarron haitiano e líder espiritual na colônia francesa de Saint-Domingue (atual Haiti). Ele é lembrado tanto como sacerdote vodu (houngan) ou, segundo outros historiadores, como bokor. Embora seu local exato de nascimento seja desconhecido, acredita-se que ele possa ter vindo da região do Magrebe (cordilheira do Atlas) ou da África Ocidental, nos territórios atuais do Senegal, Mali, Guiné ou Camarões. Mackandal juntou-se aos cimarrones (escravos fugitivos) e foi acusado pelas autoridades coloniais francesas de organizar envenenamentos e rebeliões contra os proprietários de escravos. Em 1758, ele foi executado publicamente, queimado vivo, tornando-se um símbolo de resistência. O escândalo de seu caso é considerado um precedente da Revolução Haitiana. Sua fama como praticante de “magia negra” veio de seus rituais inspirados nas tradições do Congo e de sua reputação como envenenador, embora pesquisas recentes tenham questionado se ele realmente usava venenos. Hoje, Mackandal está imortalizado como uma figura-chave da luta pela liberdade no Haiti, sendo até mesmo representado na moeda nacional haitiana.

([https://en.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois\\_Mackandal](https://en.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Mackandal).)

Para saber mais sobre Mackandal e o contexto da revolução do Haiti, recomendamos o livro *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution*, de Carolyn E. Fick (1990). Também recomendamos consultar el artículo “Mackandal, el mito: La reconstrucción de la historia en *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier“ de Saúl Hurtado Heras. Disponible en:

[file:///C:/Users/ger32/Downloads/Dialnet-MackandalElMito-6147948%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ger32/Downloads/Dialnet-MackandalElMito-6147948%20(1).pdf)

príncipes que dominavam os quatro pontos cardeais, senhores da nuvem, da semente, do bronze, do fogo (CARPENTIER, 2004, p. 21).

Por isso, não seria estranho se as lembranças do mundo africano que Equiano vivenciou na infância, salpicadas com toques paradisíacos, fossem configuradas por meio de um procedimento narrativo de contraste simbólico, bastante útil para enfatizar os terríveis maus-tratos físicos sofridos pelos escravos nas colônias britânicas. Uma cena significativa de contraste simbólico aparece no Capítulo II, quando Equiano descreve os momentos de “angústia e horror” (EQUIANO, 1999, p. 57) que viveu após matar acidentalmente uma galinha. Ele conta como passou o dia inteiro escondido em alguns arbustos próximos. De lá, entrou sorrateiramente na cozinha de seu senhor, que, ao descobri-lo, decidiu apenas repreendê-lo levemente. Ele também “deu ordens para que tomasse conta de mim e não fosse maltratado” (Ibid., p. 57).<sup>32</sup> Em outro momento, depois de descrever brevemente seu reencontro com a irmã, Equiano afirma

[...] devo reconhecer, para o crédito daqueles negros destruidores dos direitos humanos, que nunca fui submetido a maus-tratos, nem os vi infligidos a seus escravos, exceto que eles os amarravam quando necessário para evitar que fugissem (Ibid., p. 58).

Essas atitudes mais benevolentes, nas mãos dos senhores africanos, contrastam com os medos que ele experimentou mais tarde, quando teve de lidar com os europeus: “Nunca senti metade do medo que me acometeu na primeira vez que vi os europeus” (Ibid., p. 86). Um medo que o acometeu por muitos anos, mesmo quando teve a sorte de ser comprado por marinheiros que não o violentaram fisicamente. Essa atitude pode ser vista na descrição de seu primeiro encontro com Robert King na ilha de Montserrat: “Com passos trêmulos e o coração batendo forte, fui até o capitão Pascal e encontrei com ele um certo Robert King” (Ibid., p. 106). Naquela época, Equiano ainda não sabia que o Sr. King era um homem de boas maneiras, relutante em bater em escravos por qualquer motivo.<sup>33</sup> E, no entanto, é notável observar como,

---

<sup>32</sup> A cena contrasta marcadamente com outras experiências relatadas por ex-escravos confinados nas colônias americanas, descrevendo como, para qualquer erro ou acidente não intencional, os senhores brancos recorriam a punições severas, como chicotadas, espancamentos ou confinamento degradante. Recordemos os exemplos mencionados por Mary Prince.

<sup>33</sup> Também é interessante o fato de que Robert King fosse um quaker, já que entre os membros dessa comunidade estava se formando um clima contra o que eles consideravam ser o comércio anticristão de escravos. Embora, de fato, como Célia

à medida que a história avança, essas primeiras impressões de medo aterrorizante são deixadas para trás para dar lugar a um processo gradual de assimilação utópica dos valores adotados pelos ingleses. De fato, ele chega a um ponto em que se concebe como um cavalheiro inglês (GALLEGO, 2011). Não há nada de estranho nesse fenômeno de ódio e admiração pela cultura dos colonizadores. Equiano se move ideologicamente em direção a um processo colonial de identidade positiva, ainda que seletiva de certos valores que lhe parecem dignos de serem assumidos, com base no que observa até mesmo entre seus próprios captores.

Talvez esse vínculo afetivo que oscilava entre o desprezo e a admiração pelos ingleses fosse parte do custo afetivo-ideológico que ele teve de pagar, ou melhor, negociar, para ter acesso ao sistema inglês com seus benefícios econômicos lucrativos e também ao mundo editorial. O mérito de se apropriar da escrita, um território praticamente monopolizado por homens brancos, merece destaque especial na época para um ex-escravo. E mais ainda se levarmos em conta que Olaudah Equiano assume a tarefa de narrar os acontecimentos a partir de um *eu* desprovido da interferência direta de um protetor branco. Precisamente, o acesso à escrita deve ser considerado como um dos grandes trânsitos liminares na vida de Equiano. Lembremos que, no final do século XVIII, essas três áreas principais - independência econômica, escrita e acesso à publicação - ainda eram basicamente exclusivas dos brancos. E, no entanto, a transição de identidade em Equiano é ainda mais abrangente, contendo características de visões híbridas e transculturais (MURPHY, 1994).<sup>34</sup> Em sua *Narrativa*, diferentes personalidades convergem em tensão com o mundo ao seu redor: o ex-escravo autor de memórias pessoais, o cronista social, o viajante casual, o explorador comerciante e o escravo convertido.

Esse último aspecto é particularmente importante. Gradualmente, sua visão de mundo está imbuída do cristianismo. Suas fontes retóricas constantemente recorrem a citações bíblicas. No entanto, ele via como um de seus grandes deveres mostrar que os ingleses, ao assumirem e incentivarem esse tratamento cruel aos escravos africanos, não estavam de fato se comportando como verdadeiros cristãos. Em particular, ele viu contradições escandalosas no comportamento dos ingleses com relação à família e à castidade, duas áreas fundamentais do mundo cristão. Por um lado, ele achava intolerável que os cristãos ingleses proclamassem a importância das famílias

---

Montolio (1999) observa, essa comunidade comercialmente dinâmica na época se beneficiava do trabalho escravo.

<sup>34</sup> Em termos gerais, uma gama bastante ampla de analistas concorda que as narrativas de ex-escravos contêm elementos híbridos e transculturais como estratégias de base para se opor à cultura dominante.

como os núcleos básicos da unidade cristã, enquanto eles mesmos destruíam as famílias africanas, separando traiçoeiramente milhares de mulheres, crianças e homens de suas famílias. Por outro lado, ele também achava aberrante a contradição de proclamar a castidade sexual como um valor de pureza cristã, ao mesmo tempo em que permitia que capitães, maiores e até mesmo simples oficiais cometessem estupros infames contra mulheres africanas: “Fiquei sabendo que nossos oficiais cometiam esses atos da maneira mais vergonhosa” (EQUIANO, 1999, p. 112).

Na mesma passagem, ele denuncia os abusos impunemente cometidos contra mulheres, algumas delas meninas de apenas dez anos de idade. Equiano considerava que toda essa moralidade degradada não poderia ser o orgulho de um povo cristão. Ele, então, procurou integrar sua luta abolicionista ao renascimento de um novo cristianismo impulsionado a partir das entranhas do Império Britânico. Basicamente, ele queria mostrar que o verdadeiro cristianismo não deveria se basear em tons de pele, mas nos ditames de Deus, conforme estabelecido na Bíblia. Nesse sentido, também, o discurso narrativo de Equiano é múltiplo. Ele acrescenta vozes de abolicionistas brancos ao seu próprio discurso, mas também traz vozes bíblicas intertextuais, vozes de seu passado africano e, de maneira igualmente complexa, integra vozes de sua própria comunidade de escravos africanos. Esse é, em minha opinião, um aspecto de grande relevância na *Narrativa*, pois ele usa essas integrações discursivas para questionar incisivamente a ordem político-econômica predominante e, de maneira muito especial, a ordem simbólica.<sup>35</sup>

Pouco a pouco, vários momentos importantes de transição liminar ocorrem na *Narrativa*. Equiano deixa de ser uma mercadoria explorável e passa a ser um comerciante. Perto do final da narrativa, ficamos sabendo que ele assume o papel de capataz dos escravizados na Costa do Mosquito. De analfabeto, ele se torna autor de memórias pessoais. Ele adota o calvinismo como princípio orientador de sua moralidade cristã. De escravo, ele se torna um homem livre. Até mesmo, como Geraldine Murphy (1994) aponta, de um viajante sequestrado para um viajante documentarista. Ele tinha a vantagem, se é que se pode dizer nesses termos, de nunca ter sido um escravo de plantação. A maior parte de sua vida como escravo foi passada a bordo de navios. Isso significa que, em várias viagens, ele teve a oportunidade de aprender ofícios e entrar em contato com diferentes marinheiros e capitães. Assim, ele adquiriu muito conhecimento que era impossível para os escravos comuns que viviam nas plantações. Além disso, devido à própria dinâmica do

---

<sup>35</sup> Para isso, ele foi capaz de explorar, de diferentes maneiras, a estratégia discursiva de argumentar expondo contradições.

trabalho nos navios, não havia fronteiras ou hierarquias tão herméticas quanto em terra. Tornar-se tão indispensável nas tarefas marítimas proporcionou a ele uma margem maior de liberdade.

Cada um desses trânsitos merece um tratamento cuidadoso. Limito-me a mencioná-los como uma amostra de múltiplas divisões de consciência que se confrontam na personalidade de um único homem. Provavelmente, a causa de tantos lapsos veio das múltiplas discriminações que ele sofreu ao longo de sua vida.

## **Bom tratamento**

Ao mostrar diferenças tão gritantes entre o comércio de escravos na África e o feroz sistema transatlântico de exploração realizado pelos europeus, Equiano se posiciona como um crítico feroz do sistema escravista europeu, sustentado por ideologias racistas. Pode-se argumentar, é claro, que argumentos comparativos também são mobilizados na história, na forma de grandes diagramas representativos, a fim de fazer com que os leitores se identifiquem com sua causa abolicionista. Entretanto, dado o contexto racialista da época, não estamos realmente falando de um simples processo retórico de comparação, mas de uma postura de bravura sem precedentes.

Seria preciso pesar o que estava envolvido em escrever, do próprio coração da cultura hegemônica colonial, um livro de memórias que tenta romper aquele grande mito racial do qual praticamente tudo sobre o mundo dos *negros* africanos supostamente simbolizava as piores aberrações da raça humana. Porque, além disso, com grande coragem, Equiano denuncia o fato de que as atrocidades do comércio europeu não começaram precisamente a partir do momento em que capturaram jovens aldeões nas costas da Guiné, do Benin, de Serra Leoa ou da Ilha de Gorée. Os tentáculos armados do comércio europeu de escravos se estenderam para o interior, com muitos capitães de navios negreiros fomentando divisões e batalhas cruéis entre as populações locais para obter mercadorias a preços baixos. No entanto, as denúncias de Equiano não se limitam às crueldades envolvidas nos maus-tratos físicos amplamente documentados; ele também formula argumentos de diferentes campos discursivos que hoje poderiam ser estudados a partir da filosofia, da moral religiosa, da política abolicionista, da sociologia do preconceito etc. Cito um exemplo:

É de se esperar que esses exemplos e muitos outros que poderiam ser aduzidos, ao mesmo tempo em que mostram como a compleição de um mesmo povo varia de acordo com o clima, possam também tender a eliminar o preconceito que alguns nutrem contra os nativos da África em virtude de sua cor. Certamente as mentes dos espanhóis não

mudaram junto com sua compleição! Não há causas suficientes para culpar a aparente inferioridade de um africano sem ter que limitar a bondade de Deus? (EQUIANO, 1999, p. 51).

Mas, assim como Equiano denuncia as atrocidades resultantes dos maus-tratos, ele dedica grande atenção em sua *Narrativa* às vantagens do *bom tratamento* que alguns senhores ingleses dispensavam a seus escravos. Poucos perceberam que isso servia até mesmo a seus próprios interesses. Esses escravos afortunados, adverte Equiano, tinham melhor aparência, melhor desempenho em suas tarefas e, ao tratá-los com mais humanidade, não era necessário promover novas remessas de substituição. Além disso, o bom tratamento facilitava o desenvolvimento de habilidades especializadas. Ele próprio se tornou um trabalhador de cuidados, desempenhando uma grande variedade de funções, desde fabricante de cordas até supervisor de armazenamento em vários navios. Além disso, ele tinha de ser atencioso com seu senhor em “todas as tarefas que me confiava [...] Tudo isso me tornou muito útil para meu senhor, economizando-lhe, como ele mesmo reconheceu, mais de cem libras por ano” (Ibid., p. 111).

Mais uma vez o homem escravizado fala, mas, acima de tudo, o abolicionista. Equiano se percebia como um escravo valioso. Ao mostrar, a partir de sua própria experiência, a rentabilidade de tratar um escravo com bondade, Equiano está mais alinhado com as posições adotadas pelos abolicionistas sobre a importância de humanizar o tratamento dos escravos para os interesses econômicos do próprio Império. Ele até se refere ao caso, já bastante generoso, de “um cavalheiro” que chegou a conceder até duas horas de descanso ao meio-dia, além de outras dispensas às mulheres antes e depois do parto (Ibid., p. 113). Ele se apresenta como um exemplo vivo dos benefícios obtidos com um tratamento mais gentil para com os escravizados: “Eu mesmo, como veremos mais tarde, administrei algumas terras onde, com essas atenções, os negros eram excepcionalmente alegres e saudáveis, e faziam mais da metade do trabalho que normalmente faziam com o tratamento usual” (Ibid., p. 113). Ele se refere à experiência na Costa do Mosquito, sob os auspícios do Dr. Richard Irving.

Mas o próprio Equiano reconhece que, em solo americano, tais atitudes eram excepcionais. Ele descreve como, em muitas ocasiões, outros senhores eram violentos ao agredir fisicamente os escravizados: “Eu os vi muitas vezes serem espancados por seus senhores por exigirem seu pagamento e serem chicoteados se não entregassem seu dinheiro diário ou semanal no prazo” (Ibid., p. 109). Ele destaca outras diferenças. Na África, por outro lado, a escravidão era usada como um energizador social com benefícios econômicos. Equiano insiste que, na África, os escravos não precisavam sofrer humilhações tão terríveis, talvez porque não fossem vistos como seres

inferiores que, sob a proteção de preconceitos ancestrais, poderiam ser quebrados. Em vez disso, ele descreve como os feitores e outros brancos “atacavam violentamente a castidade das escravas” (Ibid., p. 112).

Optei por mencionar um exemplo de queixa sobre a violência sexual dos ingleses porque essas queixas servem para Equiano denunciar as condições de impunidade que protegiam os marinheiros brancos, que podiam cometer atos extremamente graves sem receber punição exemplar por suas ações. Em contraste, os homens de origem africana viviam permanentemente sob o risco de punição atroz por qualquer conduta considerada inadequada pelos brancos. Equiano descreve o caso de um homem negro que foi punido “da maneira mais terrível, tendo suas orelhas cortadas em pedaços porque ele havia tido um relacionamento com uma mulher branca que era uma prostituta comum” (Ibid., p. 112). O exemplo é ilustrativo. O abjeto poderia ser valorizado no sentido oposto do ponto de vista racial. Para os brancos, não há motivo para abjeção quando eles roubam uma garota africana de “sua virtude”, diz Equiano. Por outro lado, esses mesmos brancos consideram abjeto “para um homem negro satisfazer o que é apenas uma paixão da natureza quando a tentação é dada por alguém de uma cor diferente, mesmo que seja a mulher mais depravada de sua espécie” (Ibid., p. 112).

Enfatizo aqui a vontade de Equiano, como um viajante desterrado empenhado em denunciar os privilégios de raça, gênero e classe. Ao mesmo tempo, ele age como um observador externo, um pouco à parte dos muitos outros escravos com quem entra em contato. Vemos em seu comportamento intelectual um processo complexo de interseção entre sua condição de escravo e o documentarista que registra eventos catastróficos em prol de sua própria conversão espiritual, bem como os impulsos que ele considerava necessários e em prol do movimento abolicionista na Grã-Bretanha.<sup>36</sup> Nesse sentido, o relato de Equiano faz parte de uma tradição narrativa híbrida e transcultural de relatos seculares de viajantes do século XIX.

Poderíamos dizer também que Equiano é um narrador de fronteira, pois o olhar do outro ziguezagueia entre identidades africanas e europeias concorrentes, entre o narrador que detesta as atrocidades colonialistas e a pessoa que deseja se identificar com os valores *do outro* adotando sua língua e, acima de tudo, branqueando suas aspirações de cidadania. Equiano lança duras críticas contra o comércio imperial de escravos usando meios de conhecimento interculturais. De fato, na *Narrativa*, diferentes pontos de vista convergem, nunca totalmente separados, mas justapostos: o do jovem

---

<sup>36</sup> Muito já foi escrito sobre a gravitação do elemento espiritual biográfico na *Narrativa* de Equiano como um tópico pessoal, mas também como um componente básico da escrita secular de viagens durante o século XIX (MURPHY, 1994).



africano nostálgico de sua terra natal, o da mercadoria escrava, o do viajante comerciante, o do descobridor e o do convertido espiritual no caminho da redenção. Até mesmo, no final da história, aparece o olhar do Equiano escravista na Ilha Mosquito. Tudo isso surge por meio de estímulos cognitivos e afetivos: diálogos, reflexões internas, observações do mundo interior dos marinheiros com suas infinitas ferramentas, a solidão do mar, seu primeiro encontro com a neve, livros e o processo mágico da leitura, os enigmas da escrita, a língua inglesa como um território funcional de acesso a novos conhecimentos.<sup>37</sup>

Durante esse longo processo de integração disruptiva, a temporalidade da história assume uma relevância especial, também se desdobrando em diferentes períodos que Equiano usa para marcar mudanças de perspectiva. Em muitas ocasiões, aparece um *antes* que evoca “tempos melhores” ou períodos de liberdade, contrastando com um *agora*, a partir do qual são narradas as dificuldades de uma pessoa escravizada em plena exploração: “pois todos os dias eu era exposto a novas dificuldades e abusos depois de ter conhecido tempos melhores e, por assim dizer, ter vivido em um estado de liberdade e abundância” (Ibid., p. 126). Essas distinções temporais se desdobram em outra observação liminar de caráter macroterritorial. Refiro-me às distinções polarizadas que ele faz entre a Grã-Bretanha e as Índias Britânicas.

No Capítulo VI, Equiano afirma que praticamente todos os territórios que ele havia conhecido até então lhe pareciam uma espécie de paraíso em comparação com as Índias Ocidentais, onde ele atesta todos os tipos de abuso físico e maus-tratos amplamente documentados. Essa observação está de acordo com a linha de argumentação dos abolicionistas. Entretanto, parece-me que ela também está de acordo com seu próprio processo de transformação. Ele se identifica cada vez mais com certos valores ingleses de progresso, mas, ao mesmo tempo, está acumulando motivos para repudiar outros valores que lhe parecem profundamente distantes do que ele considera ser a verdadeira moralidade cristã.

## Anglicização e direitos de fala

É provável que a anglicização de Equiano também tenha sido uma salvação de longo prazo para ele. Ao contrário da crença comum, as

---

<sup>37</sup> Embora Equiano não detalhe em profundidade como foi seu processo de alfabetização, acho importante observar que, nas narrativas de ex-escravos africanos, esse é um tema comum importante. De diferentes maneiras, os narradores que foram ex-escravos presumiram que aprender a ler e escrever eram passos fundamentais para a liberdade.

identidades dos escravizados não eram necessariamente estáticas, nem fixadas pela cor da pele. Hierarquias fixas foram estabelecidas em função dos colonizadores brancos, que projetavam seus medos, seus impulsos e até mesmo seus desejos. No entanto, as pessoas escravizadas também se organizaram a partir de outras constatações objetiváveis. Assim, falar inglês, ler, aprender e se especializar em ofícios marítimos, possuir dinheiro etc. acabaram garantindo aos escravos certa proteção contra os maus-tratos comuns que recebiam.

Da mesma forma, as mudanças de identidade foram produzidas por fatores intersubjetivos, como afabilidade, honra, empatia e até mesmo a amizade que alguns escravos conseguiram estabelecer com seus senhores. Sem dúvida, cada uma das transições que mencionei gerou tensões e conflitos. De qualquer forma, a questão é que as identidades dos escravizados não eram tão estáticas como se costuma acreditar, mas estavam sujeitas a mudanças aleatórias no complexo tecido social formado por pessoas escravizadas de territórios muito diferentes, com idiomas, costumes e crenças religiosas diferentes.

Aqui é importante ressaltar que os próprios escravizados buscavam métodos, formas, desvios, mesmo que fossem práticas mínimas de mudança de identidade, como formas de autoproteção. Nesse sentido, considero muito esclarecedoras as observações de Maribel Arrelucea (2016) sobre as identidades móveis dos escravizados no Peru. A historiadora mostra vários casos de escravos que recorreram a mudanças de identidade como estratégias de defesa para evitar serem punidos ou enviados para a prisão.<sup>38</sup> E, embora os casos mencionados por Arrelucea se refiram ao contexto peruano, suas observações nos permitem entender como, de fato, os escravos recorreram a procedimentos intersubjetivos que, a longo prazo, serviram como contrapeso à dominação colonial (ARRELUCEA, 2016, p. 98).

---

<sup>38</sup> Para mostrar mais claramente a importância dos “saltos” de identidade como estratégias de defesa entre os escravos, cito a própria autora: “O primeiro caso é de 1793. Um certo Juan Manuel Cartavio alegou ser um *cuarterón*\* livre quando foi preso por suspeita de roubo; no entanto, quando o tribunal decidiu mandá-lo para uma padaria enquanto outras investigações eram feitas, Juan Manuel rapidamente mudou sua identidade, dizendo que era, na verdade, um indígena de Piura, uma área do norte do Peru. O promotor não acreditou nele: “ele alegou ser índio, embora não se pareça com um e seja mais um ‘*cuarterón*’ do que qualquer outra coisa”. Não sabemos a cor da pele de Juan Manuel, se ele era indígena, mestiço, mulato ou ‘*cuarterón*’, mas o que é valioso em seu caso é observar como ele usou a denominação de ‘índio’ para evitar ser punido em uma padaria, uma prisão alternativa para africanos e afrodescendentes escravizados e livres” (ARRELUCEA, 2016, p. 96). \*Nota do tradutor: “*cuarterón*” referia-se a uma pessoa nascida de um “mestiço” e uma “espanhola”, ou de um “espanhol” e uma “mestiça”. Ver <http://dle.rae.es/cuarter%C3%B3n>

Voltemos à *Narrativa* de Equiano. Em uma passagem do Capítulo VI, ocorre um breve mas significativo evento narrativo que leva a situação ao limite. Equiano explicita uma das muitas ocasiões em que pensou em se libertar, o que era recorrente na mente de muitos escravizados. A singularidade, nesse caso, parece-me, está na vinculação imediata desse ato crucial na vida de um escravo com uma ética de honra forjada sob princípios morais, já estabelecidos como pilares de uma conduta cívica em pleno desenvolvimento. “Fiquei imaginando e pensando em minha libertação; se possível por meios honestos e honrados” (EQUIANO, 1999, p. 126).<sup>39</sup> Mais tarde, ficamos sabendo que ele havia concordado em pagar a Robert King a quantia de quarenta libras esterlinas. Dinheiro que ele conseguiu arrecadar com a venda de mercadorias em suas viagens a diferentes portos costeiros da América.

Aqui, algo relevante é a integração de um discurso moral-religioso totalmente cristão como fonte orientadora de seu destino. Momentos antes, referindo-se aos dias que passou em São Cristóvão, Equiano já havia mencionado como era importante para ele conseguir uma Bíblia, apesar das dificuldades em obter um exemplar na ilha. “Em uma de nossas viagens a Saint Kitts, eu tinha onze *bits*, às quais acrescentei mais cinco que meu afável capitão Pascal me emprestou para comprar uma Bíblia. Fiquei muito feliz por conseguir esse livro que não conseguia encontrar em lugar algum” (Ibid., p. 125).

O apego cristão ao calvinismo se manifesta não apenas na ânsia de Equiano em carregar uma Bíblia consigo, mas também em sua visão de mundo, impregnada de predestinação. Não são mais os desígnios intrínsecos à sua vontade, mas a *vontade de Deus* que, em última instância, decidirá o destino de sua liberdade. Vemos como o viajante, embora vivendo como uma pessoa escravizada, já aceitou um dos princípios centrais do cristianismo reformado, ou seja, que as contingências do mundo externo não dependem de nossas vontades individuais, mas da graça soberana de Deus. Talvez, em seu íntimo, Equiano tenha simbolicamente equiparado seu desejo de liberdade à salvação religiosa. Essa outra fronteira foi perseguida por meio de sinais herméticos ao longo de sua vida.

No entanto, à medida que o relato avança, notamos que a aculturação assume novos tons de reposicionamento social. Aos poucos, Equiano passa a ter algum dinheiro, o que era uma grande conquista para uma pessoa

---

<sup>39</sup> Equiano se refere à alforria obtida em papel em troca do pagamento acordado com o senhor.

escravizada.<sup>40</sup> Ele também adquire certo poder de diálogo e de resposta ao seu senhor. Esse é um movimento muito significativo, considerando as imposições de silêncio e obediência que os senhores geralmente impunham a seus escravos. Aqui eu gostaria de destacar algo que, à primeira vista, parece ser um detalhe fortuito de ideias concatenadas, mas que, na realidade, é relevante para uma melhor compreensão dos fluxos de identidades móveis na vida de um escravo viajante. Equiano faz alusão ao deslocamento em seu direito de fala, e mais ainda em seu direito de resposta, imediatamente após ter mencionado que as perspectivas de ganhar dinheiro estavam se abrindo para ele. Ressalto isso porque essa adjacência narrativa revela uma certa lógica de empoderamento transversal. A força econômica possibilitou o acesso aos direitos de fala.

Em outros trabalhos (2017, 2020), mostrei os riscos e perigos que acometiam muitos escravos apenas por tentarem falar diretamente com os senhores e, mais ainda, por tentarem reproduzir suas disposições. Refiro-me a dois momentos-chave de reposicionamento social: por meio de acesso monetário e outro talvez menos materializado, mas não menos importante em um nível simbólico: o direito de falar.

Com o tempo, acabei conseguindo algumas libras, o que me abriu uma série de perspectivas de ganhar mais [...] mas toda vez que ele me tratava de maneira mordaz, eu simplesmente lhe dizia o que pensava e que preferia morrer a deixá-lo abusar de mim como os outros negros (EQUIANO, 1999, p. 126).

Dizer diretamente ao dono o que se pensa, responder a ele e, além disso, fazer isso repetidamente para deixar claro o peso de uma vontade firme contra as práticas habituais de subjugação não era uma tarefa fácil na época. Olaudah Equiano estava já na fronteira dos limites transitórios de uma hierarquia social em ascensão.<sup>41</sup> Seu poder de fala não só lhe permite abrir os canais de replicação; ele modifica sua posição como um corpo explorável para um território novo e muito mais digno, com o objetivo de integrar seus atos cotidianos à dinâmica dos direitos civis. Para isso, ele ousa exercer um direito básico de cidadania: falar com o outro, expressar seus pontos de vista e, se possível, questionar os procedimentos coercitivos desse *outro*.

---

<sup>40</sup> Para muitas pessoas escravizadas, era praticamente impossível reter dinheiro, que ia direto para os cofres do senhor como pagamento de dívidas contraídas desde o nascimento.

<sup>41</sup> Ele provavelmente foi favorecido pelas condições de trabalho como marinheiro a bordo de muitos navios, pois lá era necessário recorrer a negociações imediatas, sem muitas hierarquias, como era o caso nas plantações.

Quando Equiano escreve “Eu lhe disse o que pensava e que preferia morrer a me deixar ser maltratado como os outros negros” (Ibid., p. 127), ele mostra o estabelecimento de um ato de fala voluntarista, mas, acima de tudo, profundamente simbólico. Estou me referindo à possibilidade de ser valorizado em diferentes níveis, não com base na raça, mas com base em práticas especializadas que exigem o investimento de tempo, habilidade, talento e uma disposição especial. A audácia de Equiano é tão grande que, mesmo mais tarde, quando um comprador iniciante procura seus serviços para colocá-lo no comando de um navio mercante de arroz, Equiano recusa com o seguinte argumento: “Eu havia dito ao cavalheiro que não viveria com ele em nenhuma condição e que, com certeza, acabaria fugindo com seu navio” (Ibid., p. 131). Aqui ele não apenas responde, mas também faz uma ameaça de grande importância.

Falar, reclamar, confrontar e até mesmo ameaçar são ações verbais de grande ousadia para alguém que mal era considerado uma pessoa. Equiano quer sair das margens confinadas aos escravos comuns. Seu grande objetivo é ser considerado um trabalhador especializado de confiança: “e graças ao grande zelo com que cuidava de suas ordens e negócios, ganhei sua confiança até que, por fim, sua bondade para comigo proporcionou minha liberdade” (Ibid., p. 127). Essas considerações poderiam livrá-lo de maus-tratos e punições físicas, mas, acima de tudo, conferiram-lhe legitimidade individual. Era um status multifatorial que envolvia bons ofícios, o caráter do mestre, a confiança, a empatia e certamente outros fatores subjetivos, que eram aproveitados em favor de uma resistência individual cada vez mais premente.

A alegação de Equiano é muito importante, não apenas em nível individual, mas porque se refere a um problema real que vinha crescendo ao longo dos anos. Muitos senhores consideravam arriscado reconhecer explicitamente as habilidades de certos escravos que, com o tempo, se tornaram indispensáveis. Eles preferiam recompensá-los por meio de considerações seletivas, aleatórias e discricionárias. De modo geral, os proprietários de escravos consideravam arriscado para seus interesses estabelecer privilégios explícitos com base em bons ofícios. Isso claramente lhes parecia uma concessão arriscada porque, de acordo com suas perspectivas coloniais, poderia fomentar atitudes de autoestima individual, um desejo de agir por iniciativa própria e, eventualmente, isso poderia se tornar um terreno fértil para incitar rebeliões. O paradoxo era que essas atitudes, no final das contas, pressionavam contra os interesses dos próprios senhores. Ao dificultar o diálogo com os escravos que eram mais habilidosos em determinados ofícios, os senhores perdiam oportunidades importantes de estabelecer melhorias nos sistemas de produção das plantações.

À medida que a *Narrativa* avança, Equiano acrescenta novas nuances às suas identidades limites. Se ele já havia alertado sobre os perigos de ser escravizado nas Índias Ocidentais, de repente ele percebe que até mesmo a condição de negro livre é perigosa. Mais uma vez, esse é um ponto muito importante, porque, no fundo, Equiano desmistifica a ideia romantizada dos benefícios imediatos acessíveis a um escravo a partir do momento em que ele adquire sua liberdade. Uma liberdade bastante nominal, ele adverte, porque, de qualquer forma, essas pessoas de origem africana continuaram a ser insultadas, saqueadas, vigiadas e, pior ainda, continuaram a enfrentar perigos maiores de todos os tipos.

Um desses grandes perigos era a possibilidade não remota de serem sequestrados novamente com todos os tipos de truques. Era um perigo latente. A qualquer momento, um liberto poderia ser sequestrado e levado para uma plantação e submetido a trabalhos forçados. Em outras palavras, um escravo poderia ser escravizado novamente com impunidade. Equiano revela o caso de um de seus companheiros de viagem: Joseph Clipson era um jovem mulato liberto, casado com uma mulher livre. Eles tiveram um filho. Ela morava no litoral “e eles eram muito felizes”. Essa anotação parece um detalhe ambiental simples e genérico, mas também pode ser lida como uma demarcação de limites de um estado de vida prestes a ser violado por uma catástrofe iminente. Um capitão das Bermudas subiu a bordo. Ao ver o mulato, ele o avisa que ele não é livre “e que tinha ordens de seu dono para mandá-lo de volta às Bermudas” (Ibid., p. 128). Embora Joseph Clipson tenha apresentado uma certidão de nascimento livre em St. Kitt’s, ela não serviu para nada. Não adiantou nada. No dia seguinte, Clipson foi transferido para outro navio e, sem poder ver sua esposa e filho, foi levado para um destino desconhecido. Esse não foi o único caso. Equiano relata que, na Jamaica e em outras ilhas, ouviu falar de sequestros semelhantes de homens livres, subjugados por serem negros.

Diante dessas condições de fragilidade racial, Equiano levantou a voz para questionar o fato de que a metrópole zombava dos negros livres, permitindo que eles fossem assediados impunemente. Pois tais sequestros de pessoas livres só poderiam ocorrer sob o manto de cumplicidades clandestinas. Donos, mestres, capitães e até pequenos traficantes podiam conspirar para traficar pessoas livres. Portanto, a liberdade no horizonte de Equiano não era apetitosa. Daí seu desejo de obter plenos direitos de cidadania em Londres, longe das Índias Ocidentais governadas pelos britânicos.

Mais uma vez, Equiano levanta sua voz contra um regime que só oferece uma liberdade amarrada, subjugada, jogada no terreno lamacento do ódio impune contra os negros, mesmo aqueles que não eram mais

oficialmente escravos. Seguindo o exemplo de Joseph Clipson, Equiano, de outra forma, faz ressoar uma nova exigência abolicionista: que sentido faz para um escravo adquirir a liberdade? Quais são suas verdadeiras prerrogativas? Como poderiam se defender de abusos premeditados dentro de um sistema que tolerava práticas de sequestro entre os negros?

Os perigos para um homem negro livre eram sérios. Esse era um forte motivo pelo qual muitos negros preferiam permanecer escravos quando o senhor os tratava com alguma gentileza. De qualquer forma, o repúdio de Equiano às ilhas dominadas pelos ingleses torna-se tão forte que ele não pensa mais em permanecer em nenhuma das ilhas, mesmo como um homem livre. De fato, ele “frequentemente” admite ter tido oportunidades de fugir da ilha de Guadalupe para a França (Ibid., p. 129).<sup>42</sup> Ele prefere buscar por todos os meios possíveis maneiras de embarcar para Londres, uma cidade imaginada, concebida pelo escravo viajante como o epicentro da civilização e também como o único refúgio onde seria possível cristalizar seus ideais de redenção cristã.

Essa Londres sublimada, sempre distante, aparece com tanta força como um caldeirão de fantasias civilizatórias na mente de Equiano que ele não hesita em aprender os rudimentos marítimos da navegação para embarcar para a Europa caso sofra uma humilhação insuportável. E aqui “retorno” tem o significado de retorno, mas também de chegada em casa. Equiano quer se tornar um cidadão de Londres porque sente que uma parte dele pertence a esse lugar. Suas viagens marítimas são, em grande parte, uma jornada ambulatória, com seus olhos voltados para essa cidade tão desejada como o centro de seus projetos políticos e intelectuais.

Pouco a pouco, Equiano leva as coisas em seu relato a um ponto em que sua posição como escravo honesto e leal se torna um argumento extremamente poderoso, mesmo contra uma tentação tão atraente como embarcar para a França a partir da ilha de Guadalupe. O que é muito relevante aqui é a densidade quase climática do argumento do *bom tratamento*. Equiano deseja mostrar que isso não deve ser visto apenas como uma atitude moral, que emana do caráter pessoal, mas como uma prática muito mais difundida, capaz de render bons frutos tanto para o senhor quanto para o escravizado.

Sobre a importância do bom tratamento, é exemplar a passagem em que Equiano descreve como, após ter se recusado voluntariamente a embarcar para a França, o capitão Pascal tenta obter novos favores para ele ensinando-lhe “alguns aspectos da navegação” (Ibid., p. 130). Podemos ver

---

<sup>42</sup> Equiano descreve como teve a oportunidade de fugir, especialmente para a França, porque em Guadalupe havia, em suas próprias palavras, “uma grande frota de navios comerciais franceses” (EQUIANO, 1999, p. 129) que estavam com falta de marinheiros. Eles ofereciam entre quinze e vinte libras pela viagem.

como essa negociação entre o capitão Pascal e Equiano, em termos práticos, nos remete a uma modalidade incipiente de colaboração trabalhista em um nível muito mais horizontal. Entretanto, como era de se esperar, rapidamente surgem suspeitas, resistências, sinais de inconformismo, nada de novo em meio a um clima hostil a qualquer sinal de progresso individual por parte dos escravos. Equiano admite que imediatamente “alguns passageiros e outros criticaram o Sr. King por isso, dizendo que era muito perigoso permitir que um negro soubesse sobre navegação” (Ibid., p. 130).

Cabe aqui uma observação sobre a fronteira dos bons tratamentos. Como já vimos, ele representava uma base muito importante para melhorar as coisas entre senhores e escravos. Entretanto, Equiano deixa claro que, no final das contas, esse bom tratamento também não era concedido de forma desinteressada. Não podemos perder de vista o fato de que os escravizados nunca deixaram de ser vistos como mercadorias, peças de valor contável. Portanto, se o alívio físico e psicológico ajudava a melhorar o desempenho de seus ofícios, então, em última análise, a melhora no tratamento também aumentava o valor comercial dos escravos. Um belo dia, o capitão que vigiava Equiano lhe disse: “Você é um sujeito valioso, e qualquer dia eu poderia conseguir cem guinéus por você de muitos cavalheiros da ilha [...] Meu capitão também disse que na Carolina seria possível conseguir muito mais do que cem guinéus” (Ibid., p. 131). Sem dúvida, bons negócios geravam benefícios econômicos de longo prazo. Um escravo como Equiano, dotado de permissão para negociar, adquire certa independência, mas ao mesmo tempo aumenta seu valor comercial e pode eventualmente pagar dívidas para comprar sua liberdade.

Deve-se observar que esse status alternativo de marinheiro-comerciante, adquirido como uma prerrogativa em virtude de seus esforços, talento e lealdade ao seu senhor, também estava repleto de preconceitos raciais. Em Charleston, Equiano conseguiu vender algumas mercadorias de menor valor, mas havia brancos que, ao receberem as mercadorias, o enganavam, pagavam-lhe preços irrisórios ou zombavam dele recusando-se a pagá-lo. Esse foi o caso de uma “tercerola de ron” (Ibid., p. 134). Ele teve de implorar ao “cavalheiro” comprador, mas descobriu que os brancos não eram obrigados a pagar aos negros. Alguns lhe pagaram com dólares de cobre sem valor. Ele teve que fugir em busca de outros compradores ladrões que estavam determinados a não lhe pagar nada. E se ali ele estava prestes a ser espancado até a morte, mais adiante, em Savannah, ele foi dominado pelo ódio interior contra os negros. Em uma noite de domingo, na companhia de outros negros, ele foi surpreendido pelo dono desses companheiros, um certo Dr. Perkins. Ele chegou bêbado junto com um “rufião branco” (Ibid., p. 135). Como o Sr. Perkins não gostava de encontrar negros em seu quintal, ele e o



amigo os espancaram violentamente: “Eles me espancaram e me destroçaram da maneira mais humilhante, deixando-me quase morto” (Ibid., p. 135). Equiano perdeu muito sangue. Na manhã seguinte, ele foi levado para a cadeia, pois provavelmente foi acusado de agressão. Em contraste, nenhuma acusação foi feita contra Perkins e seu comparsa, ambos brancos.

Tudo aponta para o fato de que Equiano realmente teve uma experiência muito dramática, a ponto de quase perder a vida. Felizmente, o Capitão Pascal o tirou da prisão e o levou a bons médicos, além de pedir conselhos “a todos os advogados da cidade” (Ibid., p. 135), mas os advogados lhe garantiram que não poderiam fazer muito por um negro. Além de salvar sua vida, Equiano vivenciou em primeira mão as terríveis condições institucionais de impotência em relação aos escravizados, e tudo isso, em grande parte, possibilitado, envolvido e prejudicado por um ódio exacerbado contra pessoas de origem africana.

## **Liberdade como fronteira**

Sem dúvida, um dos aspectos de fronteira mais salientes ou mais profundos na *Narrativa* de Olaudah Equiano tem a ver com o acesso à mudança estatutária de sujeito escravizado para homem livre. No Capítulo VII, podemos ver que essa mudança é gerada progressivamente, não como um evento independente, mas como parte de processos anteriores. Mencionei anteriormente a importância do bom tratamento, da confiança, dos pares de fala graças à amizade que ele havia conquistado com o capitão Pascal.<sup>43</sup> Todos esses fatores se uniram, como dispositivos móveis, facilitando novas margens de ação em direção à liberdade, cada vez mais anunciada, cada vez mais vislumbrada no horizonte existencial de Equiano.

Talvez não se deva ignorar a enorme importância que a acumulação de certa quantidade de capital econômico deve ter desempenhado, como retorno de seus bons ofícios como comerciante, com a permissão do amo. Em 1766, ele conseguiu obter um lucro de “trezentos por cento” (Ibid., p. 137) em quatro barris de carne de porco que havia trazido de Charleston. Na Filadélfia, ele consegue vender mais mercadorias para compradores quakers. Parece que as coisas começam a melhorar. Ele não só pode negociar, como também decide para quem vender. Referindo-se a seus clientes quakers, ele diz: “Eles pareciam pessoas muito honestas e discretas, e nunca tentaram abusar de

---

<sup>43</sup> Deve-se, entretanto, ser cauteloso com relação aos elogios dos escravos a seus senhores. Acho que Alex Castro (2015, p. 80) está certo quando afirma: “Talvez não devamos confiar na sinceridade ou precisão dos elogios que uma pessoa escravizada declara sobre sua senhora ou outro senhor de escravos do mesmo círculo e de quem a pessoa escravizada dependia para obter sua liberdade”.

mim; por essa razão, gostei deles e, depois disso, preferi negociar com eles do que com qualquer outra pessoa” (Ibid., p. 137). E assim que ele encontra um nicho de oportunidade entre pessoas que lhe pagam o acordado e, acima de tudo, não o ameaçam com espancamentos. No entanto, essa margem para decisões comerciais parece propícia para que Equiano experimente uma certa liberdade de movimento. Assim, foi quase por acaso que ele veio a presenciar um sermão ao ar livre do famoso pregador metodista George Whitefield (1714-1770), cujos sermões carregados de gesticulação eram a causa de explosões de choro, exaltação e júbilo festivo entre seus ouvintes, o que provocava tanto críticas quanto apoio.

Como se pode ver, Equiano já desfrutava de certa liberdade de movimento, o que lhe permitia aproximar-se, por vontade própria, de lugares que lhe pareciam lucrativos *para ele mesmo*. Ou seja, ele já podia acessar, por vontade própria, certos lugares que lhe permitiam deixar seus trabalhos extrativistas e cultivar, ainda que marginalmente, o que os antigos gregos chamavam de *epiméleia heautón*: “cuidar de si mesmo” (FOUCAULT, 2010), o que deve ter tido enorme importância na vida de uma pessoa escravizada como Equiano, pois lhe abriu a possibilidade de considerar todo um conjunto de práticas e expectativas sobre o *cultivo de si mesmo*. De fato, logo após descrever como ele obteve acesso a alguns dos templos, há algumas passagens altamente emocionais sobre as expectativas que ele estava estabelecendo para si mesmo em face de sua liberdade iminente. “Com essas expectativas, investi mais de dez libras do meu dinheiro em um traje de tecido ultrafino no qual eu dançaria quando obtivesse minha liberdade” (EQUIANO, 1999, p. 139). E, de fato, mais tarde, Equiano fará uma pausa para contar o grande momento em que finalmente recebe o papel da liberdade assinado com a letra de seu amo Robert King.

Gostaria de fazer um pequeno desvio para destacar um detalhe que me parece relevante. Pouco antes da assinatura do documento, Equiano decide se aconselhar, pedir ao seu amigo Capitão Pascal que o ajude a encontrar o melhor momento e a maneira mais proveitosa de abordar seu senhor para pedir-lhe que assine o pedido de sua liberdade. Não é difícil imaginar que, para um escravo daquela época, esse era um dos momentos mais importantes de sua vida. Além disso, Equiano não teve muitas oportunidades de conhecer seu senhor, pois ele mesmo passou muitos meses navegando pelo Atlântico. Por outro lado, ele sabia que o dinheiro que havia juntado para pagar por sua liberdade era uma quantia volátil. A qualquer momento, ele poderia ser roubado, extorquido e despojado de seus bens. Portanto, o pedido de liberdade que Equiano estava prestes a fazer não era um ato de fala comum. Era “a grande petição”; um momento muito delicado, pois alguns senhores poderiam recusar a petição por qualquer motivo e, assim, condenar uma

pessoa escravizada a permanecer por muitos anos mais sob seu domínio. Mas também poderia ser o momento de grande mudança, a porta de entrada para um mundo diferente, acessível aos direitos dos escravos livres. Bem, dada a importância do pedido que Equiano deseja fazer, ele precisa de uma testemunha para servir de apoio. Foucault (2010) argumenta que, na cultura cristã, a verdade sobre si mesmo exigia que alguém atuasse como confessor, diretor de consciência ou simplesmente alguém que gozasse de bom prestígio. As funções desse outro eram necessariamente polivalentes, ou seja, alguém que atuava como testemunha, apoio e garantidor da verdade. O importante era que esse outro se tornasse tão decisivo que pudesse influenciar a determinação de todo um modo de vida. O fato é que Equiano encontra na figura de seu amigo, o capitão Pascal, aquele outro tão necessário para estabelecer a verdade sobre si mesmo que ele está prestes a expor ao seu mestre. E qual é essa verdade? Basicamente, ela reside no fato de que as quarenta libras esterlinas que ele conseguiu juntar para pagar por sua liberdade foram conquistadas “muito honestamente” (EQUIANO, 1999, p. 141).

Mas vamos passo a passo. O encontro ocorre em Montserrat. O primeiro movimento de Equiano em busca de sua liberdade é consultar seu amigo, o capitão Pascal, que o aconselha, mas, acima de tudo, se oferece para acompanhá-lo até seu senhor. Esse não é um gesto pequeno. Como já vimos, Equiano precisa de uma pessoa de apoio; alguém qualificado, disposto a testemunhar e atestar sua verdade como escravo em posse de riqueza suficiente em troca de sua liberdade. Felizmente, a intervenção do Capitão Pascal foi decisiva para facilitar as coisas com o Sr. Robert King. De qualquer forma, o registro textual dá conta da tensão do momento, por meio de um diálogo fragmentado e um tanto ziguezagueante com o seu senhor, cuja atitude inicial oscilou entre a perplexidade e a rejeição. Equiano teve de superar um transe inicial de perplexidade por parte do amo. Deve-se observar que, naquele momento, era imperativo que Equiano fosse o mais persuasivo possível. Ele decidiu lembrar o Sr. King da promessa que ele havia feito de conceder-lhe a liberdade assim que tivesse a quantia acordada para comprá-la. “Esse discurso pareceu desconcertá-lo” (Ibid., p. 141).

Agora, séculos depois, sem outros testemunhos periféricos, é impossível reconstruir as variantes pragmáticas do momento (entonação, gestos, distância corporal, etc.). O mesmo se aplica à atitude receptiva por parte do seu amo. O fato é que, em um primeiro momento, o pedido de Equiano gera perplexidade do senhor, o que revela o momento de extrema fragilidade. Afinal, Equiano está diante de uma negociação que pode ruir a qualquer momento. Devemos ter em mente que se trata de um escravo negociando, argumentando em termos muito desiguais. Ele pode estar prestes a comprar sua liberdade, mas seus direitos de voz e sua capacidade de

argumentação ainda estavam sujeitos ao poder de fala privilegiado dos senhores. Além disso, o ato de argumentar por um benefício pessoal tão importante como a obtenção de uma assinatura de alforria no papel poderia entrar em conflito com os interesses do senhor.<sup>44</sup>

A intervenção oportuna do capitão Pascal ocorreu então, fazendo com que o mestre visse que Equiano havia de fato obtido as quarenta libras esterlinas “com grande honestidade e diligência, e que ele era particularmente diligente” (Ibid., p. 141). Em todo caso, o mestre hesita, parece recusar por meio de contra-argumentos. De sua manga, ele tira um argumento complicado. Ele argumenta que Equiano ganhou o dinheiro cedo demais. Certamente, de repente, ele se deu conta de que estava prestes a se desfazer de um escravo muito valioso. No final, ele acaba cedendo. Depois de receber o dinheiro, ele diz a Equiano que ele pode ir até o escrivão do cartório e pedir que a carta de alforria seja redigida. Surpreendentemente, o próprio Equiano redige a carta com rapidez surpreendente, em apenas algumas horas.

Naquela mesma tarde, Equiano obteve a assinatura de seu mestre, Robert King. Assim, testemunhamos o grande momento liminar na vida de Equiano. Há um certo efeito de tempo comprimido, como se os anos de escravidão estivessem subitamente presos atrás de uma parede gigantesca, enquanto ele começa a contemplar o outro lado dos tijolos. A alegria absoluta que ele experimenta não deve ser subestimada. Como leitores, sentimos um fluxo catártico e profundamente libertador. “Achei que era o dia mais feliz de minha vida” (Ibid., p. 142). Além disso, o senso de comunidade, filtrado pelo barulho de sua alegria, é notável. Ele sabe que acabou de conquistar um bem que é altamente desejado por milhares de escravos. Portanto, ele se considera, nesses momentos, abençoado pelas pessoas de sua raça, especialmente os anciãos: “e minha alegria foi aumentada ainda mais pelas bênçãos e orações da raça negra, especialmente os anciãos, a quem meu coração sempre esteve ligado com reverência” (Ibid., p. 142). Todos esses momentos de emoções intensas que Equiano descreve, a partir do momento em que seu mestre carimba a assinatura que lhe concede a liberdade “para sempre”, são, sem dúvida, muito relevantes. Eles revelam o impacto emocional e psicológico de uma nova perspectiva de vida. Pela primeira vez, o monstro da escravidão estava mostrando sua boca a uma certa distância.

Agora, depois de receber o papel da manumissão, o reconhecimento do novo *estado de coisas* na vida de Equiano é ainda mais significativo. Ele afirma que, depois de pouco tempo, tanto os brancos quanto os negros

---

<sup>44</sup> Silvia Gutiérrez (2003, p. 47), em um de seus estudos sobre argumentação, defende que a argumentação em si contém mecanismos de pressão simbólica sobre um ouvinte ou um público, a fim de fazê-los admitir uma posição como se fosse realmente uma boa razão para obter algo.

começaram a se dirigir a ele “com um novo apelido que eu achava o mais desejável do mundo, e que nada mais era do que homem livre” (Ibid., p. 143). Essa reivindicação nominal nos mostra a enorme importância de um homem da África ser integrado à vida social da época com o status de *homem livre*. É assim que Equiano ganha acesso a uma certa reivindicação mais próxima do status de cidadão, que também fazia parte do projeto colonial, uma vez que essa categoria não era um direito comum, mas uma prerrogativa seletiva, confiscada por todos os tipos de preconceitos raciais (MURPHY, 1994).

No entanto, à medida que a história avança, Equiano descobre que sua condição de negro livre não o isenta de perigo, especialmente porque continua a manter amizades e a conviver com outros marinheiros ainda escravizados. Quando ele vai a pequenas reuniões com seus amigos, os guardas abusivos tentam extorqui-lo sem distinção de status. Para eles, ele será apenas mais uma presa. É nesse momento que surgem os interstícios que demonstram a extrema fragilidade em que viviam os negros libertos. Equiano narra o momento em que foi arbitrariamente preso por sentinelas, juntamente com outros amigos que ainda eram escravos.

O fato ocorreu na cidade de Savannah. O motivo foi completamente desproporcional, mesmo para a época: ter mantido uma vela acesa depois das nove horas da noite. Ele estava prestes a ser açoitado, mas um dos guardas interrompeu a ação depois de reconhecer que não se podia agir dessa forma contra um homem negro livre. Em outra ocasião, Equiano quase foi reescravizado por dois malandros de rua apenas por esbarrar neles. Ele teve de se defender com palavras ameaçadoras, mas em cada evento Equiano aparece isolado, praticamente desprotegido, sem garantias institucionais confiáveis. Vemos, então, que seus direitos de liberdade não constituíam garantias confiáveis de proteção irrestrita contra abuso, extorsão e, acima de tudo, não o protegiam contra os riscos latentes de ser recapturado por algum traficante abusivo. No entanto, a alforria que Equiano conseguiu após esforços intermináveis foi um ponto de virada decisivo em sua vida. Pela primeira vez, a cidadania apareceu em seu horizonte de vida não como uma utopia pantanosa, mas como uma possibilidade real, embora ele logo tenha descoberto que seriam necessários enormes esforços coletivos e a vontade de cidadãos ainda em luta para conseguir a suspensão definitiva do tráfico de escravos e a abolição da escravidão como um sistema político de dominação colonial.

## **Liminaridade religiosa**

Agora, uma vez alforriado, é a conversão religiosa que ganha força no discurso de Equiano. Ele fez a transição para a liberdade como cidadão e

agora deseja obter a salvação de sua alma. Ele sente que sua própria vida dependerá dessa salvação, pois seu status de liberto não elimina de repente os perigos que ele deve enfrentar como marinheiro. Sua convicção foi decisiva: somente Jesus Cristo poderia salvá-lo. Por esse motivo, Equiano deseja permanecer livre do pecado. A esse respeito, acho muito importante enfatizar a centralidade da Bíblia na *Narrativa*. A Bíblia será o *grande livro* de Equiano, sua luz orientadora, da qual ele tentará extrair argumentos morais, mas também políticos. É possível observar como, à medida que a história avança, a presença da Bíblia como fonte intertextual se torna cada vez mais importante, especialmente quando ele inicia a jornada para a Costa do Mosquito.

Celia Montolío (1999, p. 16) ressalta como a presença da Bíblia no relato de Equiano é de grande importância, pois ela foi, sem dúvida, o livro mais citado tanto pelos escravagistas quanto pelos abolicionistas que lutavam fervorosamente contra a escravidão. Em outras palavras, a Bíblia serviu como fonte de argumentação para aqueles que eram a favor e contra o comércio de escravos, sem fraturar o sistema cristão. Os proprietários de escravos encontraram na Bíblia inúmeras fontes para demonstrar que Jesus Cristo era o único Deus verdadeiro, acima dos deuses africanos. Essa certeza de princípio serviu como um ardil para que eles presumissem que os africanos precisavam ser redimidos para extirpar suas práticas demoníacas. Em suma, a Bíblia serve a Equiano de várias maneiras: como fonte inspiradora de argumentos contra a tirania dos amos, como inspiração redentora e alívio para os oprimidos, como órgão de contato direto com Deus, como instrumento de defesa contra o credo católico, especialmente quando ele discute com um padre em Cádiz. Por fim, a Bíblia serve a Equiano como uma grande referência de identidade cristã sempre que ele se sente decepcionado com as ações dos cristãos brancos. Não podemos perder de vista o fato de que Equiano se torna metodista, um ramo reformado que serviu de refúgio para muitos escravos. Também devemos ver como a Bíblia serviu como fonte nocional para Equiano canalizar seus ideais de salvação e liberdade por meio da fé em Cristo, o que só é possível por meio do conhecimento bíblico. Em última análise, a Bíblia será para Equiano a grande fonte que lhe permitiu ser *escolhido* por Deus. O metodismo dá ênfase especial à predestinação por meio da conversão repentina ao encontrar as palavras de Cristo inscritas na Bíblia.

No final de janeiro de 1767, ele embarcou para a Geórgia. Em uma dessas noites fatídicas, enfrentou águas turbulentas. Embora ele mesmo tivesse assumido o controle da embarcação, teve de começar a bombear água. Ao cair da noite, já exausto e desesperado com o trabalho de tirar a água, Equiano solta um grito de fúria catártica: “Vamos ver se o maldito fundo do navio cai!” (EQUIANO, 1999, p. 152). À frente, o barco bate em algumas

pedras e a água começa a se infiltrar. Equiano acha que essa calamidade é uma reação do destino contra a explosão que o levou a proferir palavras consideradas blasfemas por ele mesmo. Em meio ao horror, Equiano se arrepende e promete que, se eles forem salvos, ele nunca mais blasfemar. Com o passar das horas, a situação se complica. O capitão do navio ordena que as escotilhas do porão sejam fechadas com pregos, o que significa morte certa para os cerca de vinte escravos amontoados no porão. Equiano sente que, se não impedir tal atrocidade, Deus nunca o perdoará por isso.

Ele precisa usar todas as suas habilidades. Com muito esforço, ele consegue fazer manobras para salvar a vida de toda a tripulação. Eles conseguem chegar à praia em uma das baías das Bahamas. Mais uma vez, Equiano supõe que suas vidas dependem da vontade divina. Comer peixe, beber água da chuva, abrigar-se; todas essas ações de sobrevivência serão analisadas sob o escrutínio divino. Em última análise, suas intervenções pessoais só podem ser entendidas como simples consequências da grande vontade do Senhor. Em contraste, ele acha os líderes terrenos ao seu redor cada vez mais abomináveis. Na verdade, ele deixa de confiar em seu capitão, que havia se mostrado um homem covarde, covarde e sem escrúpulos, sob a pressão de ter que defender a vida da tripulação. Deus aparece no horizonte como o único farol protetor.

Intensifica-se a alteração dos limites em direção à vontade orientadora de Deus. Naturalmente, essa certeza espiritual o ajuda a manter seu espírito de luta elevado. Equiano sobrevive e supera grandes perigos junto com outros marinheiros. Mas cada prova de morte é um novo teste. Sobreviver será, acima de tudo, uma prova de que Deus ouve suas orações e aprova suas aspirações de salvação espiritual. E aqui, mais uma vez, a salvação aparece como uma metáfora para a grande jornada desejada, cada vez mais próxima no horizonte existencial do ex-escravo. Não é de surpreender que, nessa perspectiva de salvação religiosa, a Inglaterra apareça, cada vez mais fortemente, como a terra mítica equivalente à África de sua infância.

Perto do final do Capítulo VIII, Equiano se detém em outro acontecimento limite que será decisivo em sua busca pela salvação religiosa. Na Geórgia, uma mulher negra implora para que ele seja o pároco na cerimônia de sepultamento de seu filho. Equiano explica que não é um pároco, mas, diante da insistência da mulher, ele concorda. Na cerimônia, diz Equiano, “um enorme grupo de pessoas, tanto negras quanto brancas, reuniu-se ao redor do túmulo” (Ibid., p. 162). A dimensão do novo trânsito religioso é notável aqui. Equiano não é mais um simples convertido. Agora, como sacerdote, ele percebe que não há como voltar atrás em sua missão redentora, mesmo que jamais deseje retornar à Geórgia, o que também nos fala de outro tipo de trânsito, dado pelo processo de afastamento territorial dos lugares

marcados pelo sofrimento. Nesse sentido, um momento de distanciamento territorial e, portanto, de trânsito, carregado de grande significado simbólico, ocorre quando ele finalmente consegue deixar Montserrat rumo a Londres.

Equiano sente que está deixando não apenas uma ilha, mas um período de sua vida atormentado por chicotadas, torturas, agressões, estupro de mulheres e todo tipo de opressão. A partir desse momento, outro movimento de transição toma forma. Ele assume um certo discurso de viajante, cujo olhar parece mais desprovido dos sofrimentos de um escravo. Agora é um homem livre que fala. Ele é capaz de perceber os maus-tratos físicos a partir de uma certa distância protetora, o que indiretamente lhe permite prestar atenção a outros aspectos da vida. Ele está cada vez mais fascinado com as paisagens, a arquitetura e os modos de vida nos diferentes lugares que encontra. De fato, depois de várias viagens, o desejo irreprimível de partir em viagens em navios mercantes toma conta de sua mente: “e eu queria ver o maior número possível de partes diferentes do mundo” (Ibid., p. 172).

Essa ânsia quase compulsiva de viajar, após a concessão de sua liberdade, também o levou a enfrentar uma nova condição alternativa, um tanto *sui generis*. Em Montserrat, seu antigo proprietário, o Sr. King, ofereceu-lhe a possibilidade de viver lá em posse legítima de terras agrícolas e com seus próprios escravos. Mais uma fronteira em sua longa jornada, talvez a mais significativa em termos simbólicos. Um ex-escravo prestes a se tornar proprietário de pessoas escravizadas. Se tivesse aceitado, Equiano teria traído a si mesmo. Ele acabaria forjando uma espécie de nêmesis do destino. Para se tornar exatamente o que ele tanto detestava. No final, ele não aceita. Por muito tempo, ele desejou retornar a Londres e, acima de tudo, desejou deixar as ilhas do Caribe, que ele já associava ao pior do comércio de escravos.<sup>45</sup> Ao embarcar no *Andromache* rumo à Europa, o próprio Equiano reconhece que está prestes a deixar para trás não apenas uma ilha, mas um modo de vida atormentado pela opressão e pela punição. Até mesmo a ondulação do mar que circunda Montserrat lhe parecia abominável.

Uma vez em Londres, ele passa por outro processo de transição notável. Ele recebe imediatamente um salário pelo fato de capitanear o navio, “nunca em minha vida eu havia ganhado sete guinéus de forma tão rápida” (Ibid., p. 166). O próprio Equiano reconhece que um cenário completamente novo e esperançoso se abre para ele. Agora, pela primeira vez, ele estava em condições de entrar em uma dinâmica econômica de remuneração regular. Não foi nada fácil, mas Equiano estava mais uma vez sendo extorquido por pessoas que não o pagavam por suas mercadorias. O mais frustrante é

---

<sup>45</sup> Anos depois, no entanto, ele concordou em assumir o controle de um grupo de escravos na Costa do Mosquito sob os auspícios de Charles Irving.



descobrir que, mesmo em Londres e como negro livre, ele tem pouca chance de fazer reivindicações legais contra os brancos. Assim, apesar de ter chegado a Londres e ter conseguido biscates, ele continua sofrendo dificuldades financeiras.

Mais tarde, encontramos Equiano no Polo Norte em uma expedição com o Dr. Charles Irving. Foi lá que um estado de transe quase lhe custou a vida, o que precipitou suas convicções sobre a salvação divina. Junto com outros marinheiros, ele ficou preso no gelo por onze dias. Os navios estavam envoltos em gelo, incapazes de sair para o mar. Quando todos os marinheiros estavam exaustos, praticamente resignados a morrer de frio e fome, de repente os ventos mudaram, o gelo se quebrou e eles finalmente conseguiram voltar aos navios para içar as velas e zarpar para o mar. Mais uma vez Equiano proclama a salvação divina.

Muitos dos que haviam sido blasfemadores anteriormente começaram a invocar a ajuda do bom Deus do céu. Ele nos ouviu no exato momento em que a necessidade era total e, contra toda esperança ou probabilidade humana, Ele nos salvou! (Ibid., p. 177).

De volta a Londres, Equiano supõe que toda a prova da morte acelerou suas convicções cristãs a fim de se tornar, como ele desejava ser, um cristão de “primeira classe” (Ibid., p. 179). Gostaria de enfatizar a relevância dessa parte. Afinal de contas, Equiano estava procurando há muitos anos por sinais reveladores de bem-aventurança. Como sabemos, essa busca o levou ao metodismo, cujos preceitos de fé proporcionam a salvação apenas aos predestinados. Pode-se dizer que, em seu retorno do Polo Norte, Equiano já havia acumulado evidências suficientes da predestinação divina para realizar a *grande transição*. Mas esse trânsito de fé estaria longe de ser fácil; ao contrário, seria repleto de armadilhas intelectuais para um homem que, por muitos anos de sua vida, estivera buscando a luz salvadora de sua alma por meio de um preceito claro, legível para ele. Finalmente, depois de ter se aproximado de diferentes religiões, ele teve um encontro com o Reverendo Green. Para Equiano, esse foi um encontro difícil, desconcertante, quase desolador. O reverendo lhe garante que nenhum ser humano jamais foi capaz de cumprir todos os mandamentos. Essa afirmação se choca contra os ideais de salvação de Equiano, e sua reação é imediata: por que Deus proclamou os mandamentos se não é possível ser salvo por meio deles? (Ibid., p. 187).

Outro clérigo do templo responde, levando-o a um novo impasse: “Somente Cristo foi capaz de guardar todos os mandamentos. Ninguém mais além dele foi capaz de cumprir todos os requisitos em nome de seus escolhidos” (Ibid., p. 187). Equiano tem dúvidas, pois não sabe se deve acreditar na salvação por meio de obras terrenas ou somente pela fé em

Cristo. Mas o maior conflito consiste no dilema indescritível de não saber se Deus realmente perdoou os pecados. A mente pragmática e talvez esquemática de Equiano exige evidências muito legíveis, em contraste com o mundo hermético de sinais oferecido pela retórica metodista. Enfatizo aqui a tremenda angústia desencadeada na mente de Equiano pelos paradoxos descobertos em diferentes sermões, o que nos mostra a enorme importância para ele de receber o sacramento iniciatório de uma ordem cristã.

Em seguida, há um encontro decisivo na Abadia de Westminster com o Reverendo Doutor Peckwell, a fim de verificar se ele está pronto para se tornar um membro comungante, o que seria uma das grandes transições na longa jornada religiosa de Equiano. Assim, ansioso, temeroso e atormentado pela incerteza, ele é submetido a um exame verbal. Ele argumenta sobre sua observância dos mandamentos, alegando que cumpriu plenamente oito deles. Imediatamente, o Reverendo Peckwell o desarma: “Você leu na Bíblia que aquele que ofende em um ponto é culpado de todos?” (Ibid., p. 188). Equiano responde que sim, mas Peckwell o repreende, apontando que um único pecado não confessado é suficiente para condenar a alma. Em suma, ele o faz ver que ainda é um homem impuro, o que o impediria de ser salvo no reino dos céus. Ele não o admite como comungante. Foi uma rejeição muito importante para Equiano, pois essa foi uma das transições mais adiadas por muitos anos. As dimensões de tal rejeição precisam ser avaliadas. Por muito tempo, Equiano teve um forte desejo de ser assimilado em uma comunidade religiosa, o que, de acordo com a lógica de sua fé, seria o caminho mais curto para a salvação espiritual. Foi, portanto, uma profunda rejeição que teve um efeito decisivo em seu espírito.

A partir dessa rejeição, ele se torna mais cauteloso em suas relações sociais. Ele tem medo de ser contaminado pela blasfêmia. Ele percebe sinais de pecado em toda parte, como se o cerco do amoral tivesse se estreitado por todo o comprimento e largura de seu horizonte existencial. Mais do que nunca, ele teme pecar, pois essas fraquezas do espírito o aproximariam das portas do inferno, caso morresse. Nessa época, ele embarca em uma nova viagem como garçom em um navio com destino a Cádiz. Durante a viagem e ao desembarcar, ele diz:

Ouvi frequentes blasfêmias contra o nome de Deus e temi estar infectado com aquela horrível infecção. Eu tinha certeza de que se pecasse novamente, depois que a vida e a morte tivessem sido apresentadas a mim com todas as suas evidências, eu iria para o inferno (Ibid., p. 189).

Como era de se esperar, Equiano se sente profundamente abatido. Um muro muito alto foi erguido para ele. Ele tem a impressão de viver preso

em um mundo virulento, propenso a xingamentos, extorsão, desejos carnavais e assim por diante. Tudo isso está além de seu alcance. Pior ainda, as boas ações feitas no passado parecem não ser levadas em conta como argumentos para a salvação. Nessas circunstâncias, como ele poderia ser salvo? Como ele poderia superar obstáculos impossíveis? Deus era tão exigente? Muitas outras perguntas ele deve ter feito a si mesmo. Depois de muitos anos, ele parece ter chegado a um ponto de inflexão. Seu discurso absorve toda aquela ansiedade religiosa pela salvação espiritual. Às vezes, ele detesta a vida nos navios porque, ao ouvir a linguagem grosseira e suja de outros marinheiros, tem medo de incorrer em palavras ofensivas aos olhos de Deus. Ele atingiu um ponto crucial. Ele precisa, de uma vez por todas, reconhecer os sinais óbvios de predestinação. Se Deus o escolheu, deve enviar-lhe sinais claros. Caso contrário, ele será novamente rejeitado pela comunidade metodista e todos os seus esforços de conversão terão sido em vão. Essa expectativa o atormentava, especialmente porque sua juventude já havia passado. Equiano precisava de sinais claros para resolver a grande dúvida que o atormentava: a salvação é obtida por boas obras ou por um tipo de graça concedida por Deus? Por volta da página 191, ele sente que a solução para esse enigma chegou até ele, por meio de uma espécie de iluminação epifânica. Ao ler o quarto capítulo de Atos na Bíblia, um arrebatamento místico de iluminação espiritual o invade: “Então percebi claramente que pelas obras da lei não há corpo vivo que possa se justificar” (ibid., p. 190). Toda essa parte parece ser altamente emocional e psiquicamente carregada. Equiano expressa um momento culminante de transformação intelectual e religiosa. Finalmente, o caminho secreto para a salvação foi revelado a ele.

Senti uma mudança surpreendente: o fardo do pecado, as mandíbulas escancaradas do inferno e os medos da morte que antes me dominavam foram esvaziados de seus horrores; de fato, pensei que a morte seria agora a melhor amiga que eu já tivera na Terra (Ibid., p. 191).

Assim, pela primeira vez, Equiano tem certeza de que foi escolhido, tocado por Deus. Ele agora se concebe como um ser imbuído do que ele chama de “graça livre”. No final do capítulo X, Equiano anuncia que, finalmente, foi admitido como membro em comunhão. A *grande mudança* finalmente ocorreu. No início do capítulo XI, os efeitos psíquicos da transição religiosa em Equiano já são perceptíveis. Ele ficou tão convencido de que foi tocado por Deus que, como ele mesmo narra, não teme mais a morte. Perto do porto de Cádiz, o navio em que ele estava viajando bate em uma rocha. O caos se instala diante do desastre iminente. Mas enquanto o resto dos marinheiros parece dominado pelo medo, Equiano afirma não sentir medo algum, apesar de não saber nadar: “Meu espírito se alegrava com o

pensamento de que tal morte me traria glória imediatamente” (Ibid., p. 197). Agora, uma vez totalmente convertido e integrado como parte ativa de uma comunidade reformada, Equiano entra em outro estado, muito mais ideológico. Ele sente o dever de defender sua fé em face de qualquer oposição. Ele parece ter entrado em um ciclo de dogmatismo. Isso é o que acontece com ele em Málaga. Lá o encontramos no meio de uma discussão com um clérigo chamado Vicente, que, de acordo com Equiano, tentou convertê-lo ao catolicismo, chegando a lhe oferecer ajuda para estudar de graça em uma universidade espanhola. Equiano admite que essa é uma oferta tentadora. No entanto, ele a recusa porque sente que isso significaria trair a base de suas crenças religiosas, que se baseiam no cânone bíblico e não na pregação de sacerdotes.

Gostaria de enfatizar a importância dessa rejeição porque ela representa outro tipo de trânsito liminar. O fato de não ter entrado em outro mundo religioso também implicava ter abordado, dialogado, discutido e confrontado com base em uma determinada defesa. E, como era de se esperar, Equiano e o padre acabaram se separando sem serem convencidos. As posições dogmáticas geralmente não são negociáveis. No entanto, esse momento foi decisivo para Equiano porque, de certa forma, reforçou suas convicções religiosas e permitiu que ele assumisse o papel de um agente de conversão. Ele havia chegado a um ponto em que não bastava assumir a fé pessoalmente, ele agora queria atrair outras almas para sua própria fé. Em seu retorno à Inglaterra, ele aproveita a oportunidade para tentar converter o capitão do navio. Agora Equiano parece estar investido de outro poder que inevitavelmente será tocado por interesses políticos, o que nunca é totalmente assumido em seu discurso, mas é inferido por suas ações, especialmente no próximo grande capítulo de sua vida. Estou me referindo à viagem que ele fez à Costa do Mosquito em novembro de 1775, a convite do Dr. Charles Irving.

Equiano, sem dúvida, já havia se transformado. Um detalhe que se sobressai, talvez não muito enfatizado, é o fato de que, mesmo antes de embarcar na viagem com o Dr. Irving em Londres, Equiano começou a manifestar uma espécie de autoproclamação implícita de superioridade moral sobre os não convertidos. Mas esse sentimento não podia ser separado de suas dobras ideológicas. Equiano tornou-se anglicano e anticatólico. Se ele já havia expressado suas desavenças com o credo romano quando discutiu com o padre Vicente em Málaga, agora, com o *Martirologio*<sup>46</sup> debaixo do braço, ele poderia expor, até mesmo graficamente, as crueldades papais mostradas no

---

<sup>46</sup> The Acts and Monuments of the Church, ou Book of Martyrs, de John Fox. Conforme observado na edição que utilizo, esse foi um texto anticatólico muito popular no século XVIII.

famoso livro de John Fox. Com esse livro em mãos, mas, acima de tudo, usando sua renovada energia de pregação, Equiano se esforça para converter um jovem príncipe nativo de Mosquitos, o que nos fala de outro processo de transição envolvido em sua vida, poderíamos dizer *in extenso*. Entretanto, surgem dificuldades porque o jovem príncipe recebe animosidade, críticas e até mesmo zombarias de outros marinheiros. É bastante surpreendente que, uma vez na Jamaica, Equiano ajude o Dr. Irving a comprar escravos, quando ele próprio havia sido escravizado e por tantos anos se opôs ao comércio de escravos.

Equiano embarcou na viagem à Mosquito porque sentiu que era uma experiência ideal para implementar suas próprias teorias sobre melhorias na escravidão e também porque lhe pareceu uma excelente oportunidade de se aplicar como missionário cristão (LOVEJOY, 2006, p. 12). É importante notar que, enquanto estava na Jamaica, Equiano aprendeu a usar seus recursos religiosos como arma política. Em uma ocasião, ele é forçado a lidar com um chefe de uma tribo que se embriagou com rum e estava decidido a fazer um motim. O Dr. Irving sai de cena, um tanto frustrado, sem poder controlar a situação, então Equiano decide recorrer a um truque sobre o qual havia lido nos Diários de Colombo. Ele ameaça o chefe de invocar Deus para matá-lo e a seu povo. A ameaça funcionou.

Mais tarde, no final da história, encontramos Equiano de volta a Londres. O ano era 1779, e o governador Matthias Macnamara estava tentando persuadi-lo a viajar para a África como missionário. Sua missão deveria ser especificamente evangelizadora. Pela primeira vez, é-lhe apresentada a possibilidade de exercer a atividade de conversor religioso de forma mais profissional, ou seja, sob os auspícios institucionais. Embora Equiano não o diga explicitamente, seu trabalho religioso faz parte de um bastião político a serviço do Império Britânico. Nesse sentido, é muito interessante a carta de Matthias Macnamara ao bispo de Londres indicando Equiano como candidato ao trabalho missionário na África por meio de uma instituição chamada Comissão de Provisões para os Negros Pobres de Serra Leoa.

De fato, ele foi o primeiro negro africano a receber essa designação. Há uma sensação de que o empreendimento de Equiano poderia ser tão bem-sucedido quanto outros realizados pelos portugueses e holandeses nas costas africanas. Entretanto, o empreendimento não foi bem-sucedido. Equiano nunca mais retornou à África (EQUIANO, 1999, p. 10). Ele logo descobriu que mesmo esses empreendimentos, que misturavam interesses religiosos e coloniais de vários tipos, também eram usados como vias de corrupção. Esse é o caso de um desvio de uniformes para 750 pessoas. Ele descobre que, apesar de ter obtido o dinheiro para que as roupas fossem levadas para Serra Leoa, o delegado da Comissão de Provisões para os Negros Pobres de Serra

Leoa não fez a compra das roupas e, ainda assim, recebeu o dinheiro financiado pelo governo. Diante desses fatos, Equiano decide agir e, então, surge outro momento liminar em sua vida. Ele precisa se tornar uma espécie de ativista político, denunciando publicamente o delegado da Comissão. Para isso, ele procura testemunhas confiáveis. Ele confirma suas suspeitas com o capitão Thompson, do *Nautilus*. Ele também coletou depoimentos escritos dos africanos envolvidos, publicados na forma de uma carta no *Morning Herald*. Por fim, ele informou aos comissários da Marinha sobre o comportamento abusivo do delegado. No final, um banqueiro interveio de forma tendenciosa e Equiano foi demitido, marcando o fim de sua participação na expedição a Serra Leoa. Deve-se observar que, além de enviar alimentos, suprimentos e outros bens para Serra Leoa, Equiano assinou o chamado projeto Província da Liberdade, um esforço de filantropos abolicionistas para repatriar ex-escravos africanos que viviam em Londres. Toda a iniciativa era humanitária por um lado, mas também atendia aos interesses dos governantes ingleses, pois cada vez mais negros perambulavam pelas ruas de Londres, sem meios suficientes para se sustentar. O problema vinha crescendo desde 1772, quando foi declarado que os negros que chegavam à capital britânica em busca de refúgio poderiam obter o status de cidadãos livres. Essa prerrogativa incentivou a imigração de vários negros escravizados para as Índias Britânicas.

## Capítulo 2

### Autenticidade e colaboração em Mary Prince

Muito embora tenha ditado as memórias de sua vida em 1831, Mary Prince é considerada a primeira mulher escravizada de origem africana a narrar por escrito uma autobiografia de suas vicissitudes no cativeiro. Esse é um evento de grande ressonância, tanto para a história da escravidão quanto para a tradição narrativa testemunhal de ex-escravizados de ascendência africana (ANATOL; RAUSSERT; MICHAEL, 2020). Se, no contexto da época, era muito difícil para um escravo ter acesso aos meios necessários para colocar suas memórias no papel, isso era ainda mais arriscado e perigoso para uma mulher negra cujo passado era marcado pelo estigma da escravidão (BARRETT, 1995). É preciso observar, além disso, que até hoje permanece em aberto a questão de até que ponto o relato de Mary Prince foi manipulado pelos editores Thomas Pringle e Susanna Strickland a fim de obter um documento de propaganda antiescravista em vez de uma narrativa pessoal (RAUWERDA, 2001).

De qualquer forma, considera-se que o empreendimento narrativo de Mary Prince foi tão ousado que ela ainda é considerada uma heroína nas Bermudas. Sem dúvida, um dos fatores que jogaram a seu favor foi o fato de que, na época de publicação de suas memórias, a escravidão não era mais legal na Grã-Bretanha (LÓPEZ, 2018),<sup>47</sup> no entanto, o Parlamento ainda não havia formalizado os decretos de abolição nas colônias.<sup>48</sup> Assim, uma vez publicado, o livro de Prince causou um alvoroço nos círculos políticos da sociedade britânica, o que contribuiu para a incorporação de visões alternativas nas discussões sobre as consequências desumanas da escravidão no exterior.

A ideia de publicar suas memórias surgiu por insistência da própria Mary Prince, que havia sido contratada como empregada doméstica remunerada de Thomas Pringle e sua esposa em dezembro de 1829. Pringle estava trabalhando desde 1827 como secretário da Slavery Society of London. Uma vez lá, depois de interagir com outros ex-escravos nas Índias Ocidentais, surgiu o projeto de narrar a vida de Mary Prince, sob os auspícios de outros abolicionistas. Como resultado dessas reuniões, Susanna Strickland, uma

---

<sup>47</sup> A emancipação dos escravos sob o domínio do Império Britânico ocorreu mais tarde, em 1º de agosto de 1834.

<sup>48</sup> Em 23 de agosto de 1833, a Slavery Abolition Act (Lei de Abolição da Escravatura) foi aprovada e, em 1º de agosto de 1834, todos os escravos nas colônias britânicas foram libertados.

jovem escritora em ascensão e recém-convertida ao metodismo, foi encarregada de transcrever os horrores que Mary Prince sofreu como escrava na ilha de Antígua.<sup>49</sup> Por fim, surgiu o livro intitulado *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself*.

Embora, estritamente falando, o manuscrito de Mary Prince siga as tradições da narrativa oral, o fato de ter sido ditado e escrito para publicação dá a ele uma dialética de significado do privado para o público, que foi além de suas próprias circunstâncias, já que sua voz foi usada nos discursos oficiais antiescravistas como uma arma contra as ideologias racistas internas na Grã-Bretanha (TODOROVA, 2001). Mas *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* também foi usado para defender os interesses do Império. Dizia-se que o relato estava repleto de ideias falsas, representações errôneas e fábulas inventadas por inimigos do país. Em resumo, o livro de Prince serviu como catalisador de posições políticas a favor e contra a abolição. Essa é uma das razões pelas quais o legado de Mary Prince é valioso não apenas pelo conteúdo do documento em si, mas por todo o processo de edição e produção imediatamente após sua redação.

Devo deixar claro que meu interesse não está nas consequências estritamente políticas da publicação de *The History of Mary Prince...* Estou interessado nos redutos de poder filtrados pelo olhar aguçado de Mary Prince em uma época em que o espetáculo do castigo corporal estava começando a se deslocar do pelourinho na praça pública para os nichos pessoais do domínio privado. Na França, as execuções no pelourinho foram suspensas a partir de 1830, enquanto na Inglaterra foram suspensas até 1837. Mas o fato é que, já no final do século XVIII, em vários países europeus, trabalhos públicos com correntes ao redor do pescoço, balas de canhão arrastadas pelos tornozelos ou roupas multicoloridas como estigmas de punição não são tão admissíveis. Até mesmo sinais menos ostensivos, como zombarias, gritos e insultos, estavam começando a sofrer rejeição social generalizada, pois o castigo corporal excessivo estava gradualmente deixando de ser um espetáculo de teatro aberto. Entretanto, o mesmo não acontecia com os escravos. Seja nas plantações do sul dos Estados Unidos ou nas propriedades coloniais do Caribe, os escravos continuavam a sofrer as punições de castigo exposto. Eles representavam o elo mais fraco do processo criminal.

Se as engrenagens do castigo estavam se voltando para territórios cada vez mais vigiados e menos inflamados publicamente, isso se devia em grande parte ao fato de que o castigo público, como um exercício de violência, estava

---

<sup>49</sup> Além de transcrever as memórias de Mary Prince, Susanna Strickland também trabalhou com as experiências de outro ex-escravo chamado Ashton Warner. O resultado foi o manuscrito “Negro slavery described by a Negro”.



encontrando novos redutos de redistribuição. O caso de *The History of Mary Prince...* é muito ilustrativo, pois em diferentes cenas vem à tona o ziguezague pungente de tensões psíquicas e físicas entre as percepções íntimas de Mary Prince e a vontade externa, atormentada por cumplicidades mercenárias entre senhores e compradores de escravos. Esse duplo ziguezague de tensões fica evidente desde as primeiras partes da história, por exemplo, quando Mary Prince descreve o momento em que ela, juntamente com sua mãe e duas irmãs, foi exposta publicamente para serem avaliadas e vendidas no mercado de Hamble Town. Ali, Mary Prince esboça o primeiro desenho de afastamento íntimo em face do opróbrio externo. Sua mãe a coloca de costas para a parede, junto com suas duas irmãs, Hanna e Dinah. “E nossa mãe estava ao lado, chorando por nós. Meu coração palpitava de dor e terror tão violentamente”<sup>50</sup> (PRINCE, 2006, p. 5).

A cena é eloquente. O fato de uma mãe escrava fazer de tudo para manter suas filhas juntas, sabendo que elas seriam levadas para serem vendidas a diferentes senhores. Esse ato em si, da perspectiva dos escravos, implicava a execução de uma sentença pública. Esses eram momentos decisivos em suas vidas. Cada membro da família estava prestes a ser separado, talvez pelo resto de suas vidas, para destinos incertos e para pessoas desconhecidas das quais não esperavam um bom tratamento. Elas sabiam muito bem que seus proprietários também estavam imersos em um sistema cruel que não valorizava os escravos como uma questão de cuidado, mas de mera extração.

O dilaceramento não se limitava à separação puramente física; envolvia toda uma série de rasgos nas intimidades corporais e psíquicas imersas na lógica da degradação como uma estratégia de terror. Esse aspecto parece estar muito presente na mente de Mary Prince quando ela destaca a maneira como ela e suas irmãs cobriam os seios enquanto se apoiavam com as costas contra a parede da casa onde estavam prestes a ser vendidas. “Seguimos minha mãe até o mercado, onde ela nos colocou em fila em frente a uma casa grande, de costas para a parede e com os braços cruzados sobre os seios”<sup>51</sup> (Ibid., p.5). É exatamente esse movimento muito pessoal, carregado de profunda intimidade, que se abre para a visão do leitor como um feroz pedido de ajuda. Mary Prince desenha em poucas linhas outro drama sofrido especialmente pelas mulheres, porque em um instante seus sentimentos de vergonha e modéstia foram reduzidos a sinais absolutamente descartáveis.

---

<sup>50</sup> “And our mother stood beside, crying over us. My heart throbbed with grief and terror so violently”

<sup>51</sup> “We followed my mother to the market-place, where she placed us in a row against a large house, with our backs to the wall and our arms folded across our breast”.

A nudez forçada de Mary Prince é baseada em um espetáculo de medo. Em contraste com a nudez voluntária, salpicada de erotismo na intimidade do quarto, aqui temos o oposto polar desse contexto de intimidade. Escravas como Mary Prince não tinham o direito de fingir que estavam se despindo. Basicamente, seus corpos eram oferecidos para serem explorados como serventes e como ventres reprodutivos. O objetivo do leilão não consistia em transformar o corpo feminino em um objeto disfarçado do princípio ao fim. Tampouco se tratava de ocultar as profundezas secretas da carne. Nos leilões, tudo fala de despojo, usurpação e apropriação. E se algum pudor aparece, ele é tratado como um elemento residual, sem exceção. De qualquer forma, é impressionante o fato de que o público presente no leilão, de certa forma, também se torna *voyeur*. Ele observa o espetáculo das mulheres sendo descarnadas e submetidas aos rigores de novas indignidades. Toda essa extrapolação de corpos nus, submetidos à provação da exposição pública, é ainda mais enfatizada pela rigidez esmagadora de seus corpos (“de costas para a parede”).

Essa rigidez, que reflete o medo experimentado pelos escravos, também podia funcionar contra eles. Até mesmo os traficantes se aproveitavam desse fato. Eles podiam eventualmente mostrar essas lágrimas como prova de docilidade e medo, atitudes sempre apreciadas pelos proprietários de escravos. Dessa forma, foi realizada uma manobra para tornar a dor e a fragilidade uma espécie de qualidade *natural* dos escravos. Como muitas outras mulheres, Mary Prince foi vendida como um corpo de dor cristalizada que oferecia bons dividendos aos vendedores e compradores. Susan Sontag (2003, p. 5), em uma análise lúcida das derivações do medo, observa como o medo, com suas variantes de pavor-terror, muitas vezes sufoca e obstrui os sentimentos de piedade. Devemos acrescentar, na mesma linha, os bloqueios morais. O fato de Mary Prince ter mostrado o desinteresse ostensivo e a insensibilidade em relação à sua modéstia, seus medos, seus afetos, por parte dos vendedores e compradores, nos fala de outro tipo de reclamação. Na época do leilão, nenhum comportamento de natureza moral era permitido. Se esse fosse o caso, isso teria aberto certas portas para questionar as relações entre homens livres e escravos. Essas questões foram, portanto, encaminhadas para outras sessões de comitê patrocinadas por abolicionistas ou simpatizantes comuns de causas libertárias. Mas, na época do leilão, essas janelas morais permaneceram fechadas. Aqueles que se sentiam desconfortáveis, como o médico Elwood Harvey, de quem falarei mais tarde, geralmente passavam pelos espectadores e se afastavam.

Em tempos de leilão, um supervisor frio não deveria mostrar nenhum sinal de hesitação diante dos pedidos das mães escravas para não serem separadas de suas filhas. A rigor, esses eram sequestros públicos. Ainda é

válido questionar a importância de prestar atenção ao medo e à quebra de pudor expressos por Mary Prince, pois é justamente aí que se concentra outro poder degradante da escravidão como um sistema de infâmia ultrajante.

Surge então um paradoxo, exposto na carne por Mary Prince. Se, aos olhos dos comerciantes, os escravos mereciam apenas indignidade, essa revelação de medos pungentes serve para dignificar não apenas sua própria dor, mas também a de muitos outros rostos anônimos de escravos que também foram humilhados durante o processo no leilão. Precisamente, os pudores silenciados possuem a fulgurante luminosidade de fazer falar, à beira da linguagem simbólica, sobre a mesquinhez, não de um amo ou de um capataz em particular, mas de uma sociedade que havia encobrido e se beneficiado durante séculos com a dor imposta a milhões de seres humanos. Então, na venda de Mary Prince, ocorre um estranho ziguezague. Sua angústia sufocante parece invisível para os espectadores. No entanto, à medida que os minutos passam, para ela, os medos são cimentados em sua dura realidade. Parece uma alucinação descontrolada, fora de seu controle. Ela está prestes a ser vendida, separada de sua mãe e de suas duas irmãs. Além disso, ela percebe que suas ansiedades não são elementos constitutivos da avaliação. Mary Prince até destaca o fato de que entre os espectadores havia um clima de indiferença crua: “Mas quem se importava com isso? Será que algum dos muitos transeuntes, que nos olhavam com tanta despreocupação, pensou na dor que abalava o coração da mulher negra e de seus filhos? Não, não”<sup>52</sup>.

A dor de Mary Prince flutua no ar, mas só ela parece pesar sua densidade. Valeria a pena refletir sobre o que significou esse isolamento do sofrimento, até o último momento da venda, e que foi justaposto à vítima como outra espécie de pena corporal, nunca explícita, nem registrada sob parâmetros mínimos de especificidade por parte dos compradores. É impressionante, em conjunto com o tremendo descompasso entre a exterioridade perceptiva do público expectador (incluindo os compradores), que parece agir sob o entendimento de que, no processo de venda, mesmo ali, deve ser extirpado o grotesco espetáculo da dor escancarada, nada conveniente à animosidade febril do leilão.

Afinal de contas, não se trata de castigo público de criminosos, mas da troca mercantil de corpos que foram deixados à vontade para serem explorados. Para Mary Prince, no entanto, o sofrimento vai além de seus corpos, prestes a serem explorados mais uma vez. É um sofrimento amordaçado que percorrerá toda a sua vida. É o sofrimento da separação

---

<sup>52</sup> “But who cared for that? Did one of the many by-standers, who were looking at us so carelessly, think of the pain that wrung the hearts of the negro woman and her young ones? No, no!”

familiar. Mary Prince está quase insuportavelmente dilacerada. Por outro lado, os vendedores, acostumados a lucrar com qualquer coisa, procuravam demonstrar aos presentes que o sofrimento dos escravos, incluindo, é claro, o sofrimento causado pela separação entre mães e filhos, não deveria interferir nos mecanismos de negociação.

Esse aspecto aparece repetidamente em outros relatos que incorporam cenas de compra e venda, e é até mesmo uma fonte de escândalo entre algumas testemunhas brancas. Esse é o caso do médico Elwood Harvey (HARVEY, 2007), que testemunhou um leilão público de escravos na Virgínia em 1846. Em seu breve relato, ele enfatiza o comportamento totalmente indiferente, chegando a beirar o ridículo, dos presentes diante das expressões dolorosas e angustiadas das mães que estavam prestes a perder seus filhos:

“Antes de ele ser vendido, a mãe do jovem saiu correndo da casa para a varanda e, em uma dor frenética, gritou em lágrimas: “Meu filho, oh, meu menino, eles vão levar meu...”. Sua voz se perdeu, eles a empurraram com força e fecharam a porta atrás dela. Em nenhum momento a venda foi interrompida, e ninguém na plateia parecia ter sido afetado pela cena [...] Com medo de chorar na frente de tantos estranhos que não demonstravam nenhum sinal de compaixão ou misericórdia, o pobre garoto enxugou as lágrimas com as mangas. Foi pago o valor de duzentos e cinquenta dólares por ele” (HARVEY, 2007).

Indiretamente, Elwood Harvey mostra nesse trecho até que ponto o desprezo pela dor dos escravos havia sido integrado às engrenagens de uma máquina infalível, cujo objetivo era justamente a supressão contundente da comisseração. Em outras palavras, em um jogo de lances, a dor dos escravos foi transformada em uma espécie de abstração efêmera usada em benefício dos traficantes de escravos. Ocasionalmente, havia olhares escandalizados, como o do próprio Harvey (HARVEY, 2007), que chegou a captar a obscenidade de tais atos:

“Durante o leilão, os gritos e choros que vinham do barracão partiram meu coração. O nome de uma mulher foi imediatamente chamado. Ela deu um último abraço desesperado no filho antes de deixá-lo aos cuidados de uma senhora idosa e correu mecanicamente para obedecer ao chamado; mas parou, levantou os braços, gritou e não se moveu. Um de meus companheiros bateu em meu ombro e disse: “Vamos, vamos embora; não aguento mais”. Fomos embora” (HARVEY, 2007).

Como se pode ver, o olhar de Elwood Harvey estava se tornando parte daquele grupo crescente de testemunhas oculares que, a partir do final do

século XIX, consideravam o leilão público de escravos como *algo indigno* de ser visto, o que é muito significativo, pois mostra a força de todo um processo de fratura exposta, prolongado desde o século XIX e que falava do descrédito em que o aparato teatral do sofrimento estava caindo. Elwood Harvey encarna, portanto, essa sobriedade punitiva que, evidentemente, não foi gerada em bloco, nem de forma homogênea. O fato é que, nos leilões públicos de escravos, as vozes daqueles que expressavam desconforto, indignação e até mesmo repulsa pela tortura pública eram cada vez mais ouvidas.

Por outro lado, no entanto, o pudor e a vergonha dolorosa dos próprios escravos permaneceram confinados em uma espécie de vazio silenciado. Grandes pintores que trabalharam com a venda de escravos como tema concentraram seu olhar precisamente no pudor vergonhoso sofrido pelos escravos quando eram exibidos em público. A título de exemplo, menciono a pintura *Leilão de escravos na antiga Roma*, de Jean-Léon Gérôme.<sup>53</sup> Aqui temos um escravo de corpo inteiro mostrado nu no topo de uma plataforma. De um lado, o negociante, com o braço estendido, parece estar bradando os atributos da moça para os compradores, que, abaixo da plataforma, levantam as mãos efusivamente dando lances pela escrava. Ao lado da escrava central, pelo menos duas outras jovens podem ser vistas em uma atitude sombria, esperando sua vez de serem vendidas. Particularmente interessante é o gesto da escrava que cobre os olhos com as costas da mão. Uma visão de perto mostra que seus olhos não estão completamente fechados, mas estão olhando para longe dela. Em um sentido metafórico, esse é um olhar fugitivo, o olhar de alguém que evita, de sua intimidade mais profunda, a condição de um corpo em disputa, disposto por um destino inexorável. Igor Caruso (2003, 20-21) adverte que, em situações de separação abrupta entre dois entes queridos, atitudes de indiferença, evasão ou agressividade podem emergir imediatamente como manifestações de um eu mutilado, afundado na catástrofe da perda de identidade. Esse olhar desviado também fala de uma revolta interna final dos escravos prestes a serem vendidos. Olhar para baixo, desviar o olhar, colocar a mão sobre os seios. Qualquer gesto que demonstrasse oposição à nudez sem consentimento poderia servir como um meio de preservar a dignidade. Se para os mercenários a carne do escravo significava mercadoria explorável, para a própria escrava era vital manter seu corpo, na medida do possível, em um certo estado de modéstia. Não estou me referindo ao pudor brilhante e

---

<sup>53</sup> Disponível em <http://confilegal.com/20180901-la-antigua-roma-los-acreedores-podian-esclavizar-los-deudores-venderlos-cobrase-la-deuda/>

fechado, como o de um objeto bonito, mas ao pudor ofegante que luta contra a decadência humana.

## Vigilância e pudor

Aqui é possível integrar outras cenas memoráveis em que o corpo de uma escrava negra é ultrajado em uma exibição pública. Estou pensando em uma cena do filme *Vênus Negra*, do diretor francês Abdellatif Kechiche. O filme é baseado em episódios reais da vida de Sarah “Saartjie” Baartman, uma mulher africana que, em 1810, concordou em viajar para Londres, persuadida, sob falsos pretextos, por Hendrik Cesars e Alexander Dunlop. Uma vez em Londres, ela foi exibida em Piccadilly, em uma espécie de *show de aberrações* que anunciava atrações extraordinárias de comedores de fogo, malabaristas, animais selvagens e pessoas que, aos olhos dos espectadores da época, possuíam curiosidades anatômicas dignas de exibição mórbida.

Sarah Baartman era conhecida como a *Vênus Hotentote*. Hendrik Cesars a retratou como uma aberração selvagem, principalmente por causa da proeminência de suas nádegas. Baartman tinha uma esteatopia acentuada, grandes quantidades de gordura nas nádegas, o que fazia com que elas se projetassem de forma bastante proeminente, com a extremidade superior marcada tanto para cima quanto para baixo em direção às coxas. Essa foi uma das características que levou Hendrik Cesars a exibi-la em Londres (MARTÍNEZ PULIDO, 2015), mas sem dúvida ele foi motivado por séculos de desprezo racial pelas mulheres negras africanas. Em 1914, Cesars decidiu se mudar com Sara Baartman para Paris. Lá, ele fez um acordo com membros do Muséum d'Histoire Naturelle para permitir que eles fizessem observações científicas sem restrições no corpo de Sarah Baartman. É exatamente na segunda metade do filme que vemos o momento em que Georges Cuvier, acompanhado de outros colegas naturalistas, realiza uma observação supostamente científica do corpo de Sarah Baartman. Cuvier, acompanhado de cinco colegas, todos do sexo masculino, queria observar atentamente o corpo nu de Sarah. Eles queriam encontrar evidências anatômicas “mensuráveis” para se convencerem de que essa mulher, devido à sua constituição fisiológica, era mais parecida com um babuíno do que com um ser humano.

Munido de poder científico, Cuvier ordena a seu colega Jean Baptiste Berré que acompanhe Sarah Baartman até o primeiro andar, em seu escritório, para que ela possa tirar a roupa em particular. Nesse ponto da cena, o diretor, por meio de um close-up da câmera, dinamiza o pudor de Sarah Baartman, como um meio de preservação defensiva contra a degradação de sua dignidade. De fato, quase inferimos que Sarah Baartman tem a audácia de

instigar suas próprias afrontas. Como ela faz isso? O diretor nos dá pistas ao aproximar nosso olhar do olhar da própria Baartman. A guerra do pudor começa a ser forjada por meio de um discurso silencioso de olhares à espreita, sempre em disputa. A partir do momento em que Sarah Baartman sobe as escadas, a câmera desliza em closes rápidos de seu rosto, especialmente de seu olhar, que também é perscrutador, mas cheio de desconfiança absoluta. Uma vez lá em cima, Barré concede a ela – se é que podemos usar o termo, já que estamos em uma negociação clandestina – certas atenções cavalheirescas: “Fique à vontade”, “Vou colocar sua bolsa aqui” (no canto de uma tela). Ele até faz contato visual com ela e se afasta, como se quisesse dar a ela um espaço mais completo de privacidade. Logo descobrimos que a primeira concessão de Sarah Baartman à modéstia é, na verdade, um ardil para que os senhores naturalistas pudessem obter o que mais lhes interessava: livre acesso para medir, tocar e examinar o corpo nu de uma mulher hotentote sem reservas, a fim de encontrar características anatômicas semelhantes às dos macacos. Eles estavam especialmente interessados em observar a genitália de Sarah Baartman.

Diferentemente da experiência relatada por Mary Prince, Sarah Baartman pode se despir sozinha, atrás de um anteparo, no momento do lance a ser vendido. A exibição hipócrita da falsa concessão se abre ainda mais. Trata-se de disponibilizar a ela, por apenas alguns minutos, um espaço de humanidade íntima (mesmo que lhe seja estranho) para, minutos depois, animalizá-la ferozmente, sob o peso esmagador e coercitivo da ciência acadêmica. É bem sabido que o poder é exercido por meio de jogos de máscara. Em manobras de humilhação, um velho truque comum é que os perpetradores criem ambientes aparentemente confortáveis que também são ganchos coercitivos em segundo plano. Vamos chamá-lo de velho truque do presente antecipado.<sup>54</sup>

O diretor tem o cuidado de mostrar, em uma tomada aberta, que essa é uma casa científica, afastada da cidade. Quando Sarah Baartman desce as escadas, já despida, ocorre uma nova troca de olhares. Sério, severo, sem o menor indício de zombaria, mas bem protegido em sua armadura profissional, Cuvier olha para

---

<sup>54</sup> Pois, ao contrário do que acontece nas vendas de escravos, os naturalistas de Paris não se agitam em tumultos de espanto, gritando e zombando, e muito menos fazendo chacota, mas é precisamente esse manto de sacralidade acadêmica, quase beirando uma espécie de sapiência monástica, que torna a força de escrutínio ainda mais implacável. Sarah Baartman não sabe que está prestes a ser usada, mais uma vez, para tentar justificar a suposta superioridade europeia da Academia de Ciências de Paris. Muito menos sabe que seu corpo está prestes a ser pesado, classificado, medido e examinado para tornar explícitos os limites degradantes entre o humano, o monstruoso e o animal.

todo o corpo de Sarah Baartman. É o olhar do caçador fisionômico diante de sua presa. Ele olha, examina de cima a baixo. Ele procura formas, características; protuberâncias, largura da carne, a fim de relacionar, em sua presumida e restritiva ordem moral, o humano com o animal.<sup>55</sup> Enquanto isso, Sarah Baartman flutua seu olhar inquisitivo entre o chão e o de seus escrutinadores. Nessa interdição visual, outro engano ocorre sob a cobertura de pantomimas visuais: é mostrado a ela um lençol racializado de três mulheres completamente nuas. Duas negras e uma branca no centro. As três parecem estar entrelaçadas em um abraço idílico. Um dos assistentes lhe diz que seus colegas precisam fazer uma descrição detalhada dos órgãos reprodutivos delas. Cuvier ordena: “Certifique-se de capturar todos os detalhes”.

Por que Cuvier estava tão interessado em observar os órgãos sexuais de Sarah Baartman? Claude Blanckaert (2019, p. 2), autor de *La Vénus Hottentote*. Entre Barnum et Museum, oferece uma resposta em princípio, quando destaca dois impulsos que guiaram Cuvier: obsessão hierárquica e uma curiosidade intrusiva de caráter puritano. De fato, como outros naturalistas, influenciado por relatos de viajantes saturados de mistificações racialistas, Cuvier subordinou a suposta corrupção dos africanos à lubricidade e aos prazeres libertinos. Ele também sustentou a hipótese de que quanto mais “primitivo” fosse um mamífero, mais pronunciados seriam seus órgãos sexuais, bem como os impulsos de seus instintos sexuais (FRITH, 2009).

De fato, obcecado por explicações focadas em suas próprias suposições, Cuvier supõe que os pequenos lábios alongados e em forma de borboleta de Baartman devem ser uma prova irrefutável da lubricidade sexual atribuída ao africano essencial. Além disso, na época, o clitóris era considerado algo como um pênis colapsado sobre si mesmo, o que, no caso de Sarah Baartman, ativou, de fato, a figura mítica do hermafrodita monstruoso. Não é por acaso que as primeiras descrições de Cuvier do cadáver de Sarah Baartman se concentraram nesse “apêndice extraordinário” (BLANCKAERT, 2019, p. 4).<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Essa abordagem de Cuvier e seus colegas não era nova, é claro. Aristóteles já havia atribuído certas formas corporais a qualidades ou defeitos morais. Berthélemy Coclès (*Physiognomonie*, 1533) gostava de desenhar testas de homens irascíveis, gananciosos e cruéis. Giovan Battista Della Porta produziu desenhos fascinantes de homens-leão, homens-ovelha e homens-asno em 1568, com base na ideia de que a vontade divina é necessariamente expressa, de forma decisiva, nas características físicas das pessoas. A coisa mais atraente para muitos filósofos e naturalistas, como foi o caso de Georges Cuvier, era combinar características humanas e animais, não para humanizar os animais, mas o contrário, para animalizar as pessoas (ECO, 2007, p. 257).

<sup>56</sup> Hoje, os argumentos de Cuvier nos parecem mais fáceis de serem desmontados, mas é impressionante que suas observações preconceituosas e racialmente depreciativas tenham sido validadas por tanto tempo. Durante anos, as descrições de Cuvier sobre a



A partir do determinismo racialista sobre sua morfologia genital, o tratamento de Sarah Baartman torna-se mais vertiginoso, como se ela fosse uma espécie de monstruosidade zoológica. A expectativa mórbida dos naturalistas tinha a ver com um estigma de anomalia que era muito difundido na época. Estou me referindo à violação, não de leis legais, mas de algo mais sério para os naturalistas do século XIX: a alteração das leis da natureza. Não por sua própria vontade, mas por causa de sua própria essência (FOUCAULT, 2007, p. 61). De fato, o desprezo do século XIX pelo monstro permanece relativo ao fato de que ele é percebido como um ser que exhibe brutalmente uma espécie de contra-natureza. O que foi chocante, mesmo para os cientistas da época, foi ver que o monstro nunca se livra completamente de suas anomalias, mas as incorpora ao funcionamento integral do corpo.

Precisamente esse essencialismo enraizado na mentalidade dos naturalistas franceses facilitou que o procedimento de observação ao qual Sarah Baartman foi submetida fosse, na realidade, um ato extremamente violento, pois o objetivo não era apenas desumanizá-la (em comparação com os babuínos), mas também justificar e estabelecer todo um sistema de valores degradantes e legitimados nas percepções simbólicas de seu povo. Daí o fascínio dos naturalistas, que estavam convencidos de que Sarah Baartman encarnava um tipo de monstruosidade extrema e extremamente rara. Eles presumiram que sua fisionomia estava no limite. Ela está à beira do colapso das leis naturais. Eles a concebem, em suma, como a materialização de uma excepcionalidade possível apenas em espécimes muito raros. Digamos que a suposta monstruosidade de Sarah, aos olhos dos naturalistas, tinha valor pedagógico porque mostrava, de maneira transparente, variantes combinatórias entre o impossível e o proibido.

Esse último aspecto me parece ser de particular relevância porque, se em 1813 as demonstrações de inferioridade racial já estavam diminuindo diante de outros argumentos que as questionavam, portanto, a fisiologia de Sarah Baartman, em princípio, permitia que Cuvier mostrasse que essa inteligibilidade poderia ser deixada de lado. Essa era uma razão convincente para exigir que Sarah tirasse o avental. Cuvier desejava examinar, medir, palpar e, certamente, desenhar a forma externa de sua vulva, já que, de acordo com seus cálculos, havia traços *ocultos à vista*, indeléveis, daquela

---

autópsia do cadáver de Sarah Baartman foram reproduzidas em trechos, parafraseadas e republicadas na *Revue d'Anthropologie*. Já em 1957, o antropólogo Paul Lester escreveu em um capítulo da *Encyclopédie de la Pléiade*: “Devemos notar sua memória da *Vénus Hotentote* [...], na qual ele levou a descrição dos caracteres físicos à perfeição de um representante de uma raça com características arcaicas que ele frequentemente compara às dos macacos” (BLANCKAERT, 2019, p. 7).

monstruosidade furtiva que possibilitavam a essencialização do indivíduo desprezível.

Cuvier foi guiado pelos parâmetros de distinção, classificação e separação comuns na época. Em um nível mais geral, o corpo de Sarah Baartman foi usado como uma fortaleza da superioridade europeia. Observe a importância do livro *Sistema da Natureza*, de Carl Linné, de 1735, no qual ele supõe que as descrições de espécimes devem se basear em parâmetros visuais de tamanho, forma e posição. Esse procedimento de análise possibilitaria mostrar elementos de coesão, unidade e ordem na natureza. Depois de cunhar o termo *homo sapiens*, Linné estabeleceu seis variedades aparentemente distintas: *ferus*, *europæus*, *asiaticus*, *americanus*, *afër* (*africano*) e *monstruosus*. De seu ponto de vista classificatório externo, os seres humanos deveriam ser observados e classificados com base em suas características físicas externas por meio de traços facilmente reconhecíveis. Assim, já nos jardins da casa, Sarah Baartman é desenhada de frente e de lado, *de forma plana*, não como se fosse um modelo diante do artista, mas como um espécime zoológico a ser mostrado em atlas de história natural.

Mas Sarah Baartman não foi apenas animalizada pela correspondência comparativa de seus órgãos sexuais com os dos orangotangos; já em 1775, Friedrich Blumenbach havia acrescentado um novo parâmetro para estabelecer classificações distintas na diferenciação racial dos seres humanos: a craniologia. Ele propôs uma classificação de cinco tipos de acordo com a conformação craniana: caucasiano, mongol, etíope, americano e malaio. Naturalmente, ele estabeleceu que a forma mais perfeita do crânio correspondia aos caucasianos. Seguindo as ideias de Blumenbach, Cuvier decidiu medir detalhadamente o crânio de Sarah Baartman. Com isso, ele obteve outros argumentos para classificá-la como um bosquímano híbrido, entre animal e humano. Foi assim que a ciência institucional estigmatizou Sarah Baartman como um espécime da categoria mais baixa dos seres humanos.

Outro elemento atribuível à depreciação essencialista de Sarah Baartman aparece na medida em que, do ponto de vista científico, suas supostas anomalias nunca foram consideradas como algo próprio de um *indivíduo a ser corrigido*, nos termos de Foucault (2007, p. 64). De fato, quando Baartman chegou ao Muséum d'Histoire Naturelle, ela foi precedida por bizarros tumultos de espetáculos. Hendrik Césars teve o “cuidado” de exibi-la em lugares frequentados por pessoas pobres, em parte porque era lá que ela era procurada, mas também porque esses casebres raramente eram frequentados pela polícia e era mais fácil para ele escapar daqueles que o acusavam de manter Sarah Baartman como escrava. Então, basicamente, Cuvier e seus colegas veem em Sarah Baartman uma mulher de conformação

grotesca, não veem nela um ser que foi reprovado em técnicas, procedimentos e tratamentos de domesticação. Para eles, o problema de Baartman não está fixado em seu caráter, nem em sua conduta moral. De fato, ela deveria ser civilizada na medida do possível, mas os naturalistas que a submeteram a observações humilhantes não procuraram elaborar um determinado número de intervenções específicas de recuperação. Não se tratava de integrar Baartman à lista de monstros pálidos, bebedores, viciados ou seres desviantes, propensos a infectar a sociedade normalizada de sua época com seu mau comportamento. Tampouco parecia necessário se aprofundar no comportamento de sua família. Ficou claro desde o início que Cuvier e sua equipe estavam interessados em estudá-la *isoladamente*, exclusivamente a partir de sua corporeidade individual. Basicamente, nos limites estreitos de seu próprio corpo. Eles não estavam interessados no quarto de dormir, na comida, nos afetos, no parentesco, em nada que a distinguisse como parte de uma sociedade. Pelo contrário, o importante era demonstrar traços físicos de animalidade essencial a fim de mantê-la à margem, quando muito como um espécime de zoológico.

## Fractalidade do castigo em Mary Prince

Embora o epicentro da voz narrativa no relato de Mary Prince venha de sua própria entidade pessoal, em um nível simbólico *ela não fala sozinha*, mas como uma ressonância coletiva de mulheres escravizadas que desejavam chamar a atenção da sociedade britânica. Esse aspecto não pode ser dissociado do processo de gestação e edição que deu origem à *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself*.<sup>57</sup> Quero dizer que a força expositiva da história de Mary Prince não depende exclusivamente dos eventos atrozes que estão sendo narrados, mas também das forças de tensão geradas pelas intenções políticas de Thomas Pringle e Susanna Strickland, que estruturaram a história de modo a tornar mais visíveis as reivindicações dos abolicionistas.

Não quero sugerir que a singularidade das experiências pessoais de Mary Prince deva ser subsidiária de algum tipo de história das mentalidades

---

<sup>57</sup> Depende também de um fato generalizado entre a grande maioria dos escravos que viviam nos territórios do que hoje é a América Latina e o Caribe. Eles não sabiam escrever, devido ao analfabetismo a que estavam submetidos. Essa circunstância fazia com que suas petições fossem mediatizadas, transcritas para o papel por escrivães, que costumavam “enquadrar” as histórias em pequenos espaços no papel e também costumavam eliminar expressões que consideravam redundantes ou inadequadas (GUTIÉRREZ, 2017).

sobre a escravidão britânica. Já há décadas existem várias frentes críticas que questionam a história das mentalidades por causa da falsa alegação de que as sociedades como um todo possuem sistemas homogêneos de ideias e crenças, como se as vozes individuais das pessoas nos meios populares fossem irrelevantes. Carlo Ginzburg (1981) critica a noção de mentalidade pela excessiva preponderância dada ao genérico-subjetivo em detrimento das experiências concretas das pessoas comuns. Geoffrey Lloyd (1996) é ainda mais severo ao supor que é quase absurdo pretender que a miríade de ideias, crenças e comportamentos de uma sociedade possa realmente ser reduzida a uma única estrutura mental e que seja possível explicar isso.

Vale a pena observar que uma vertente da crítica historicista privilegiou a multiplicidade de vozes coletivas no texto de Mary Prince. A partir dessa perspectiva concentradora, *The History...* foi promovido como leitura obrigatória entre os estudantes britânicos, para que eles reconhecessem em Prince uma portadora da voz das mulheres escravizadas de origem africana que sofreram os estragos da escravidão patrocinada pela Coroa Britânica no Caribe. Evidentemente, não se pode ignorar o fato de que o texto de Mary Prince foi publicado dois anos antes da proclamação da emancipação na Inglaterra (SIMMONS, 2009).

Para fins deste estudo, entretanto, é possível separar a voz pessoal de Mary Prince das circunstâncias sócio-históricas que deram origem ao seu livro. É claro que, como já foi visto, a voz de Mary Prince é, até hoje, um bastião da agência feminista, mas, para chegar à singularidade do relato *em si*, proponho despojá-la da retórica abolicionista, para que possamos ouvir, na medida do possível, a voz de Mary Prince no nível de seus próprios eventos, mesmo que os estudos decoloniais proclamem a ideia de que o subalterno não pode ser totalmente representado na escrita, a partir de posições de poder.

No entanto, apesar das mediações enunciativas, a rigor, a vontade de se expressar por meio da voz original de Mary Prince permanece viva.<sup>58</sup> Afinal, o que é uma voz original, pode-se perguntar? Ou melhor, a pergunta seria em outro sentido: existe realmente uma voz original? Acredito que a questão não deve ser resolvida em apenas uma direção. A originalidade

---

<sup>58</sup> Para analistas como Sandra Pouchet (1992), a agência ativa de Mary Prince não deve ser subestimada em detrimento do zelo propagandístico dos editores. Afinal de contas, Prince também assume uma posição política de identidade e solidariedade com outros escravos. “Fui uma escrava - senti o que uma escrava sente, e sei o que uma escrava sabe; e gostaria que todas as pessoas boas da Inglaterra também soubessem disso, para que possam quebrar nossas correntes e nos libertar” (PRINCE, 2006, p. 11). Sandra Pouchet afirma que, de acordo com seus ideais, Prince se torna um agente de transformação no contexto das lutas pela liberdade e independência dos escravos sob o domínio britânico.

enunciativa pode ser vista como um fenômeno centrado na origem exclusiva do emissor, mas também pode ser vista em termos do sistema de mediações que passam de uma voz para *outra voz*. Se, de fato, não foi Mary Prince quem literalmente transferiu suas experiências para o papel, foi ela quem esteve presente nesses eventos, foi ela quem viveu essas experiências a partir de sua interioridade perceptiva, de modo que as ressonâncias de sua experiência não podem ser desintegradas ou completamente ocultas sob a autoria do manuscrito. Algo semelhante acontece nos textos das reivindicações feitas por muitos escravos na Nova Espanha do século XVI à primeira década do século XIX. A voz que temos nos documentos é, sem dúvida, a dos próprios escravos, mas mediada, reordenada e talvez sujeita a formulações expositivas por um escrivão. Isso significa, então, que todo esse movimento enunciativo revela e oculta ao mesmo tempo.

## Enunciação e castigo

Exatamente, um território de grandes cruzamentos entre a voz original de Mary Prince, suas experiências vividas e a ordenação dos fatos, por meio de uma escrita externa, ocorre com grande vivacidade nas situações de punição. O castigo é fundamental na narrativa de Mary Prince. Faz parte de uma estrutura de repetição de testemunhos em narrativas de escravos.<sup>59</sup> Além disso, as cenas de castigo incorporam, com extrema nitidez, as experiências de dor, angústia e humilhação que Mary Prince suportou durante toda a sua vida na escravidão. Elas também revelam elementos fundamentais de dominação e controle nas relações entre senhor e escravo. Estou particularmente interessado no seguinte aspecto: as cenas de punição narradas como experiências testemunhais vão além dos limites dessa exterioridade. Cada cena de castigo gera todo um conjunto simultâneo de ressonâncias emocionais que, por sua própria força, concentram nossas percepções na interioridade mais profunda de Mary Prince. Vejamos um exemplo.

Nas páginas iniciais, ela conta como foi vendida para a casa de um capitão em um lugar conhecido como Ponto Espanhol. A casa estava localizada no topo de uma colina muito alta. Daí emanam ressonâncias angustiadas que vão além da própria gênese da narrativa, ainda mais quando Mary Prince transmite a sensação de medo e desolação que experimentou quando teve de subir na escuridão da noite, sem enxergar bem, pelo caminho que a levou até as proximidades da casa. Na primeira noite, ela conhece uma

---

<sup>59</sup> Mais adiante, mencionarei a importância das figuras de repetição na cultura crioula do Caribe.

escrava chamada Hetty. Mary Prince testemunha sobre as muitas tarefas que Hetty realizou naquela primeira noite:

A pessoa que mais me chamou a atenção naquela noite foi uma negra francesa chamada Hetty, que meu mestre pegou em um corsário de outro navio e fez dela sua escrava. Ela era a mulher mais ativa que eu já vi, e foi encarregada de fazer tudo o que podia. Poucos minutos depois de minha chegada, ela chegou da ordenha das vacas e preparou as batatas doces para o jantar. Em seguida, trouxe as ovelhas para casa e as prendeu no curral; levou o gado para casa e o colocou na beira do lago; alimentou e esfregou o cavalo de meu senhor e deu o jantar ao porco e à vaca alimentada; preparou as camas, despiu as crianças e as colocou para dormir. Eu gostava de olhar para ela e observar todos os seus afazeres, pois era o único rosto amigável que eu tinha visto até então, e me sentia feliz por ela estar ali. Ela me deu meu jantar de batatas e leite, e um cobertor para dormir, que ela estendeu para mim na passagem antes da porta do quarto da Senhora (PRINCE, 2006, p. 7).<sup>60</sup>

Nessa parte, podemos ver uma espécie de microrrelato na forma de uma reflexão. Mary Prince narra as virtudes de uma mulher que ela considera admirável. No entanto, naquele momento, é muito difícil para ela distinguir entre a vontade de agir e o processo de subjugação escondido por trás das virtudes exaltadas por Hetty.

Em grande parte, Mary Prince sabe que Hetty age sob cerco. Ela vive em pânico com a possibilidade constante de ser repreendida, trancada e espancada. Mary Prince já pressentia a enxurrada de maus-tratos que a aguardava, por tudo o que observava. Isso significa, portanto, que as punições na forma de gritos, confinamento, espancamentos e chicotadas começam a tomar forma como uma entelêquia de medo interior. Esse é um aspecto que não deve ser negligenciado, pois na vida dos escravos os castigos também eram cheirados no ar e latejavam no fundo de suas almas.

---

<sup>60</sup> “The person I took the most notice of that night was a French Black called Hetty, whom my master took in privateering from another vessel, and made his slave. She was the most active woman I ever saw, and she was tasked to her utmost. A few minutes after my arrival she came in from milking the cows, and put the sweet-potatoes on for supper. She then fetched home the sheep, and penned them in the fold; drove home the cattle, and staked them about the pond side; fed and rubbed down my master’s horse, and gave the hog and the fed cow their suppers; prepared the beds, and undressed the children, and laid them to sleep. I liked to look at her and watch all her doings, for hers was the only friendly face I had as yet seen, and I felt glad that she was there. She gave me my supper of potatoes and milk, and a blanket to sleep upon, which she spread for me in the passage before the door of Mrs. I----’s chamber”.

Mary Prince vive em uma agitação de pânico, ainda mais quando descobre o destino malsucedido de Hetty, apesar de todo o bom trabalho que ela faz. Poucos minutos depois de ter se deitado para dormir, ela ouve ruídos no quarto da patroa, que pergunta a Hetty se ela terminou todas as suas tarefas. Diante da recusa de Hetty, seu marido desce correndo as escadas e a golpeia com um cinto. Mary Prince fica imóvel, paralisada de terror, ouvindo em silêncio os gritos, as repreensões e os golpes que o senhor dá em Hetty. A partir dessa experiência sórdida, é como se a provação pessoal falasse, espalhando-se por toda a casa, causando uma sonoridade assustadora que, é claro, esmaga o ânimo de Mary Prince.

Além do castigo bruto em si, vale a pena perguntar qual é o significado de toda essa comoção? Por um lado, me parece que há todo esse cenário instrutivo que poderíamos denominar “fractalidade pedagógica do terror”. É fato que naquela casa onde Mary Prince servia, como era o caso em muitas propriedades escravagistas, era do interesse dos senhores fazer da punição uma espécie de teatro sóbrio. Esse procedimento era mais eficaz do que ameaças verbais, pois os escravizados, afundados em noites pantanosas, ouviam gritos de dor que jamais esqueceriam. Por experiência própria, os senhores sabiam que os golpes, gritos e ameaças ficavam gravados por muito tempo na memória ferida dos escravos. Eram feridas de um tipo diferente, que levavam anos, talvez uma vida inteira, para cicatrizar. Quero dizer, Mary Prince de repente se encontra imersa em um lugar onde se reproduzem esquemas reiterativos e muito pessoais de punições humilhantes.

Além disso, foi por meio de punições repetidas que os senhores conseguiram codificar suas táticas de medo. Sabemos que a inoculação de medos pungentes foi, desde o início, uma arma muito eficaz de subjugação. Estamos em uma época em que as punições tendiam a ser predominantemente físicas, embora, é claro, não seja difícil supor que, nas relações cotidianas entre senhores e escravos, todos os tipos de abuso verbal e psicológico se alternavam. Mas, dada a liberdade que existia para os maus-tratos aos corpos escravizados, o castigo físico era usada como uma marca básica de sujeição.

Não é de surpreender, portanto, que Mary Prince enfatize a urgência, a maneira como, naquela primeira noite, o mestre literalmente “desce correndo” as escadas para bater em Hetty com cintos, misturados com gritos. Não se trata de uma urgência de tempo, mas do método frenético marcado pela raiva absoluta. Transcreverei agora a passagem em que Mary Prince descreve aquela primeira noite infeliz de castigo que ela ouve na casa de seus novos senhores:

Levei um triste susto naquela noite. Eu já estava indo dormir quando ouvi um barulho no quarto de minha senhora, e ela logo perguntou em voz alta se já havia terminado o trabalho que havia mandado Hetty fazer. “Não, senhora, ainda não”, foi a resposta de Hetty, vinda do andar de baixo. Ao ouvir isso, meu senhor se levantou da cama e, ainda de camisola, desceu correndo as escadas com uma longa pele de vaca na mão. Logo em seguida, ouvi o estalo da correia e a casa ressoou com os gritos da pobre Hetty, que não parava de gritar: “Oh, Massa! Massa! Estou morrendo. Massa! tenha piedade de mim - não me mate de uma vez!” - Esse foi um começo triste para mim. Fiquei sentada em meu cobertor, tremendo de medo, como um cão assustado, e pensando que minha vez chegaria em seguida. Por fim, a casa ficou quieta e, por um momento, esqueci todas as minhas tristezas, adormecendo rapidamente (Ibid., p. 7).<sup>61</sup>

Deve-se notar, nessa cena, a relação estreita, quase unívoca, entre o castigo físico e a exaltação verbal. Toda essa reverberação de gritos ouvidos por Mary Prince faz parte de um conjunto de práticas ancestrais aplicadas como forma de manter vivo o espetáculo punitivo. Esse não é um detalhe menor se pensarmos que justamente a partir das primeiras décadas do século XIX, tanto na França quanto na Inglaterra, começavam a se estabelecer gradualmente tendências de punições penitenciárias menos físicas, mais discretas, intramuros, ou seja, não tão expostas ao escrutínio público da praça (FOUCAULT, 2003).

Esse não era o caso das pessoas submetidas à escravidão. Levemos em conta a importância que o espaço *interno da fazenda* assumia como uma espécie de fortaleza inexpugnável, onde os castigos físicos acompanhados de agressões verbais prevaleceram por muito tempo como instrumentos primários de controle e sujeição. É importante reiterar que essa prevalência não eliminou *de fato* as estratégias muito mais sutis e silenciosas de maus-tratos, muitas vezes desprovidas de exaltação visível. Pois, ao contrário do mundo penitenciário urbano, em cidades como Paris ou Londres, os escravos explorados nas fazendas coloniais ainda sofriam os estragos de uma cultura

---

<sup>61</sup> “I got a sad fright, that night. I was just going to sleep, when I heard a noise in my mistress’s room; and she presently called out to inquire if some work was finished that she had ordered Hetty to do. “No, Ma’am, not yet,” was Hetty’s answer from below. On hearing this, my master started up from his bed, and just as he was, in his shirt, ran down stairs with a long cow-skin in his hand. I heard immediately after, the cracking of the thong, and the house rang to the shrieks of poor Hetty, who kept crying out, “Oh, Massa! Massa! me dead. Massa! have mercy upon me--don’t kill me outright.”--This was a sad beginning for me. I sat up upon my blanket, trembling with terror, like a frightened hound, and thinking that my turn would come next. At length the house became still, and I forgot for a little while all my sorrows by falling fast asleep”.



colonial empenhada em manter viva a ideia do corpo em tortura, simbolicamente marcado como um repositório de rancor racializado, acumulado ao longo de séculos de domínio colonial.

Lembremos que a suspensão das punições públicas é realizada na Inglaterra até 1837, porém, entre os escravos, o senhor ainda mantém os poderes de juiz e carrasco. A vítima pode ser objeto de compaixão, até mesmo de admiração, mas o peso do castigo sempre estará sobre seus ombros, pois, embora aos olhos do público a tortura física tenha se transformado em uma espécie de teatro abominável, dentro das fazendas as engrenagens da violência ligadas ao direito de posse e à exploração direta das pessoas ainda não pararam. Um dos privilégios que os senhores conseguiram manter por muito tempo, foi castigar em segredo, sem o dever de prestar contas.

Durante séculos, os castigos aplicados em praças ou ruas abertas serviam como um castigo público, mas, ao mesmo tempo, essa mesma permissibilidade entre o público facilitava a possibilidade de olhos críticos reprovarem os excessos de crueldade, maldade e degradação pública. Em contraste, dentro das fazendas, muitos escravos ficavam presos à mercê de punições arbitrárias, sem o escrutínio externo.

Os senhores tinham todos os tipos de vantagens. Em primeiro lugar, eles podiam punir sem julgamento. Eles tinham o poder de tomar decisões punitivas a seu próprio critério, conforme o caso, e de adaptá-las de acordo com seus próprios desejos. Por outro lado, aqueles que podiam atuar como testemunhas de acusação eram os próprios escravos ou pessoas próximas aos senhores. Portanto, a ideia de castigo sem glamour em praça pública não tem nem de longe a mesma ressonância aqui. As aplicações de castigos no interior das fazendas eram suficientemente autônomas para não serem sancionadas pela jurisprudência oficial. Basta lembrar que, em toda a extensão dos territórios da Nova Espanha, até bem próximo ao século XIX, a figura da prisão privada funcionava. Os senhores podiam designar cômodos a seu critério, onde mantinham escravos ou trabalhadores livres presos, sem a necessidade de revisão pelos conselhos municipais. Embora os espetáculos do enforcamento, do pelourinho e da flagelação já estivessem sendo apagados da tortura pública, a ideia da ação violenta sobre os corpos dos escravos ainda estava muito viva nas propriedades dos senhores. Havia razões administrativas e simbólicas para que essas mudanças ocorressem no mundo das prisões.

Nos anos em que *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* foi escrita, as práticas de punições sem contato físico-corporal já estavam começando a se disseminar. Essa atitude punitiva abriu possibilidades para o fortalecimento de outras esferas periféricas fora dos corpos dos sentenciados. Daí a enorme importância que as novas táticas de

encarceramento, trabalho forçado, multas etc. começaram a assumir. Além disso, em todas as prisões européias, os ideais reabilitadores eram apregoados. O prisioneiro não deveria mais ser destruído, mas reabilitado. Por outro lado, nos domínios dos senhores, em propriedades privadas, os proprietários de escravos conseguiam manter vivas inúmeras práticas cruéis de dor física. Dessa forma, eles impunham e reforçavam controles rígidos por meio da imposição do medo. Chicotadas, espancamentos, gritos. A aplicação sistemática de castigos corporais funcionava como dispositivo dissuasório contra possíveis tentativas de rebelião coletiva. Mas, diferentemente das prisões, nas fazendas de trabalho escravo não há atenuantes contra a força do castigo físico, ou seja, não há médicos, psiquiatras, educadores. O senhor não tem modéstia judicial porque não há instituições ao seu redor capazes de controlar seus impulsos de fazer as pessoas sofrerem e impor punições saturadas de dor.

No início do século XIX, ficou cada vez mais claro que os Estados não deveriam ser muito dolorosos, mesmo que esses outros fossem comprovadamente criminosos, sátrapas ou assassinos. Muito diferente, conforme as palavras de Foucault (2003, p. 10), dos tempos em que a barriga de um condenado era rapidamente aberta para que ele tivesse tempo de ver suas entranhas serem jogadas no fogo. Ou do desmembramento de um condenado separado em quatro partes e depois essas partes queimadas até virar cinzas. Em segundo plano, o objetivo era produzir um efeito múltiplo de mortes acumuladas, espalhadas e memorizadas entre a população, como uma espécie de desiderato pedagógico.

Essa crueldade da repetição punitiva quase infinita também foi mantida pelos senhores de escravos. Não é apenas no relato de Mary Prince que há cenas de punições repetidas até a última gota em uma única pessoa; outros relatos e memórias também dão conta de punições repetidas, encenadas várias e várias vezes como uma máquina bem lubrificada (PATON, 2001). Mesmo na punição, certos princípios de economia pedagógica eram aplicados. O que funcionava bem para um escravo podia ser aplicado a todos os outros.

Para os senhores, era muito lucrativo que os escravos vissem todos os dias, a caminho dos campos, ao ar livre, o mesmo bastão gorduroso e ensanguentado no qual dezenas, ou talvez centenas de homens e mulheres, haviam sido torturados. Essa era outra maneira de tornar o castigo sempre visível, pois, mesmo na ausência, o poder simbólico da vara, da forca ou da sala de punição estava falando o tempo todo. Era o poder do sinal ostensivo, aparentemente imóvel, mas muito vivo em um nível simbólico. Não era estranho que o capataz, montado a cavalo, nos campos de algodão, sempre tivesse o chicote à vista, não necessariamente para usá-lo, mas para mostrá-lo como um instrumento de terror, sempre à mão.

Chegou-se a um ponto em que o castigo aos escravos ultrapassou os portões da intimidade pessoal, a tal ponto que também se tornou um segredo perturbador. Pense nos casos de abuso sexual como uma forma de castigo dos senhores. Mary Prince, em *The History...*, sugere que os castigos muitas vezes assumiam formas sutis de interação cotidiana, ou seja, não eram totalmente visíveis, pois eram aplicados até mesmo com certas precauções. É claro que essa categoria de infâmias inclui maus-tratos psicológicos, como gestos ameaçadores, olhares, silêncios etc., e, acima de tudo, abuso sexual, que poderia ocorrer às escuras em qualquer celeiro solitário. O que dizer de todos esses castigos mínimos que serviam para infligir dores pontuais, marcantes, sempre reiteradas como advertência de um poder despótico capaz de descer até as superfícies mais específicas da pele. Aqui encontramos, em ordem aleatória, tapas, palmadas, beliscões, bofetões etc., que, por sinal, tardaram a desaparecer, até bem próximo do século XX, nas escolas infantis. “Minha senhora não se contentava em usar o chicote, mas frequentemente beliscava a bochecha e os braços da maneira mais cruel” (PRINCE, 2006, p. 7).<sup>62</sup>

Mary Prince refere-se a duas crianças escravas que eram constantemente beliscadas e esbofeteadas por sua senhora. Esses microchoques de dor, no mundo de Mary Prince, estavam totalmente integrados à vida em cativeiro. Faziam parte do arsenal diário de táticas de sofrimento aleatório contra os corpos dos escravos. Também podem ser vistos como reações ou apertos enérgicos dos senhores contra os direitos de punição, cada vez mais controlados, à medida que avançavam os processos de abolição e cidadania dos ex-escravos.

Mas todo esse processo foi heterogêneo, marcado por múltiplos desvios, pactos e mal-entendidos, especialmente porque, como é o caso hoje, muitas agressões diárias permaneceram fora da vista do público, confinadas a esferas privadas. Além disso, as punições invisíveis também serviam aos senhores para minar o próprio direito dos escravos de controlar seus corpos. Um corpo que é punido, apalpado, mesmo que minimamente beliscado, é também um corpo que é suprimido de várias maneiras. Pode-se até dizer que muitos escravos viviam sob castigo perpétuo, pois não se tratava apenas da materialidade do tapa ou da palmada, mas dos medos que pairavam, da iminência de uma dor insuportável que, mais cedo ou mais tarde, atingiria seus próprios corpos. Em muitos momentos do relato de Mary Prince, o terror da iminência de chicotadas, gritos, tapas, etc., fica evidente sempre que

---

<sup>62</sup> “My mistress was not contented with using the whip, but often pinched their cheeks and arms in the most cruel manner”

ela descreve os castigos dos outros, o pânico em seus rostos, o medo que se infiltrava até os ossos, do qual ninguém podia escapar.

## **Impunidade do castigo**

Em uma passagem ilustrativa, Mary Prince relata a morte de sua amiga Hetty depois que ela foi brutalmente chicoteada por seu senhor, embora estivesse grávida. O motivo foi trivial, como tantas vezes: uma vaca se soltou da estaca que Hetty havia fincado para prendê-la. Isso foi o suficiente para um castigo brutal. O patrão a despiu, amarrou-a a uma árvore e a chicoteou com um chicote de couro até se fartar. Ela teve de ser levada às pressas para sua cama. Ela deu à luz prematuramente, mas o bebê estava morto. Aparentemente, ela mesma sangrou até a morte, deitada em uma esteira na cozinha. Gostaria de enfatizar o fato de que, no discurso de Mary Prince, há uma ideia latente de que Hetty, no final das contas, morreu de medo, esmagada por uma força brutal que não necessariamente atingiu sua carne, mas o que no século XVIII era genericamente chamado de “a alma da vítima”.

Outro fator de grande peso na prevalência do suplício físico entre os escravos teve a ver, sem dúvida, com a lenta, talvez demasiadamente lenta, imobilidade dos objetos de castigo. Equivocar-se, mentir, desobedecer ao amo continuaram sendo, durante séculos, motivos rápidos para castigo, sem modificações substanciais. Eu chamaria isso de constância do abuso pessoal, mantido intacto de um século para o outro. Se analisarmos detalhadamente cada episódio de castigo narrado por Mary Prince, um voluntarismo psicótico, quase no limite da loucura, por parte de seus senhores, sempre emerge. Sem dizer isso explicitamente, Mary Prince traça o perfil de seus primeiros maridos- senhores como duas pessoas imersas, até o ponto do delírio, na mais absoluta impunidade com que davam vazão a seus impulsos violentos. No século XVIII, Louis de Jaucourt, colaborador da *L'Encyclopédie*, entendia a tortura como um fenômeno inexplicável, devido à imaginação transbordante dos homens em termos de barbárie e crueldade (FOUCAULT, 2003, p. 32).

No entanto, é fato que a tortura envolve não apenas a imaginação, mas um sistema de aplicação aliado a táticas expansivas de sofrimento, pois não se trata apenas de produzir dor em uma parte do corpo, mas de gerar ressonâncias psíquicas que levarão a outros sofrimentos. Mary Prince sofre com as terríveis ressonâncias de dor que seu organismo tem de suportar. Ela não pode evitar ver, ouvir, perceber, em seus nervos, a dor exacerbada de outras pessoas escravizadas. Além disso, a tortura exige um sistema técnico de aplicação quantitativa. Tanto no relato de Mary Prince quanto em outros de ex-escravos, encontramos detalhes específicos sobre o número de chicotadas recebidas e a intensidade da duração. Com frequência, quase como

um clichê, Mary Prince conta como foi espancada ou chicoteada até que seus senhores não aguentassem mais: “Eu cheguei tremendo; ela me despiu e me açoitou longa e severamente com o couro de vaca, enquanto teve forças para usar o chicote, pois não desistiu até estar completamente cansada” (PRINCE, 2006, p. 8).<sup>63</sup>

É notável como esse cansaço do senhor que castiga representa o ponto culminante de um desrespeito absoluto pela dor da vítima. É importante, sim, marcá-la para sempre, transformar suas costas em uma tela de cicatrizes que acabarão se tornando sinais indeléveis que falarão para sempre da escrava humilhada, mas também do poder supremo dos senhores de implantar seus traços na memória de muitos homens. Esse é, obviamente, um procedimento muito antigo que tem sido de grande importância na tradição narrativa do mundo ocidental. Deborah Kamen (2010), em um artigo intitulado *A Corpus of Inscriptions Representing Slave Marks in Antiquity* (*Um corpo de inscrições representando marcas de escravos na Antiguidade*), mostra que já na tradição narrativa do antigo mundo greco-romano as feridas *visíveis* nos escravizados haviam se tornado uma figura clichê para falar de seus infortúnios.

O fato de Mary Prince reiterar que os açoites ou flagelações só cessavam até que o senhor não aguentasse mais, reafirma esse desejo de causar dor sem limites, como um fluxo sinistro e paralelo, diante das normas legais que tentavam submeter a dor dos sentenciados a regras consensuais. Na época em que *The History...* foi publicado, já eram comuns nas prisões européias regulamentos que estabeleciam correlações entre a intensidade das punições e a gravidade dos crimes. Não era apenas a vontade de uma pessoa (geralmente o ofendido) que reivindicava o direito de estabelecer o tipo, a maneira, o tempo e a gravidade do castigo, mas grupos de magistrados que, em países como a França e a Inglaterra, tentavam chegar a acordos para regular as punições que afetavam as pessoas condenadas por crimes. Deve-se observar, entretanto, que a estrutura legal que passou a decidir sobre as punições para os condenados passou por um longo processo de autoritarismo que foi muito desvantajoso para os condenados. Até o final do século XIX, ainda era comum na Inglaterra que muitos prisioneiros não tivessem acesso ao curso de seus julgamentos. Às vezes, não era fácil saber a identidade das pessoas que apresentavam denúncias. As pessoas com menos recursos recebiam advogados nomeados pelo tribunal que usavam truques, cooptação, denúncias anônimas e assim por diante. Em muitos casos, o acusado ficava completamente fora do processo e só era interrogado uma vez antes da sentença. Em algum momento, um juiz poderia ter o direito soberano de

---

<sup>63</sup> I came trembling; she stripped and flogged me long and severely with the cow-skin; as long as she had strength to use the lash, for she did not give over till she was quite tired.

proclamar uma única verdade sobre a acusação contra uma pessoa condenada. Mas no caso dos senhores de escravos, a autarquia punitiva poderia ser ainda mais radical. Para punir um escravo, eles poderiam *de fato* dispensar toda a gramática de provas que havia se desenvolvido no mundo processual desde o século XVI. Uma única prova fornecida pelos próprios proprietários de escravos, ou por qualquer outra testemunha que denunciasse um escravo, poderia ser suficiente para eles. Eles praticavam uma espécie de aritmética punitiva exercida sob sua própria casuística. Reduziam as complexidades da arte jurídica a um simplismo dogmático. Agiam com base em um imperativo egocêntrico: eu decido minha própria verdade e a deles.

Se no sistema jurídico é necessário estabelecer verdades a partir de investigações e discussões intensas entre especialistas, o mestre precisa apenas de uma confissão, não importa como tenha sido obtida, para liberar a força do chicote. Mas, como Mary Prince demonstra, a confissão era outro estratagema dos senhores para fabricar crimes, seja por procedimentos secretos ou por caprichos pessoais. Em várias ocasiões, Mary Prince descreve acidentes causados pelo descuido dos próprios senhores. Em um instante, no entanto, eles culpavam qualquer um dos trabalhadores, primeiro acusando-os verbalmente e depois submetendo-os a punições físicas.

“Meu amo sabia que esse acidente era culpa dele mesmo, mas estava tão furioso que parecia feliz com uma desculpa para continuar com seus maus tratos. Não consigo me lembrar de quantas chicotadas ele me deu, mas ele me bateu até que eu não conseguisse ficar de pé e até que ele mesmo estivesse cansado” (PRINCE, 2006, p. 9).<sup>64</sup>

Às vezes, os escravos até se culpavam na esperança de obter um pouco de clemência de seus senhores. É claro que a engrenagem da autoincriminação era o medo. Em um contexto de profunda desolação, sem proteções legais mínimas, em que os escravos arriscavam até mesmo suas vidas a todo momento, a autoincriminação também poderia ser uma tábua de salvação no meio do mar. Em uma passagem reveladora, Mary Prince conta como foi chutada nas costas por seu senhor, enfurecido porque uma vaca se soltou de uma estaca. A situação se agravou porque a vaca, assustada com a fúria do patrão, derrubou uma tigela de leite. Embora o patrão tenha percebido que a culpa era dele, decidiu bater ainda mais em Mary. Quando a surra terminou, ela fugiu para sua mãe, que morava em outra fazenda. Apesar da alegria de sua mãe ao ver Mary novamente, ela não ousou recebê-la,

---

<sup>64</sup> “My master knew that this accident was his own fault, but he was so enraged that he seemed glad of an excuse to go on with his ill usage. I cannot remember how many licks he gave me then, but he beat me till I was unable to stand, and till he himself was weary”.

temendo uma reação furiosa de seu próprio amo. Assim, ela a escondeu em uma pequena caverna perto da fazenda. Lá, ela a manteve em segurança, levando-lhe comida por algum tempo. Quando o pai descobriu, decidiu devolver Mary ao seu dono.

Esse é o momento da auto-culpa defensiva, auto-protetora e quase instintiva. O pai troca algumas palavras com o senhor de Mary. Ele pede desculpas pelo comportamento da filha. Mary admite sua culpa: “Eu disse que fui tratada tão bem quanto merecia e que deveria ser punida por ter fugido” (Ibid., p. 9)<sup>65</sup>. Esse é o momento em que a confissão adquire outro valor como verdade viva. O que é dramático é que em pouquíssimos casos essas declarações de verdade favoreceram os escravos, porque não eram confissões contextualizadas em um reino de direitos. Quando eram proferidas como atos de fala, elas imediatamente adquiriam status inquisitorial. O senhor podia ouvir sem hesitar. Ele sabia que, no final das contas, as coisas funcionariam a seu favor. Apesar das ambiguidades dos desvios, do claro papel coercitivo, a incriminação da escrava entrava totalmente no arsenal racional de evidências empunhadas a partir da lógica do poder dominante. “Ela confessou sua culpa”, o senhor poderia proclamar a qualquer momento. Se no mundo da justiça criminal a confissão incriminatória não gerava necessariamente uma condenação imediata, no universo escravista ela poderia, segundo os critérios do senhor, adquirir o valor de um ato de fala fechado, suficiente para que a vítima fosse subjugada.

Na breve cena que acabei de mencionar, o pai de Mary desempenha um papel muito importante. Ele atua como testemunha, mas, apelando para suas próprias emoções, tenta interceder em favor da filha. Ele se desculpa, admite a falha, pede benevolência por meio de argumentos emocionais carregados de angústia, em favor da filha: “Mas o tratamento que ela recebeu é suficiente para partir seu coração. A visão de suas feridas quase partiu o meu” (Ibid., p. 9).<sup>66</sup>

Independentemente dos truques coercitivos, o senhor mantém a confissão auto-incriminadora em primeiro plano. Ele a incentiva porque ela serve como um instrumento calculado de legitimidade. Se o escravo se incrimina, mais uma vez surge aquela figura viscosa de autoridade abusiva, com a qual o mestre poderia fechar seu círculo hermético de punições, embora da maneira mais enganosa possível. Ao verbalizar uma suposta culpa, Mary Prince mais uma vez toma seu lugar no ciclo rotativo de castigos físicos

---

<sup>65</sup> “I said I was used as well as I deserved, and that I ought to be punished for running away”

<sup>66</sup> “But the treatment she has received is enough to break her heart. The sight of her wounds has nearly broke mine”.

ritualizados, como se sua normalidade estivesse confinada ali. Pois, como pode ser visto no exemplo acima, esse ato de fala culpabilizante não funciona isoladamente; ele é pontuado pelo ato do pai. Em outras palavras, foi mobilizado um cenário de suposta aceitação voluntária, o que nos remete às táticas mais obscuras das inculpações medievais.

O senhor, por sua vez, está sempre em uma posição vantajosa, pois a auto-incriminação de Mary Prince o poupa da necessidade de mostrar e questionar possíveis testemunhas. Pouco importa para ele se essa culpa presumida foi obtida por meio de pressão. Não podemos perder de vista a importância da coerção sorrateira. O pai de Mary Prince sabe que sua filha está correndo grande perigo porque fugiu. Ela poderia ser capturada a qualquer momento, enviada de volta à propriedade e punida de forma atroz. Por outro lado, o fato de devolvê-la voluntariamente ao seu senhor abria a possibilidade de ganhar uma certa compaixão que suavizava a punição. Além disso, essa devolução voluntária estava associada a outro pequeno ganho para Mary Prince, pois ela assumiu o papel de colaboradora voluntária, o que mais uma vez favoreceu o senhor, que podia usar um raciocínio de cima para baixo: se a escrava se declara culpada por vontade própria, então as punições impostas são justas.

A declaração de culpa e o sofrimento estão ligados. É claro que as dificuldades de uma escrava como Mary Prince não terminaram com a confissão. Pelo contrário, a partir daquele momento, o estigma da suspeita pesava sobre ela. Era sempre um território lamacento. Prevalecia a ideia de que um escravo nunca era completamente inocente. E a suspeita, a qualquer momento, poderia aparecer como o anverso da culpa. O que quero dizer é que uma escrava como Mary Prince nunca alcançava o status de “inocente” no sentido pleno. Esse espaço estava sempre aberto, mesmo que de forma limitada, permitindo que o senhor revogasse para si o direito de punir a escrava ainda mais. Se em algum momento ele sentisse que não havia obtido toda a verdade sobre uma falha, não hesitava em torturar novamente para extrair verdades incompletas. O amo tinha o poder de brincar com a ambiguidade. Ele podia interpretar (e manipular) os sinais de dor à vontade. Se o escravo gemia demais, devia ser porque sua culpa estava enraizada até os ossos. Se outro ficava em silêncio diante dos espancamentos, era porque estava escondendo informações suspeitas. Se esse escravo convulsionava, devia ser porque tinha relações com o demônio. As possibilidades eram variáveis e mudavam de acordo com o humor e as circunstâncias. De qualquer forma, essa gama aberta, flexível e nunca totalmente clara é importante, mas invariavelmente a serviço dos senhores, que dedicavam boa parte de seu tempo à busca de verdades manifestas de falhas. Nesse sentido, as mulheres escravas eram percebidas de forma semelhante aos hereges, prostitutas e



leprosos, pois representavam ameaças intercambiáveis que, segundo os senhores, ameaçavam subverter a ordem colonial (COHEN, 2012, p. 19).

## **Trabalho como castigo**

No entanto, a fractalidade do castigo não surgiu apenas de uma ofensa cometida, mas também quando o escravo experimentou dor e sofrimento pelo simples cumprimento de seu trabalho. Quando Mary Prince é enviada, também como punição, para a Ilha Grand Turk, onde tem de trabalhar em poços de sal, ela experimenta outra dimensão de sofrimento, ligada à punição, mas, acima de tudo, ao trabalho em si. Ela tem de suportar jornadas exaustivas todos os dias, das quatro da manhã às nove da noite, invariavelmente de joelhos na água salgada. A combinação do sol escaldante sobre sua cabeça e a água do mar lhe causava bolhas terríveis que, em alguns casos, corroíam até os ossos (PRINCE, 2006, p. 10).

Mary Prince não hesita em apontar que a queimadura causada pelas bolhas de sal era um verdadeiro tormento. Ainda mais porque essas bolhas não podiam ser curadas. Os escravos passavam muitas horas com a pele exposta ao sol e de molho no mar. No entanto, no nível do texto, percebemos a presença do tormento sufocado nas entranhas, sem a menor possibilidade de expressar qualquer reclamação. Ao contrário do açoite ou da bofetada, aqui não há cenas de choro ou súplica. Trata-se de uma tortura suportada em silêncio, compartilhada por outros escravos que também faziam o mesmo trabalho de tirar o sal. Eu quis enfatizar essa diferença, não para estabelecer uma espécie de hierarquia de dor, mas para apontar que a condição angustiada de punição permeava a vida de trabalho de Mary Prince e a dos escravos em geral.

Basta seguir um pouco a sequência do relato para ver que as condições muitas vezes insuportáveis de dor física continuam a se agarrar ao corpo de Mary Prince, como uma enorme sanguessuga impossível de ser retirada. Quando chega a hora de dormir, Mary Prince nos conta como tinham de se deitar em barracas de lata apertadas e amontoadas, com divisórias semelhantes às usadas para gado (Ibid., p. 10). Eles tinham que dormir em tábuas fixadas em estacas, sem roupa de cama. Aos domingos, dia de descanso, como outros escravos, ela passava boa parte do tempo indo ao mato para cortar grama e galhos para cobrir as feridas nas pernas. Como podemos ver, o sofrimento físico ronda o corpo de Mary Prince o tempo todo, dia e noite, sem trégua, como um epicentro soberano, englobando toda a sua vitalidade.

Entretanto, como já vimos, a dor da tortura implica método, ferramentas, recursos subordinados ao fluxo de disciplinas controladas. Mary

Prince apresenta diferenças nesse aspecto. Seu antigo senhor, o capitão John Ingham, costumava bater nela pessoalmente, furioso e espumando: “meu antigo senhor, costumava me bater enquanto estava furioso e espumando de raiva”<sup>67</sup>. Por outro lado, o dono das salinas não aplicava a tortura pessoalmente. Mary diz que ele permanecia impassível, sem mover um músculo, enquanto fumava seu cachimbo e dava ordens para que outros capatazes aplicassem punições bastante cruéis. Ele preferia apreciar seu espetáculo particular de uma impudência confortável.

Aqui surge outra variante no teatro da crueldade. Aplicar punições atrozes era equivalente a apertar um botão quase mágico. Dar uma ordem, soltar um grito, talvez um simples olhar ou um movimento das mãos; assim eram os gatilhos do terror entre senhores e capatazes. Não havia necessidade de discursos. Não se deve falar com os escravos. Quanto mais econômico e austero fosse o gesto de comando, maior seria a certeza do sigilo.

Enquanto isso, durante as horas de trabalho, o escravo suporta em silêncio. Essa é a outra pedra odiosa que o atormenta por dentro. Falar, expressar uma opinião e, acima de tudo, reclamar verbalmente de uma ordem era muito perigoso. Uma única reclamação poderia custar a vida de alguém. É por isso que, apesar da terrível impotência, engolir palavras, ruminar sobre elas, talvez falar às escondidas entre si era uma tábua de salvação para manter a vida flutuando em meio ao infortúnio (GUTIÉRREZ, 2020). Embora todas essas manobras verbais também pudessem ser extremamente perigosas. Não é preciso muita imaginação para deduzir o que poderia acontecer quando um escravo era traído, especialmente quando, no calor da confiança, as fugas eram planejadas.

## Silêncio e punição

No entanto, Mary Prince demonstra que, na realidade, os sórdidos silêncios entre senhores e escravos constituíam um discurso feroz em relação à ordem de terror predominante. David Le Breton, em seu famoso ensaio *O Silêncio* (2001), concebe os silêncios como sistemas relacionais com o mundo ao redor das pessoas. Ele argumenta, como premissa básica, que na realidade nunca há silêncios totais. Mesmo nos lugares mais remotos, nos cômodos mais isolados, algum som externo ou interno é percebido, e o importante é que esses silêncios *falem de outra forma*. Ficar em silêncio enquanto carregava pedras ou pegava sal nos galpões de secagem não tinha nada a ver com uma certa concentração reconfortante, longe disso. Era uma reação natural ao pavor recozido no corpo; uma maneira de se levantar. Eles sabiam que o

---

<sup>67</sup> “my former master used to beat me while raging and foaming with passion”.

menor erro seria seguido de gritos, chicotadas e chutes. Além disso, fazer as tarefas em silêncio permitia que os escravos economizassem energia. Eles eram muito fracos. Como Mary Prince descreve, eles só podiam comer pequenas porções de milho cozido. Viviam exaustos, muitos deles à beira de desmaiar de fome. Assim, todos esses medos recozidos, misturados com tristeza, mágoa e fraqueza crônica, eram território propício para os escravos viverem amordaçados.

Era impossível trocar palavras com os senhores. Desde o primeiro momento, o simples direito de falar, e muito menos de opinar, foi confiscado. Nas primeiras páginas deste longo ensaio, fiz alusão ao *direito de parresia* negado pelos senhores (GUTIÉRREZ, 2017). Os traficantes de escravos sabiam que todo diálogo implica uma avaliação exposta do mundo, mas, acima de tudo, expressar uma opinião implica a confirmação de uma certa soberania individual. O *eu* falante também avalia, questiona e pondera a realidade de uma perspectiva diferente da dos outros. Tudo isso deve ter parecido aos senhores como um excesso incompatível com seus interesses. Pouco importava que os pontos de vista dos subordinados fossem exageradamente atenuados. Qualquer senhor podia perceber uma discordância até mesmo no tom de voz, o que era suficiente para atacar sua vítima. Os escravos não tinham outra opção a não ser se blindar com silêncios ferozes.<sup>68</sup>

Para Mary Prince, todos esses silêncios forçados eram evidência de perigo iminente. Em seu relato, ela também confiscou a voz dos senhores. Ela não lhes concedeu nenhuma fala. Qualquer vestígio de discursividade na boca dos traficantes, senhores ou capatazes parece ter sido expulso. Somente dá espaço para expressões insultuosas, ameaçadoras e prepotentes que transmitem a hostilidade perpétua dos senhores. Aliás, essa manobra serve para focar nosso olhar na crueza das punições que são expostas. É como se, ao narrar, ela estivesse tentando limpar a sujeira do obturador, a fim de expor mais claramente a extrema crueldade que permeava suas vidas diárias. Em vez disso, em sua narrativa crua dos castigos sofridos por escravos próximos a ela, como tia Hetty, velho Daniel, os dois pequenos escravos, o mulato Cyrus e o africano Jack, Mary Prince está tentando expressar as vozes silenciadas de uma comunidade. Considero que essa coletividade presente *na ausência* é uma parte fundamental da subjetividade narrativa de Mary Prince. Vamos dar uma olhada em um exemplo.

---

<sup>68</sup> No mundo colonial, era comum que os senhores tentassem suprimir a todo custo qualquer voz de reclamação dos escravos. Em um documento de 1731, Antonia García, proprietária de dois escravos, afirma sem rodeios que “vendê-las é por terem se tornado respondonas e não por outro defeito” (em *Testimonios de la esclavitud en la nueva Galicia*, 1985, p. 111).

Em uma passagem de *The History...*, Mary Prince descreve o caso de um escravo chamado Daniel que, devido a uma lesão no quadril, não conseguia acompanhar o ritmo de seus colegas escravos nas salinas. Por essa razão, ele foi punido da seguinte maneira: sem camisa, foi deitado de bruços; em seguida, foi chicoteado com uma vara até que as feridas em sua pele ficassem expostas e cruas. Não satisfeito com esse tormento, o carrasco pedia um balde de sal e o salpicava sobre a carne crua. O pobre homem se contorcia no chão como um verme, diz Prince. Todos ouviram seus gritos de agonia. Prince acrescenta nuances ao terror. Segundo ela, as feridas do escravo nunca cicatrizavam e muitas vezes as via cheias de larvas. Essas cenas de extrema crueldade servem para demonstrar a Mary Prince que os atos de punição em plena luz do dia atingiram níveis delirantes de vingança pessoal, cujas ressonâncias também eram públicas porque, por meio desses castigos ao ar livre, os senhores exibiam, diante dos olhos de todos, uma espécie de força infinita.

Portanto, não se tratava simplesmente de punições disciplinares, mas de espetáculos de excesso encenados ao ar livre, enquanto outros escravos tinham de assistir em silêncio. Dessa forma, os senhores podiam ver como e até que ponto era possível subjugar os escravos, apoderando-se de seus corpos marcados, espancados e enfraquecidos. Mary Prince mostra como os senhores transformaram as punições em atos aterrorizantes, dando rédea solta à crueldade física desenfreada. É claro que os senhores também sabiam que seus poderes tirânicos permaneciam inscritos nas feridas, transformados, com o tempo, em sinais infames que marcavam não apenas a pele, mas as memórias ultrajadas por toda a vida. Pouco, quase nada, importava a noção de justiça. Tratava-se de expor, em toda a sua crueza, níveis absolutos de poder sem controles mínimos.

## **Punição marcante e paratextos**

É provável que as cenas de punição tenham sido especialmente enfatizadas pelos editores. Deve-se observar que um dos objetivos de Susanna Strickland e Thomas Pringle, transcritor e editor de *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* (1831), era informar os ingleses sobre as terríveis condições de vida dos escravos nas Bermudas e, especialmente, sobre as terríveis experiências de dor que eles sofriam sempre que eram punidos, como no exemplo do escravo Daniel. Essa informação é relevante porque nunca fica totalmente claro se o foco nos castigos físicos, repetidos um após o outro, em detalhes, que causavam ferimentos e sofrimentos terríveis aos escravos, foi narrado dessa forma por Mary Prince, ou se é uma espécie de intervenção induzida pelos editores para enfatizar ao

máximo a violência brutal dos senhores. Esses fatos são relevantes porque a discussão sobre se *The History...* é obra de um único autor ainda não está encerrada. Não pretendo, longe disso, encerrar a discussão, apenas gostaria de ressaltar que, sem questionar a veracidade dos fatos, a repetida ênfase nos castigos brutais também deve ser vista a partir de uma dinâmica de denúncia política, dirigida aos setores conservadores, contrários ao movimento antiescravagista na Inglaterra. Essa é uma das razões pelas quais se tem insistido que a voz de Mary Prince está ao mesmo tempo presente e ausente (TODOROVA, 2001).<sup>69</sup>

De fato, em minha opinião, a fractalidade da punição presente em *The History...* não deve ser dissociada do objetivo central dos editores quando se propuseram a “projetar” uma narrativa muito persuasiva como propaganda antiescravagista em um contexto londrino permeado por antiescravagistas que proclamavam o slogan “Nenhum escravo pode existir dentro das costas da Grã-Bretanha”<sup>70</sup> (RAUWERDA, 2001, p.39) e por amplos setores da sociedade que ainda ignoravam profundamente as condições miseráveis em que viviam os escravos nos territórios colonizados pelo Império Britânico, como Barbados, Trinidad e Tobago e Guiana Britânica. Daí a enorme importância dos paratextos acrescentados às edições do livro. Tanto o prefácio quanto os materiais suplementares, as notas de rodapé, um suplemento e um apêndice com a “Narrativa de Louis Asa-Asa, um africano capturado” contêm informações antiescravagistas que permeiam todo o relato de Mary Prince (ALLEN, 2012).

As cenas de punição em *The History...*, além de mostrar em toda a sua crueza a vida insuportável a que Mary Prince foi submetida como escrava, também cumprem funções de complementação política, juntamente com os paratextos.<sup>71</sup> Há uma espécie de dupla aspiração de verdade gravitando em

---

<sup>69</sup> Vários argumentos foram apresentados entre aqueles que defendem que Mary Prince é a autora proponente do texto e aqueles que defendem que as vozes mais dominantes são, de fato, as de Susanna Strickland e Thomas Pringle. Um desses argumentos tem a ver com o aparecimento esporádico de termos crioulos caribenhos. Para Sandra Pouchet (1992), o crioulo presente no texto é uma evidência de que a voz de Prince foi preservada pela editora de Pringle. Por outro lado, Nicole Aljoe (2007) argumenta que o crioulo de fato surge apesar da edição de Pringle.

<sup>70</sup> “Ningún esclavo puede existir dentro de las costas de Gran Bretaña”

<sup>71</sup> Assim como aconteceu nos Estados Unidos quando começaram a surgir os primeiros relatos escritos por ex-escravos, também na Inglaterra os leitores brancos ficaram desconfiados. Impregnados pelo preconceito racial, eles relutavam em dar crédito à história contada por uma mulher negra que havia sido escravizada em uma terra distante da metrópole.

torno das punições na história de Mary Prince: a de sua própria voz e a voz do narrador branco (BANNER, 2013).

Esse tipo de complementação simbólica entre as punições expostas na história e as informações políticas em prefácios e notas de rodapé não era exclusivo do *The History*; era uma prática recorrente dos editores, a fim de garantir a credibilidade da história, e também um meio de acesso às estruturas narrativas mais aceitas pelos leitores brancos. Esse é o caso, por exemplo, de *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845) com os acréscimos para-textuais incorporados por William Lloyd Garrison e Wendell Phillips. O caráter político dos paratextos parecia tão evidente já na época das primeiras edições de *The History*..., que Thomas Pringle foi acusado por James McQueen de “montar” um livro absolutamente contrário aos interesses do Império Britânico (ALLEN, 2012, p. 512). Mas Pringle também foi criticado, em sua ânsia de “moldar” o texto com suas próprias intervenções, por mutilar, colonizar e obstruir a voz narrativa da própria Prince.

Também foi argumentado que as repetições de cenas de punição de outros escravos, ou dela mesma, tornam o livro de Mary Prince menos pessoal e muito mais coletivo; menos sobre ela mesma e mais sobre a escravidão.<sup>72</sup> Acredito que ambas as perspectivas são complementares. O *eu* narrativo de Mary Prince não pode ser apenas uma tela ornamental. Parece-me mais justo concebê-lo como uma mediação entrópica de suas próprias experiências pessoais. Ao mesmo tempo, a voz de Prince atua como uma cauda expansiva, zigzagueando entre outras vozes ao seu redor. Não é esse o caso em qualquer narrativa pessoal? Cada experiência narrada a partir de um *eu* alimenta-se de marcas pessoais impregnadas de desgarros coletivos. O *eu* narrativo nunca se materializa isolado do mundo; ele desdobra sentidos em contato perpétuo com outras vozes.

Em todo caso, o exemplo de Mary Prince merece uma consideração separada, pois, como já vimos, trata-se de um relato organizado de forma colaborativa, ou seja, transcrito, organizado, mediado e finalmente publicado por editores brancos antiescravistas. Parece não haver nenhuma maneira de saber precisamente qual conteúdo foi, em nível enunciativo, removido por Pringle e Strickland. No entanto, para Jessica Allen (2012), há indícios de omissões textuais ou “intervenções” em partes que os editores devem ter considerado repetições desnecessárias ou traços de um suposto primitivismo narrativo.<sup>73</sup> E, no entanto, paradoxalmente, Pringle também se envolve em

---

<sup>72</sup> De acordo com Susan Sheperd (1985), o uso de estruturas de repetição é comum entre os falantes de crioulos caribenhos, especialmente em narrativas orais. É um artifício usado para intensificar cenas de dor, angústia ou humor.

<sup>73</sup> Em seu artigo “Pringle’s Pruning of Prince: The History of Mary Prince and the Question of Repetition”, Jessica Allen (2012) observa que os traços de repetição no

repetições, só que ele insiste em mostrá-las como estratégias figurativas de progresso. Em seu prefácio, ele repete constantemente seus esforços para mostrar que basicamente não houve alterações no relato de Mary Prince, e também repete argumentos antiescravagistas, a fim de reforçar as dimensões ideológicas da propaganda. Também não há como saber até que ponto essas intervenções afetaram especificamente as descrições das punições narradas por Prince. No entanto, deve-se tomar cuidado para não dar muito peso às intervenções de Thomas Pringle, para que elas não diminuam a força da voz de Mary Prince. Embora os editores brancos tenham usado seus próprios instrumentos para dar significado às pessoas colonizadas, também é verdade que eles não puderam manipular e se apropriar totalmente dessas vozes (TODOROVA, 2001). Apesar das intervenções editoriais, a história de Mary Prince chegou até nós como uma voz poderosa que revela o sofrimento e as dificuldades dela e de muitas outras mulheres que vivenciaram os terrores da escravidão em primeira mão.

---

crioulo caribenho não se limitam exclusivamente ao uso de palavras enfáticas de dor, angústia ou comédia. Eles vão muito além: desde a repetição tonal em canções de escravos até a repetição de figuras corporais em danças coletivas.

## Capítulo 3

### Juan Francisco Manzano. Escrevendo sob risco

Ao contrário dos Estados Unidos, na América Latina nunca se desenvolveu uma narrativa extensa e personalizada, na forma de relatos testemunhais escritos por um eu enunciador.<sup>74</sup> Essa enorme lacuna testemunhal ainda é surpreendente se levarmos em conta que, entre 1501 e 1866, pelo menos 12,5 milhões de africanos foram sequestrados e enviados para serem explorados como escravos em diferentes territórios das Américas (RODRIGO, 2018). A fim de controlar a autonomia intelectual dos escravos, a leitura e a escrita eram duas atividades rigidamente controladas sob marcação institucional. Tanto as colônias espanholas quanto as portuguesas basicamente só permitiam que as vozes dos escravos fossem registradas em documentos legais de compra e venda ou processos judiciais por meio da intermediação do tabelião. O único ex-escravo que conseguiu superar obstáculos indescritíveis para escrever um relato autobiográfico em espanhol foi o cubano Juan Francisco Manzano (1797-1854). Por volta de 1835, encomendado por literatos e intelectuais nacionalistas sob os auspícios de Domingo Del Monte, Juan Francisco Manzano conseguiu escrever sua autobiografia, concentrando-se em seu início como poeta e também nas experiências degradantes e cruéis que viveu como escravo, desde sua infância até o momento em que decidiu fugir do cativeiro.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> No início deste ensaio, apresentei os pontos de vista de Michael Seuske sobre a importância de abrir o olhar para os aspectos circundantes da vida cultural dos escravizados, que também fariam parte de uma narrativa patrimonial mais ampla. Entretanto, neste momento, refiro-me apenas a um tipo específico de texto: as narrativas de testemunho.

<sup>75</sup> A *Autobiografía* de Manzano termina precisamente com sua fuga iminente, aparentemente em 1817. Um fato muito relevante é que, no final, o próprio Manzano anuncia uma segunda parte. Tem havido muita especulação sobre o paradeiro dessa continuação. Um grupo de especialistas afirma que Manzano nunca escreveu uma segunda parte. Essa tem sido a versão um tanto “oficial” que aparece no breve prefácio do manuscrito: “Não apenas a segunda parte da biografia oferecida na primeira não foi escrita, mas com sua liberdade Manzano perdeu seus dons como poeta”. No entanto, Alex Castro (2015, p. 80), na edição que preparou para a editora Matanzas, refuta essa afirmação. Ele afirma que, na realidade, um membro da camarilha delmontiniana colocou a segunda parte no lugar errado, provavelmente de forma intencional. Na opinião de Castro, é mais provável que na segunda parte houvesse muita exposição de maus-tratos e punições cruéis por parte de seus mestres brancos, que eram próximos ao grupo delmontiniano.



Até o momento, não há indicações claras sobre o paradeiro da segunda parte. Com a documentação disponível, é difícil, se não impossível, determinar com precisão o que aconteceu com ela. No entanto, à luz das investigações atuais sobre o contexto e a vida de Manzano, é insatisfatório supor, como observado no artigo anterior, que o escravo não escreveu uma segunda parte porque, ao obter sua liberdade, ele simplesmente “perdeu seus dons como poeta” (MANZANO, 2015, p. 80).<sup>76</sup> Na realidade, Manzano continuou a escrever depois de obter sua liberdade em 1836. Ele publicou sua peça *Zafira* em 1842 e continuou a escrever poemas até 1843, um ano antes de ser preso, vítima de uma falsa acusação, durante os dias de repressão na Conspiración de la Escalera. Após o término de sua prisão, ele nunca mais escreveu.

Na realidade, Manzano foi silenciado pelos mesmos *sacarócratas delmontinianos*<sup>77</sup> que, em algum momento, o protegeram em seus próprios interesses. Uma vez que obtiveram dele um relato testemunhal que atendia a seus interesses, ele deixou de ser útil para eles. Até mesmo a tradução inglesa de Richard Madden, de 1840, intitulada *Early Life of the Negro Poet Written by Himself*, foi reorganizada para atender às necessidades políticas dos antiescravagistas da época. O côsul inglês não estava estritamente interessado nos sofrimentos pessoais de Manzano, apenas no que era comum aos escravizados e também no que poderia ser usado como uma denúncia pública do comércio de escravos. As atitudes dentro de Cuba não eram muito diferentes. A maioria dos brancos que apoiaram sua *Autobiografía* não conheciam Manzano e saíram de seu lado assim que começaram as repressões da Conspiración de la Escalera. Naquele ano, 1844, Manzano corria tanto perigo que, de acordo com Martha Silvia Escalona (2005, p. 304), foi graças a seus vínculos com Del Monte que ele não foi fuzilado.

O silenciamento de Manzano pode ser interpretado como o parafuso de um projeto poético-narrativo que foi dominado pelo olhar atento, vigilante e repressivo do racismo colonial, onipresente a todo momento na vida cotidiana dos escravos. Desde muito cedo, ele percebeu que a literatura, como exercício intelectual, perturbava e incomodava tanto as autoridades quanto as

---

<sup>76</sup> Todas as referências à *Autobiografía* serão baseadas na edição de Matanzas preparada por Alex Castro. Portanto, sempre que for relevante incluir uma citação do manuscrito de Manzano, registrarei apenas a página, pois ela será invariavelmente citada na mesma edição.

<sup>77</sup> O termo *sacarócratas* refere-se a um segmento da classe dominante colonial, composto por senhores de engenho, comerciantes e outros agentes que lucravam com a sacarocracia - um sistema de dominação econômico-política centrado no controle da produção e comercialização do açúcar durante o período colonial. Também eram conhecidos como senhores do açúcar.

elites coloniais. Os mesmos sacarocratas vinculados ao cenáculo delmontiniano, formado por espanhóis e crioulos, mantinham viva uma visão de mundo baseada em hierarquias racialistas que os impedia de conceber a existência livre de intelectuais negros. Embora Manzano tenha conseguido escrever sua *Autobiografia* a pedido do grupo delmontiniano, ele nunca teve permissão para falar, discursar, dialogar como artista, muito menos como intelectual crítico da escravidão. Sua escrita era submetida a uma severa vigilância o tempo todo. Em outras palavras, ele foi forçado a escrever sob risco. Se aos olhos de senhores, feitores e sacarocratas do açúcar a simples condição de escravo já gerava suspeitas, mais chocante e perigosa lhes parecia a condição de um escravo letrado. Lembremos que Plácido, outro conhecido poeta afro-cubano, foi morto a tiros, sob múltiplas acusações, especialmente a de liderar um suposto levante de escravos para se libertar das autoridades coloniais em Cuba.

Pode-se dizer que, apesar dos riscos e perigos, Manzano foi um escravo favorecido por certos privilégios, muito raros entre os escravos, mas que, no final, foram decisivos em sua formação como escritor: “Eu já completava seis anos quando, por ser considerado muito mais vivo que todos, fui enviado à escola na casa de minha madrinha de batismo, Trinidad de Zayas” (MANZANO, 2015, p. 83). Foi assim que ele recebeu o germe de um aprendizado praticamente impossível para qualquer outro escravo. No entanto, como é o caso de muitas passagens relevantes em sua *Autobiografia*, Manzano não oferece mais detalhes sobre a ideia de “ir à escola”.

Em geral, sua escrita não é a de um autor que tem a liberdade de entrar em detalhes narrativos. Ele não deseja revelar significados ocultos, nem discutir um assunto exaustivamente até que o tenha explorado em profundidade. Manzano escreve passagens de sua vida compactadas, quase hermeticamente, por meio de alusões, lacunas, desvios e mudanças bruscas que o ajudam a se conter para não abrir demais a carne pestilenta do despotismo escravocrata. Até onde escrever? Até onde calar? Até onde ir nas denúncias ocultas? Essas e muitas outras perguntas pairam em torno da *Autobiografia*. De qualquer forma, sabemos que a proximidade e o contato quase maternos que manteve com sua primeira dona,<sup>78</sup> Beatriz de Jústiz y Zayas (Marquesa de Jústiz de Santa Ana), foram decisivos para seu apego

---

<sup>78</sup> “e dizem que eu estava mais em seus braços do que nos de minha mãe do que com todos os títulos de criada e meia criada [...] cresci ao lado de minha senhora sem me separar dela a não ser para dormir, pois ela nem sequer viajava para o campo sem me levar em sua bolsa” (Ibid., p. 82). Esse apego da marquesa a Manzano nos remete, como muitas vezes na *Autobiografia*, ao desejo do autor de mostrar o papel protetor da marquesa, o que enfatiza as condições excepcionais de criação em comparação com a maioria dos escravos em Cuba.

quase obsessivo à versificação oral e, mais tarde, à escrita. Devemos levar em conta que a Marquesa foi a primeira mulher poeta de Cuba. Embora não se saiba muito sobre sua vida, é muito provável que reuniões literárias tenham sido realizadas na mansão de Havana onde ela morava.<sup>79</sup>

Nesse ambiente, Manzano deve ter ouvido diferentes oradores que causaram grande impressão. Talvez ele pudesse se aproximar deles, passear, ouvi-los sem ser incomodado, enquanto internalizava a ideia da superioridade branca. Mas ele também era levado a passeios, teatros, reuniões e peregrinações (Ibid., p. 87). Sabemos que tanto seus pais quanto ele próprio pertenciam a uma certa elite entre os escravizados. Em diferentes passagens iniciais da Autobiografia, podemos ver como o pequeno Manzano se vestia com roupas elegantes em dias de gala e como as pessoas ao seu redor faziam o possível para “me manter longe dos outros negrinhos” (Ibid., p. 87). Aos doze anos de idade, ele ainda era tratado como um menino branco, entre empregadas que o vestiam exatamente de branco, com fitas, calças com borlas e ternos de libré (Ibid., p. 86). Em outras palavras, o próprio Manzano se esforça para mostrar que, durante seus primeiros anos, ele era um escravo que recebia tratamento especial e, acima de tudo, que estava longe da vida nos canaviais, o que era bastante comum entre a maioria dos escravos de sua idade.

Pode-se dizer então que, a partir de uma posição socialmente privilegiada, Manzano conseguiu um certo acesso excepcional à verbalização poética, cujas ressonâncias sonoras se tornaram viciantes porque revelaram a ele outros mundos derivados do acaso, do cálculo e da beleza. Quão estranha e fascinante deve ter sido essa linguagem para que o jovem Manzano não se livrasse dela, apesar das reprimendas e dos perigos que o aguardavam, porque é muito provável, dado o contexto repressivo da época, que desde cedo ele estivesse ciente dos riscos da versificação, mesmo que fossem simples versos idílicos. Afinal, a possibilidade de dar vazão a uma voz própria, dotada de emoção, intuição, pensamento não direcionado, estava se filtrando por ele. Tudo indica que, no início, esses impulsos foram forjados de forma apressada, por meio de atos mnemônicos desproporcionais que, ao mesmo tempo, serviam de escudo e proteção efêmeros.

Manzano afirma que, aos dez anos de idade, ele já era capaz de lembrar “os sermões mais longos de Frei Luis de Granada” (Ibid., p. 83) diante de uma grande multidão de pessoas que visitavam a casa onde ele morava. Certamente, a criança prodígio, exibida como uma extravagância para a

---

<sup>79</sup> Em reação à invasão inglesa de Havana, ele escreveu um “Memorial” endereçado a Carlos III e, também, compôs a “Dolorosa e métrica expressão pelo cerco e rendição de Havana, dirigida ao Católico Monarca Carlos III”.

diversão da congregação, ficou satisfeita com a bajulação das pessoas ao seu redor. Mas também é provável que, desde muito cedo, essa mesma criança tenha experimentado em primeira mão o poder do exercício poético como uma atividade libertadora. É difícil aceitar a ideia de que, com o passar dos anos, o jovem versificador teria se limitado à simples repetição de décimos lançados no vazio, como meras litanias repetidas mecanicamente. Em *El arco y la lira* (1972), Octavio Paz concebe a ideia de que até mesmo a repetição rigorosa de textos poéticos e sagrados tem sido usada como uma fórmula para reencantar o mundo e também para tentar apreender seus segredos, como se o memorizado fosse um objeto mágico capaz de perturbar a realidade.

## **Aprendendo a escrever sob risco**

De qualquer forma, Manzano tenta atenuar as consequências de suas habilidades de memorização. Ele insiste, de várias maneiras, no fato de que se limitou a memorizar, a imitar sem fazer análise da linguagem, mas é provável que esses esclarecimentos tenham sido aceitos sob o impulso do medo. Ela precisava se proteger, para afastar qualquer suspeita de autonomia ou rebelião cognitiva. Seus opressores sabiam que o inconformismo cresce por meio do exercício crítico da linguagem. Nietzsche (1985) proclamou que a crítica aos valores estabelecidos começa quando alguém confronta as palavras, e Manzano faz isso por meio de fórmulas ritualizadas.

Ao repetir em público versos, loas e entremeses de Frei Luis de Granada, ele transforma as palavras em objetos mágicos dignos de apreciação entre pessoas simpáticas ao poder colonial. O pequeno Manzano lhes ofereceu um espetáculo singular que combinava memória, precisão e preservação de uma linguagem poética religiosa, conveniente ao regime colonial. Mas, ao mesmo tempo, essas demonstrações devem ter despertado certas apreensões, porque, mesmo sob o crivo da simples repetição, os adultos ao seu redor perceberam que essa criança estava deslizando para fluxos de autonomia racional, ou seja, o pequeno Manzano estava subindo degraus na crítica da linguagem.

É possível conjecturar que a insistência de Manzano em enfatizar que ele estava apenas repetindo palavras era mais parecida com um véu protetor. Ele provavelmente achou arriscado insinuar que um jovem escravo já era capaz de refletir sobre o significado das palavras e, portanto, de entrar em outra lógica de questionamento, diferente da que se esperava de um escravo. Quem reflete sobre a linguagem também reflete sobre si mesmo e suas ações. Ele também questiona certos fundamentos de seu ambiente. Para Nietzsche, o questionamento dos valores estabelecidos se enraíza quando surgem perguntas sobre o significado das palavras. Manzano insiste várias vezes que

estava apenas “imitando” o verso, como se fosse uma atividade um tanto mecânica. Até que ponto isso poderia ser estritamente verdadeiro? Talvez nunca saibamos, pois a *Autobiografia* está repleta de lacunas, desvios e cortes.

Foi justamente Alex Castro (2015, p. 84), coordenador da edição de Matanzas, que destacou dois aspectos importantes a esse respeito. Primeiro, Manzano escreveu sua autobiografia calculando, da melhor forma possível, o peso de suas palavras, ou seja, ele tentou escrever sem fazer acusações muito específicas, para não se colocar em risco. Devemos ter em mente que, enquanto ele escrevia a *Autobiografia*, sua segunda dona, que foi a que mais o maltratou, ainda estava viva. Em segundo lugar, sua escrita não tinha a intenção de estabelecer um sistema de reflexões explicativas sobre o significado dos eventos narrados por ele mesmo. O principal objetivo de sua autobiografia era expor as injustiças do sistema escravagista, a fim de poder viver uma vida de liberdade. Nesse sentido, pode-se dizer que Manzano empregou um discurso negociado perante as elites. Ele precisava mostrar os abusos do sistema sem perturbar os protetores delmontinianos. Daí sua relação ambivalente com a linguagem. Ele se sentia atraído pelas palavras e ao mesmo tempo as temia, pois sabia que ao empreender qualquer projeto que envolvesse a linguagem, além de uma ferramenta de comunicação para satisfazer necessidades comuns, ele poderia se colocar em uma situação muito arriscada.

Esses perigos latentes, sempre à espreita, se manifestam desde o primeiro momento em que ele dá a entender que queria escrever desde criança: “Quando eu tinha dois anos de idade, havia composto muitos décimos de memórias porque meus padrinhos não queriam que eu aprendesse a escrever” (MANZANO, 2015, p. 87). Aqui, a memória já é demarcada como um refúgio compensatório dos perigos envolvidos no processo de aprender a escrever. Deve-se enfatizar que as autoridades coloniais viam fantasmas ameaçadores em qualquer tentativa dos escravos de escrever. Esse era o caminho mais curto para manter amordaçadas milhares de pessoas famintas e feridas, que precisavam de alguma dignidade humana.

Proibir os escravizados de qualquer tentativa de aprender a escrever era outra forma de isolá-los do mundo e de impedi-los de ter acesso a qualquer tipo de informação escrita, com tudo o que isso implicava. Não se tratava de um analfabetismo circunstancial, mas de um verdadeiro sistema de mordidas intelectuais sistematicamente impostas para silenciar todos os escravos. É claro que essas duas proibições principais se somavam a muitas outras que os escravos tinham de cumprir ao longo de suas vidas. Essa cadeia de impedimentos também nos ajuda a nos aproximarmos da mentalidade daqueles que instigaram as proibições. Ao impedir que os escravos aprendessem suas primeiras letras, os proprietários de escravos garantiam o

controle de percepções rígidas e padronizadas sobre os escravos. Eles podiam facilmente rotulá-los como ignorantes, preguiçosos, lascivos e, acima de tudo, perigosos, para serem usados como bodes expiatórios para concentrar neles as piores degradações sociais. É claro que esses estigmas foram criados de acordo com a total conveniência dos brancos. Especialmente o estigma da ignorância era muito injusto. Os senhores brancos primeiro faziam todo o possível para impedir sistematicamente que os escravos fossem alfabetizados e depois os acusavam de ignorantes. Dessa forma, as degradações, supostamente intrínsecas à condição do escravo negro, foram moldadas ao longo dos séculos e de diferentes maneiras. Fernando Ortiz, em seu *Glosario de afronegrismos* (1990), descreve as repetidas observações dos espanhóis, por exemplo, sobre a “lascívia” dos negros manifestada em suas danças “gigantes”. Gonzalo Aguirre Beltrán (1989, p. 285) também descreve como, durante séculos, todos os tipos de medos coletivos se espalharam sobre os perigos que espreitavam os negros quilombolas,

[...] combatidos ferozmente porque desafiavam a ordem colonial; eram um mau exemplo porque roubavam nas estradas, nas vendas e nas fazendas mal defendidas. Não só viviam do roubo, mas também da agricultura: fundaram seus reais e semearam seus milharais em terras violentamente usurpadas das fazendas escravistas.

As proibições contra o aprendizado foram decisivas para manter o escravo como repositório de aberrações inventadas e proclamadas aos quatro ventos, para o benefício dos brancos. Os negros eram considerados o elo mais baixo do sistema étnico racial imposto pelas elites coloniais. Eles eram a “casta infame por seu sangue” (AGUIRRE, 1989, p. 154). Por sua vez, os espanhóis se consideravam pessoas de razão, sendo brancos, europeus e cristãos.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Os obstáculos que os negros escravizados enfrentavam para aprender a ler e escrever se estendiam por todas as Américas. Na seção que descreve a importância do eu narrativo, destaquei o momento em que Frederick Douglass relata o momento em que seu mestre de Baltimore repreende sua irmã após descobrir que ela estava tentando ensinar o pequeno Frederick a ler. Reproduzo novamente essa passagem, dada sua relevância para os medos envenenados do aprendizado dos escravos: “Se você der sua mão a um negro, ele pegará todo o seu braço. Um negro não precisa saber nada além de obedecer a seu dono, é para isso que ele existe. Até o melhor negro do mundo pode ser estragado se for ensinado! Então”, disse ele, “se você ensinar esse negro (ou seja, eu) a ler, não conseguirá mantê-lo depois. Ele ficará incapacitado para sempre como escravo. Ele se tornará incontrolável de uma vez e deixará de ter qualquer valor para seu senhor. Quanto a ele mesmo, isso não lhe trará nenhum benefício, mas um grande prejuízo. Isso o deixará descontente e infeliz” (DOUGLASS, 2010, cap. VI, p. 4-5).

Em uma sociedade racializada como essa do século XIX, era muito comum que os negros fossem estigmatizados por adjetivos duros: vis, traidores, ociosos, bêbados, briguentos, lascivos etc., usados como armadura simbólica que justificava inúmeras práticas de desprezo, repressão e punição. Realmente, os preconceitos degradantes serviam como um grande pretexto para que os colonos brancos subjugassem o escravo africano a fim de “corrigi-lo dos vícios” (CRESPO, 1995, p. 78).<sup>81</sup> Com isso, os brancos reforçavam suas posições de privilégio e, ademais, podiam acentuar a ideia de que aos negros só deveria ser permitido usar sua força física para o trabalho extrativo e, ao contrário, deveriam ser proibidos, a qualquer preço, de se manifestar contra suas condições de escravidão.

Aguirre Beltrán (1989, p. 186) considera que todas essas atitudes depreciativas, degradantes e hostis em relação aos negros faziam parte das percepções generalizadas no Ocidente, a tal ponto que, praticamente onde quer que existissem relações escravistas, tornou-se comum considerar os negros como os “seres mais baixos, pérfidos e imorais da humanidade”. Tais depreciações nunca foram espontâneas; elas foram sedimentadas ao longo de séculos de cultura colonial. Daí o complexo desenvolvimento de percepções hierárquicas com base em distinções degenerativas, ou seja, grupos de negros eram considerados mais vis do que outros.

Na verdade, o conjunto de percepções negativas dos comportamentos dos escravos negros era altamente variado e heterogêneo, abrangendo espectros de qualidades físicas, emocionais e de comportamento no trabalho. Muitos capitães de navios negreiros vangloriavam-se de conseguir identificar o comportamento dos africanos de acordo com sua origem étnica.<sup>82</sup> Sugiro

---

<sup>81</sup> Os escravos africanos tinham pouco para se defender de todos esses estigmas humilhantes. A proibição da alfabetização limitou severamente seu acesso a meios escritos de comunicar suas experiências de vida. Mahommah Gardo Baquaque, o único escravo no Brasil a escrever um livro de memória, denuncia todos esses preconceitos absolutamente falsos contra os escravos negros: “Algumas pessoas supõem que o africano não possui nenhum dos sentimentos mais sublimes da humanidade dentro do seu peito, e que o leite da bondade humana não corre através da sua constituição; isto é um erro, um erro da pior espécie: os sentimentos que animaram toda a raça humana, vivem dentro das criaturas negras da zona tórrida, tanto quanto nos habitantes das zonas temperada e fria as mesmas afeições maternas e paternas estão lá, as mesmas esperanças e temores, aflições e alegrias, na verdade tudo está ali como no resto da humanidade; a única diferença está na sua cor” (2001, p. 63).

<sup>82</sup> Transcrevo abaixo as observações feitas por Aguirre Beltrán (1989, p. 186) sobre as distinções qualitativas dos negros, apontadas por Labat: “que os negros *Minas* não serviam para o trabalho na terra, mas para o serviço doméstico e para os ofícios, mas eram grandes ladrões; que os *Arará* eram gente boa, dócil e afeiçoada aos seus senhores, aceitando de bom grado a escravidão porque haviam nascido com ela; que os *Fon* eram

ao leitor consultar a coletânea de relatos compilados por Aguirre Beltrán em sua obra *La población negra de México* (1989). Seu objetivo era demonstrar que os preconceitos negativos em relação aos escravos negros estavam profundamente enraizados nas colônias europeias estabelecidas no Novo Mundo. Vale a pena observar que uma parte significativa da depreciação foi registrada em documentos de compra e venda. Os proprietários de escravos geralmente registravam avisos ou recomendações negativas sobre os escravos que estavam prestes a vender, a fim de evitar reclamações posteriores.

Todas essas percepções negativas reforçavam ainda mais a condição de subordinação dos escravos. Qualquer tentativa de acesso social só era possível por meio de elementos residuais ferozmente protegidos pelos senhores brancos. Precisamente, a leitura e a escrita eram duas atividades requisitadas sob controle institucional. Não é por acaso que tanto as colônias espanholas quanto as portuguesas só permitiam que as vozes dos escravos fossem registradas em documentos legais de compra e venda ou processos judiciais por meio da mediação do tabelião. Assim, o escravizado era, em termos gerais, uma figura representada por outros. Por meio da aplicação de manobras de imaginação, ele era associado a todos os tipos de males que davam substância aos temores dos senhores, mas, acima de tudo, às suas fantasias de superioridade. Na época em que a *Autobiografía* foi escrita, os estereótipos de inferioridade e degradação racial associados ao escravo negro ainda estavam em vigor, muitas vezes convertidos no grande fantasma racial, ou seja, naquele ser invisível de pele negra, repositório de todo um universo inconsciente de desejos, medos e impulsos construtivos e destrutivos que davam vazão às contradições das elites brancas.

## **Escrita e medo dos senhores**

O senhor branco tentava, a todo custo, impedir que o escravo fantasma aprendesse a ler e escrever, não tanto porque temesse o escravo em si, mas porque estava dominado pelo fogo ardente de sua própria consciência, de suas responsabilidades de culpa, das mudanças sociais, do escrutínio do mundo. É claro que dizer que os brancos tinham medo de si mesmos não explica a grande devastação causada pela manutenção do acesso dos escravos ao aprendizado letrado a todo custo, mas acho que é um ponto de partida válido. O medo tem sido um motivo perturbador, a força motriz por trás de inúmeras formas de violência que o multiplicam, transformando-o em uma

---

escravos ruins, que caíam facilmente em estados depressivos que levavam ao suicídio; que eram preguiçosos e ladrões de profissão; que os *Oyo* eram temíveis, sendo que apenas um era capaz de revoltar os outros; que os *Chamba* também eram ruins, tinham de ser capturados”.



matéria inatingível, porque raramente mostra a mesma face. Contudo, uma de suas faces mais sombrias no período colonial manifestava-se nas rígidas restrições impostas pelos poderes civil e eclesiástico para impedir que os escravos africanos tivessem acesso ao conhecimento letrado. O caso de Francisco Manzano é um exemplo paradigmático, pois sua *Autobiografia* estava totalmente enraizada em uma cultura popular que havia naturalizado o silêncio dos escravos.

Esse silêncio era exercido como uma prática de violência oculta. O objetivo era impedir que os escravos tivessem qualquer influência no mundo significativo da sociedade, privando-os da palavra, especialmente da palavra escrita. No início, as aspirações do pequeno Manzano eram modestas. Ele não pretendia derrubar a ordem estabelecida, mas apenas queria satisfazer seu gosto pela musicalidade da linguagem rítmica. Entretanto, mesmo assim, ele encontrou obstáculos. Ele foi severamente repreendido e punido por sua propensão a improvisar décimas. Parece que a cada tentativa sua de mostrar seu talento como versificador de memória, forças opressoras surgiam imediatamente para tentar devolvê-lo sem escrúpulos ao rebanho do silêncio:

[...] por isso sempre tinha um caderno de versos na memória e improvisava sobre qualquer coisa. Minha senhora soube que eu falava muito, porque os criados mais velhos da casa me rodeavam quando eu estava inspirado e gostavam de ouvir tantas décimas que não eram nem divinas nem amorosas [...] Foi dada ordem expressa em casa para que ninguém falasse comigo, pois ninguém sabia explicar o gênero dos meus versos – nem mesmo eu me atrevia a dizer um, ainda que por duas vezes isso me custasse uma boa surra (MANZANO, 2015, p. 91).

Podemos ver, com certa clareza, o movimento das engrenagens que faziam o maquinário do silenciamento funcionar. Repreendido por recitar décimas em público, Manzano mais uma vez recebe uma mensagem sórdida: sua voz deve permanecer em silêncio, confinada à escuridão do quartel, onde apenas ecos distantes do mundo exterior podem ser ouvidos. Essas eram as mesmas táticas implementadas em geral contra os escravos. As elites brancas manobravam em torno deles, impedindo-os de ter acesso ao conhecimento institucional. Dessa forma, mantiveram certos padrões de comportamento, rituais e, acima de tudo, percepções sociais que justificavam todo tipo de espoliação contra o escravo. Justamente um desses confiscos estava relacionado à possibilidade de dialogar com os trabalhadores da fazenda. No exemplo que acabamos de mencionar, Manzano especifica que, depois de

recitar décimas, os outros eram proibidos de falar com ele.<sup>83</sup> Esses versos recitados devem ter parecido subversivos para os senhores porque agradavam a outras pessoas na casa, ou seja, geravam um ambiente gratificante de placidez espontânea, fora da vigilância, que interrompia linhas contínuas e constantes de dominação ilimitada dos corpos, estabelecidas na forma da vontade do senhor, a seu bel-prazer.<sup>84</sup>

Mas aquele menino negro não desistia. Os outros podiam ser impedidos de falar com ele, mas ele mesmo estava determinado a manter suas palavras vivas, por meio de formas alternativas de fala: “diziam que falava tanto, mas tanto, que acabava falando com a mesa, com o quadro, com a parede.” (MANZANO, 2015, p. 91). Tem-se a impressão de que Manzano tenta reorientar a força de sua voz exclusivamente para sua própria pessoa, excluindo possíveis interlocutores, como se fosse um demiurgo da fala, um monologuista solto, empenhado no uso voraz de seu instrumento verbal, independentemente da desconexão com outros interlocutores. Nesse teor, os mestres esporadicamente conseguiam romper suas conexões comunicativas com outros membros da família, mas não conseguiam impedi-lo de continuar a cultivar sua inteligência linguística consigo mesmo.

Essa era a coragem de sua própria verdade. Eles tentaram reduzir sua fala a um puro espetáculo retórico, mas não conseguiram totalmente, pois mesmo quando falava com mesas, cadeiras e janelas, o pequeno Manzano tentava manter uma parte de sua voz sob livre arbítrio, o que também tinha de deixar seus senhores fora de si. Apesar de se divertirem com o espetáculo verbal do garotinho negro, eles sentiam a presença de um livre-pensador em formação, alguém capaz de questionar os valores estabelecidos, mas, acima de tudo, viam em Manzano a ameaça de alguém que, no final, seria capaz de expressar esses questionamentos aos outros. Esse processo de expressão crítica sob risco seria, nos termos de Foucault, a formação de um orador

---

<sup>83</sup> Alex Castro (2015, p. 91) observa o uso de um sujeito indeterminado, talvez para não apontar o dedo para alguém em particular. Já vimos que, em muitas ocasiões, Manzano frequentemente denuncia em termos genéricos, como se quisesse evitar se comprometer diretamente com sua dona.

<sup>84</sup> A impunidade dos senhores está bem documentada. Em muitos documentos legais, há referências a senhores determinados a agir “como bem entendessem”, ou seja, fora de qualquer ordenamento legal. Aqui está um exemplo de um documento de 1730 de Guadalajara, México. Uma escrava chamada Manuela de Arciniega, por meio de um tabelião, relatou o seguinte: “e digo que meu filho, desde seu nascimento, foi submetido à escravidão, e devido à grande delicadeza que os senhores têm com os criados, eles costumam variar em solicitá-los como bem entendem” (em *Testimonios de la esclavitud en Nueva Galicia*, 1985, p. 105). O que a escrava se referia era, na verdade, uma forma elíptica de aludir à impunidade quase absoluta que permitia que os senhores agissem com força excessiva sem ter que prestar contas de suas ações.

parresiano (2010, p. 33), ou seja, alguém que, mesmo sob risco, ousa dizer verdades diante dos outros. Mas tal atitude não costuma ser espontânea, requer processos preparatórios, e Manzano os teve. Depois de ser reprimido pelos adultos, ele buscou outros interlocutores, bem menos preconceituosos. No calor da brincadeira, ele recitava versos para outras crianças e improvisava “contos de encantamentos” (MANZANO, 2015, p. 91) compostos de memória. Essas brincadeiras lhe davam a possibilidade de manter viva sua capacidade de se munir de histórias paralelas que também exigiam habilidades especiais para falar sobre o mundo a partir de outros pontos de vista.

Agora, o paradoxal era que, apesar de suas contínuas repressões, a Marquesa de Prado Ameno estava fascinada por seu escravo adolescente. Ela o admirava secretamente. Alex Castro até mesmo deixa transparecer repetidamente a ideia de que ela estava de fato um pouco apaixonada por seu escravo. Manzano descreve o apego secreto da Marquesa em uma cena com tons bucólicos. É o momento em que lhe é pedido que repita uma história “rodeada por muitas crianças e criadas” (Ibid., p. 91), enquanto ela, a Marquesa, permanece escondida atrás de algumas cortinas observando o espetáculo. Manzano, sem dúvida, percebeu que sua amante gostava dele, até mesmo de uma forma sexual.<sup>85</sup> Aqui noto a brincadeira hipócrita da Marquesa. Em vez de interromper a cena para manter o jovem Manzano isolado, como havia feito pouco antes, ela prefere assistir ao espetáculo de seu pequeno escravo admirado, mantendo-se escondida atrás de algumas cortinas. Mas essa contemplação secreta é apenas um vislumbre de admiração reprimida (talvez fantasia). A marquesa, como uma boa representante das potências coloniais, não pode se dar ao luxo de estimular abertamente os talentos verbais da criança de “bico de ouro”, como ele era chamado. Assim, no dia seguinte, sob quaisquer pretextos, ela o amordaça, ridiculariza e humilha com novos adjetivos degradantes ou “nomes pejorativos”.<sup>86</sup> A marquesa parece ter uma atitude bipolar em relação ao seu jovem escravo. O fato é que não basta silenciá-lo diretamente, ela também precisa ridicularizá-lo e impedir que os outros falem, a fim de conter, na medida do possível, as ressonâncias discursivas do grupo.

Embora, às vezes, os senhores pudessem tirar proveito de certas virtudes de seus escravos, transformando-os em espetáculos efêmeros, eles faziam o possível para distorcê-las, como se fossem acidentes exóticos a serem estimulados apenas esporadicamente, como se fossem brinquedos

---

<sup>85</sup> Não seria nada estranho que senhoras já idosas se apaixonassem secretamente por algum escravo. Afinal, muitos escravos eram jovens do sexo masculino obrigados a mostrar atitudes servis em relação às suas senhoras o tempo todo.

<sup>86</sup> Mais uma vez, como em quase todas as descrições de seus castigos, Manzano usa formas impessoais para evitar acusações diretas contra a marquesa.

particulares para seu próprio benefício. No primeiro capítulo de *La cabaña del tío Tom*, de Harriet Beecher Stowe, quando o pequeno escravo Henry, com cerca de cinco anos de idade, aparece pela primeira vez, o dono, depois atirar-lhe uvas passas no chão, como se ele fosse um cachorrinho, pede que ele ofereça uma representação grotesca de um homem velho, para o deleite do Sr. Haley, um comerciante de escravos inescrupuloso. O garoto concorda e tanto o senhor quanto o convidado caem na gargalhada. Momentos depois, o negociante tenta convencer o Sr. Shelby a lhe vender a criança, mas o dono reluta, questionando a utilidade de uma criança escrava que, quando chegar a hora, terá de ser separada de sua mãe para sempre. Então, o traficante Haley argumenta:

São itens de luxo que dão brilho as casas grandes. Os ricos geralmente pagam muito bem por eles. Agora estão na moda para lacais e outros serviços domésticos. É um gênero que dá muito lucro; e aquele garotinho travesso, que canta e representa tão bem, me proporcionaria muitos negócios (BEECHER, 2018, p. 6).

Essa condição de entretenimento efêmero e marginal, própria de simples eventualidades distrativas, surgiu como um reflexo compulsivo dos temores que dominavam a consciência dos senhores. De fato, qualquer talento dos escravos tinha de ser sufocado imediatamente porque poderia ser lido como evidência latente de que os negros eram capazes de aprender, educar-se e, por fim, governar a si mesmos. Na época em que Manzano escreveu sua *Autobiografía*, as lembranças da revolução no vizinho Haiti ainda eram vívidas, como pesadelos coletivos. Além disso, em termos gerais, mesmo entre os círculos de intelectuais de vanguarda de inspiração europeia, ainda havia desconfiança em relação aos escravos livres que demonstravam habilidades incomuns. O medo de que o jovem poeta desenvolvesse talentos artísticos por meio das palavras era tão grande que um de seus protetores chegou a expressar o temor de que um dia ele se tornasse um Rousseau ou um Voltaire (MANZANO, 2015, p. 102), ou seja, um demônio, ateu, revolucionário e anticatólico, o que era absolutamente desproporcional. Manzano sempre foi um servo submisso e um católico fervoroso. Ele nunca demonstrou qualquer intenção de se rebelar, apesar de ter sofrido prisão, espancamento, tortura no tronco e perseguição com cães ferozes.

Nesse contexto difícil, atormentado por mordidas e punições, Manzano aprendeu a preservar seu talento poético de modo oral e como “repentista”. Faltavam-lhe as condições básicas para se desenvolver como prosador em meios escritos, embora provavelmente tivesse acesso a livros na biblioteca da Casa Grande. Essa é a única maneira de explicar as constantes

alusões a personagens da mitologia clássica, tanto em seus poemas quanto em *Zafira*, sua peça.

Ele teve de aprender a escrever tarde. Antes desse processo, como já vimos, ele só conseguia memorizar versos e improvisar, muitas vezes às escondidas, a partir de um esforço “de pé forçado”,<sup>87</sup> como ele mesmo descreve em sua *Autobiografia*. É importante observar, entretanto, que a escrita de Manzano nunca passou por um processo de liberdade criativa. Seu manuscrito autobiográfico foi encomendado e, sob rigorosa tutela, foi revisado, “corrigido” e validado pelos mecenas delmontianos. Tampouco houve qualquer intenção de que sua escrita servisse para lhe dar outra voz na esfera intelectual cubana. Basicamente, sua *Autobiografia* foi destinada a um público saxão, ou seja, Manzano teve de escrever como alvo para um público europeu branco. De fato, Manzano não se reconhecia como negro (RUIZ, 2009). Na medida do possível, ele tentou escrever desassociando-se da negritude, não necessariamente por desprezo, mas porque sabia que não tinha o direito de se mostrar como um autêntico representante da africanidade cubana. Portanto, as referências à sua negritude são bastante escassas.

Mesmo essa negação de identidade refletia o clima hostil, repressivo e punitivo em que viviam os escravos. Foi muito difícil para Manzano desenvolver-se a partir de uma consciência plena de si mesmo como africano. Ao embranquecer sua escrita, ele criou a ilusão de ser aceito por pessoas brancas que, no fundo, o desprezavam por sua ascendência africana e sua condição de escravo. O próprio Manzano estava, sem dúvida, ciente dessa contradição, que deve ter tido efeitos psíquicos perturbadores sobre ele. Daí a crueza de sua dor exposta à vista de todos. Ao omitir seu passado africano, Manzano escreve a partir de uma consciência de perda: história, tradições, crenças, formas de perceber o mundo. Sua escrita destaca essa perda e, ao mesmo tempo, isola-a, disfarça-a, induzindo-a a se projetar por meio de um jogo de máscaras. É por isso que sua *Autobiografia* é como um palimpsesto, cheio de nuvens, alusões, dobras, silêncios, passagens indecifráveis.

Diante desse acúmulo de silenciamento forçado, Manzano empreende sua própria rebelião verbal. Ele transforma a tortura em um corpo de poder despótico exposto ao escrutínio do leitor. A dor do testemunho, centralizada novamente no corpo do torturado, é transmutada em uma forma de contra-ataque. Pois, ao contrário dos senhores, cujos corpos parecem formas dissolvidas em nuvens cinzentas do passado, o escravo é um ser de carne e osso da cabeça aos pés. Cada centímetro de seu corpo pode ser um ponto de acesso ao excesso de dor induzido por golpes, chicotes, chutes ou tapas. Uma

---

<sup>87</sup> O pé forçado é uma linha de verso que é “imposta” ao versificador improvisador. Isso envolve improvisar uma décima que deve terminar no verso colocado por outra pessoa.

após a outra, há uma sucessão de cenas de punição em que partes do corpo são incisivamente perfuradas, como se fossem pequenos espaços falantes de dor exacerbada. A título de exemplo, refiro-me a uma das muitas cenas de punição brutal. Manzano é suspeito de ter perdido um galo capão. Como punição, o feitor do engenho o amarra “como a um criminoso” (MANZANO, 2015, p. 107) e o obriga a correr na frente de um cavalo:

[...] quando, exausto de correr à frente do cavalo, dei um passo em falso e caí. Mal havia tocado o chão quando dois cães - ou duas feras - que nos seguiam se lançaram sobre mim: um deles enfiou quase toda a minha mandíbula esquerda em sua boca, atravessando-me com a presa até encontrar meu dente; o outro perfurou-me uma coxa e a panturrilha esquerda, tudo com a maior ferocidade e rapidez. Suas cicatrizes permanecem perpétuas, apesar dos 24 anos que já passaram sobre elas (Ibid., p. 107).

Aqui estão os gritos de dor estabelecidos em partes específicas do corpo torturado: mandíbula, boca, dentes, coxas, panturrilhas. Cada parte fala de uma intensidade fragmentada de dor, incluída em um discurso mais geral e testemunhal. Ao contrário do discurso dos senhores brancos, ele não se esgota em um discurso verbal. Em contraste, a dor de Manzano parece congelada no tempo. Ela o deixa com sequelas incapacitantes e cicatrizes “perpétuas”, como uma escrita indelével da lágrima. A intensidade e a permanência ameaçadora da dor permitem que o escravo traga a palavra silenciada de volta ao seu corpo, como se a própria experiência descritiva da dor servisse para legitimar outra força argumentativa que corre em paralelo.

É nesse ponto que a voz do escravizado deixa de ser estritamente individual. Ao narrar seus próprios horrores, ele abre espaço para muitas outras vozes interconectadas com sua própria voz. De fato, o discurso de Manzano sobre a dor carnal aparece várias vezes como uma irradiação de uma força expansiva. Ao se referir aos infortúnios de outros escravos, há também manchas dramáticas de carne lacerada, ferida ou totalmente morta. Esse é o caso da cena do acidente em que seu amigo Andrés morre. Manzano estava prestes a carregar açúcar para a casa de purga. Lá, ocorre um terrível acidente: parte do teto desaba e atinge ou enterra seu amigo Andrés. Manzano conseguiu se salvar, mas seu amigo não teve a mesma sorte:

[...] Consegui sair o melhor que pude pela parte inferior da porta, eles puxaram o referido (Andrés) com mil esforços e todo o seu crânio estava quebrado, seu cérebro estava arrebatado e seus olhos estavam estourados. Eles o levaram para o moinho e ele morreu algumas horas depois (Ibid., p. 110).

Mais uma vez, o discurso da dor penetra no corpo do escravo, mas, acima de tudo, está muito próximo de suas partes, quase de forma infinitiva. Pode-se dizer que Manzano elaborou toda uma eloquência de discurso ininterrupto sobre a dor e a tortura. Pois cada passagem de punição nos dá um vislumbre de minuciosos estratagemas de apropriação e flagelação de corpos. Ainda estamos em meio a relações de dominação, nas quais o escravo é submetido inteiramente ao “capricho” do senhor, com pouquíssima margem de decisão para escapar de represálias. Se algo predomina na *Autobiografía*, é a permanente sensação de sufocamento diante das ilimitadas formas de reprimir e infligir dor por meio da tortura corporal. Ao fazer com que os corpos simbolicamente desmembrados falem, Manzano também nos mostra outras partes fundamentais de um poder empenhado em impor disciplinas baseadas na obediência vertical.

Mas toda essa conversa sobre dor provavelmente não teria tido tanta força, tanta ressonância, se não tivesse sido produzida nas trincheiras sórdidas da escrita em situações de perigo. Já vimos como Manzano teve de entrar no mundo das letras, sempre em segredo. Ele desenvolveu grandes habilidades mnemônicas para reter tudo o que não podia ler em liberdade. O processo de escrever deve ter sido ainda mais difícil, sabendo dos grandes perigos que um escravo corria ao colocar suas próprias ideias no papel.

Assim, encontramos o jovem Manzano, com cerca de 16 anos, em Havana, onde é deixado sob custódia de um novo senhor, chamado Nicolás, que era presidente da Academia Cubana de Literatura e da Seção de Educação (MANZANO, 2015, p.112). Como outros sacarocratas iluminados da época, o senhor Nicolás estava interessado em educar o povo de Cuba, mas somente aqueles que ele e os membros ricos, como os do círculo delmontiniano, consideravam ser da classe adequada.

Isso é paradoxal, porque Manzano afirma que “Dom Nicolás que me amava não como escravo, mas como filho” (Ibid., p. 110), sim, mas um filho inferior, que ele não considerava adequado para receber uma educação letrada. Esse tratamento de pai e filho tampouco merecia a contribuição de dinheiro suficiente para sua libertação.<sup>88</sup> De qualquer forma, encontramos o poeta-escravo em melhores condições do que em Matanzas. Pelo menos ele

---

<sup>88</sup> Alex Castro chama a atenção para o fato de que, na lista de contribuições individuais feitas para pagar pela liberdade de Manzano, todas eram muito baixas, inclusive a do próprio Dom Nicolás, que só contribuiu com a pequena quantia de 4 pesos, embora fosse um homem rico. É importante observar que essa atitude de desprezo racial em relação às crianças era bastante comum, mesmo entre as crianças nascidas de senhores com um escravo. Muitos senhores davam a elas certas preferências de criação como, por exemplo, mantê-las em suas casas, mas ao mesmo tempo as maltratavam e exploravam sem muito escrúpulo.

não era mais xingado, espancado, torturado fisicamente, “apenas privado da rua, da cozinha e do convívio com pessoas de maus hábitos” (Ibid., p. 111).

Nesse ambiente de relativa melhora, o jovem Manzano conseguiu ter acesso a livros e, acima de tudo, empreendeu práticas autodidatas para desenvolver sua técnica de escrita. Aqui é importante ter em mente que o acesso de Manzano à prática da escrita é lateral, ou seja, ele nunca é convidado a entrar em uma escola, com tudo o que isso implica. De fato, a escrita ocorre como um aprendizado oculto, furtivo, quase clandestino. Embora aparentemente tenha recebido uma consideração significativa do seu senhor, Nicolás, sua inteligência, seu talento e sua vontade de aprender não pareceram suficientes para que Nicolás permitisse que ele frequentasse uma escola. Ele ainda era uma pessoa de uma “classe inconveniente” para receber educação.

Assim, o jovem poeta teve que encontrar uma maneira de aprender sozinho. Ele tira proveito de dois recursos disponíveis. Primeiro, sua posição como escravo doméstico. Isso permite que ele passe muito tempo dentro de casa, onde é explorado como servo. Lá, ele aproveita os livros de seu senhor. Em segundo lugar, ele desenvolve suas habilidades miméticas: “Comecei a me identificar tão intimamente com seus modos que comecei a estudar a mim mesmo” (MANZANO, 2015, p. 111). É necessário imitar o mestre lendo e escrevendo. Enfatizo aqui a importância da modalidade autogerenciável, quase imperativa, da seguinte declaração: “Peguei seus livros de retórica, decorei minha lição e a aprendi como um papagaio” (Ibid., p. 111). Pode-se ver como o jovem Manzano parece compensar a impossibilidade de frequentar uma escola com a imposição de uma disciplina autogerenciada como uma técnica de repetição mnemônica, que já lhe deu resultados. Mas ele deve ter se sentido desesperado e frustrado com frequência, porque, sem retroalimentação dialógica, essa técnica se torna circular.

Manzano parece condenado a praticar monólogos silenciosos. É por isso que ele alude e lamenta, nunca de forma muito ostensiva, a impossibilidade de “colocar esse conhecimento em uso”. Ele também sabe que não basta ler para aprender, é preciso dialogar, comentar o que se leu. Daí esse tipo de laconismo ao afirmar que a cada lição ele apenas “aprendia como um papagaio e achava que sabia alguma coisa” (Ibid., p. 111). É impressionante como Manzano reconhece as limitações do exercício mnemônico como um recurso voltado para si mesmo, “porque nunca houve ocasião de fazer uso dele” (Ibid., p. 111), ou seja, o que foi aprendido permaneceu confinado, fora de uma certa ordem social pública. Como sempre, Manzano recorre a insinuações um tanto enigmáticas, mas se considerarmos a importância em sua vida do aprendizado do verso, da declamação e, finalmente, da instrumentalização da escrita, podemos ver a gravidade dessas privações intelectuais.



Manzano vivenciou o grande paradoxo de ser relegado intelectualmente a um status muito baixo, mas em um determinado momento os brancos de sua época aproveitaram seu talento para pedir que ele escrevesse um texto autobiográfico como porta-voz da escravidão. Em outras palavras, aqueles que o reprimiram intelectualmente mais tarde exploraram suas habilidades intelectuais visando satisfazer os interesses políticos de grupos ingleses pró-abolicionistas.

No entanto, sua vontade intelectual continua prevalecendo. Ele decide aprender a escrever. Ele sabe que tem uma grande oportunidade, talvez a única de sua vida, de se diferenciar definitivamente da maioria dos escravos. Aprendendo a escrever, ele se integraria a uma nova subjetividade hierárquica, ainda sob as garras de ferro de uma elite branca e letrada, possuidora de livros, papel, tinta, instituições, sistemas de ensino e, acima de tudo, acesso institucional à prática da escrita. Manzano foi um exemplo paradigmático dos labirintos de armadilhas que os escravos negros tiveram de percorrer para ter acesso mínimo aos meios de adquirir uma cultura letrada.

O grande empreendimento de aprender a escrever se apresentou ao jovem Manzano como um deserto desolado: “Eu não sabia como começar”. No início de sua história, ele menciona que sua primeira dona o levou à escola. Podemos nos perguntar como, aos dezesseis anos, ele aparentemente desconhece os aspectos básicos da escrita quando já havia tido “escola” e contato com livros na infância. Tudo indica que esse aprendizado na infância foi bastante efêmero. Ele deve ter passado muitos anos procurando maneiras de escrever, sem sucesso. Mais uma vez, vale a pena observar que a escrita não surge como um processo facilitado, mas sim como uma busca marginal, acessível apenas como um acidente fortuito, devido à sorte de ter sido levado para a casa de um homem letrado que era sensível o suficiente para não impedi-lo de ter acesso a seus próprios livros.

No entanto, mais uma vez, como tantas outras coisas de interesse em sua vida, ele precisa enfrentar sozinho, e quase que furtivamente, o desafio de elaborar seu próprio método sem os recursos exemplares da codificação institucional. É impressionante o fato de que, em todos os momentos, ele parece não se interessar pelo senhor, nem mesmo como um provável instrutor; ele está interessado, acima de tudo, em sua caligrafia. Ele deseja se apropriar da “caligrafia” do seu dono, o que deve ter sido um grande desafio, pois Manzano não possuía nem mesmo seu próprio corpo. Tentar ser um escritor sendo um escravo era algo muito contraditório, quase impossível. É por isso que o ato de copiar letras, palavras, frases, em Manzano, também pode ser percebido como um esforço para apagar as marcas que o tornam um escravo. Escrever para se inscrever em um tempo que não seja o da sujeição.

Justamente uma das marcas estigmatizadas sofridas pelos escravos era o fato de não saberem ler nem escrever. Impedimentos de todos os tipos atuavam contra eles a fim de mantê-los no ostracismo do analfabetismo. Evidentemente, esse era um estigma criado por conveniência total dos brancos que, primeiro, faziam todo o possível para impedir sistematicamente que os escravos se alfabetizassem e, depois, os acusavam de ignorantes. Assim, os escravos ficavam invariavelmente presos em um círculo vicioso de impedimento e depreciação. Daí o grande risco que Manzano corre tentando aprender a escrever. Ele não está nem mais nem menos tentando se intrometer em uma atividade considerada subversiva em Cuba, embora não fosse apenas na ilha que os escravos eram impedidos de se alfabetizar. Na nota de rodapé 16, relaciono algumas das entidades nos Estados Unidos que aprovaram leis contra a alfabetização de escravos entre 1740 e 1834.

Mas, além do desafio político, Manzano sabia que o fato de aprender a escrever também significava superar obstáculos técnicos que estavam além de seu alcance. Pois, embora os aspectos técnicos básicos de colocar letras, palavras, frases e parágrafos inteiros no papel sejam apresentados como esforços individuais, na realidade é necessário um espaço coletivo, compartilhado e minimamente interativo para que haja qualquer garantia de sucesso. Embora, em comparação com outros escravos, ele tenha mantido uma certa margem de vantagem. Não podemos nos esquecer de que ele nunca foi um escravo de campo. A maior parte de seu tempo era dedicada ao trabalho doméstico dentro das casas em que servia, especialmente na casa do senhor Nicolás. Portanto, seu processo de aprendizagem era diferente do de outros escravos, como Olaudah Equiano (1999), que ficava extasiado, um tanto atordoado, ao ver seu senhor ler, como se esse ato fosse um prodígio mágico. Manzano, por outro lado, já havia tido contato com livros. Ele sabia que ler e escrever exigia, acima de tudo, esforços intelectuais de aprendizado disciplinado. Essas certezas devem ter sido desesperadoras para ele porque, ao mesmo tempo, ele não conhecia as noções técnicas necessárias para começar a escrever, o que fazia parte de outra batalha silenciosa que ele estava travando contra si mesmo. Sem ferramentas, modelos, instrutores e espaços escolares mínimos, Manzano foi forçado a dar rédea solta, quase sem controle, às suas energias intelectuais para empreender a grande aventura da escrita (MOLLOY, 1989).

De fato, o mundo da escrita se abre diante dos olhos de Manzano como um deserto desolado. Suas habilidades poéticas tinham sido baseadas na improvisação mnemônica. A escrita, por outro lado, exige um aprendizado sistemático, diferente da improvisação. Escrever requer uma técnica voltada para o permanente. Além disso, esse aprendizado não lhe serviria apenas para reproduzir rótulos de imagens, mas seria uma via de acesso preliminar à

formação de um narrador autônomo que daria conta de suas próprias vicissitudes. Seria o instrumento de uma nova identidade e um sistema diferente de expressar seu mundo por meio da subjetividade narrativa. Sem dúvida, um aspecto fascinante da sua *Autobiografia* consiste em descobrir a luta feroz que ele mantém o tempo todo com seu *eu* narrador, um personagem dividido que é instado a narrar eventos angustiantes, mas que, ao mesmo tempo, precisa se esconder um pouco atrás da subjetividade da linguagem.

## **Escritura corrigida**

O processo de cicatrização pela escrita em Manzano começa no momento em que ele decide aprender a escrever. Esse processo, além de ser atormentado por esconderijos, imitações ocultas e repreensões, surge como uma ferida mal fechada porque o tumor do horror e o medo de ser punido nunca foram extirpados. Manzano carrega esse fardo de medos à espreita o tempo todo, forçando-o a se preparar e, ao mesmo tempo, a fugir. De fato, quando aprende a escrever, ele já se torna, de outra forma, *em um insubmisso*. Ele será um homem punido, cercado, vigiado e procurado para submeter sua escrita ao escrutínio do poder.

Fiz referência a uma ferida mal fechada porque, mesmo no final de seu manuscrito, essa ferida vigilante e persecutória continuava infeccionando. Os abolicionistas do círculo delmontiniano nunca o perdoaram por se deter em detalhes dos horrores que ele havia vivido. Repetidamente, eles modificaram sua escrita. Repetidamente, eles “corrigiram” erros de ortografia, acrescentaram conectores, tentaram simplificar a sintaxe e dividiram parágrafos, a fim de torná-la mais legível para leitores de todas as classes sociais (SOLANO, 2021, p. 116). Além disso, foram suprimidas expressões de oralidade acentuada. Dessa forma, eles tentaram atenuar o tom realista da voz protagonista.

Mas William Luis (2007) também descobre alterações mais profundas que tentaram atenuar elementos incômodos para os abolicionistas, como detalhes sobre a estreita relação afetiva que ele tinha com sua primeira dona. Pois não havia apenas raiva, dor e ressentimento, havia também passagens de felicidade e afeto positivo em relação às pessoas que o mantinham escravizado. Mas se os editores delmontinianos presumiram que, ao riscar, corrigir e excluir passagens inteiras, conseguiriam suprimir os efeitos “íntimos”, na realidade deixaram entreabertas as comportas do nível sugestivo e inferencial, tão importante nas narrativas autobiográficas. Embora tenham tentado, não foram capazes de dissipar completamente as representações intersubjetivas que não correspondiam ao mundo maniqueísta de extremos opostos entre senhores e escravos que os abolicionistas estavam

interessados em tornar público, em uma espécie de pedagogia extremista sobre os horrores da escravidão.

O que eles conseguiram, ao implementar a máquina de correções para seus fins políticos lucrativos, foi saturar a *Autobiografía* com infortúnios acumulados, um após o outro, em vez de mostrar o texto original com todas as ambiguidades produzidas pela consciência narrativa do autor. É um fato bem conhecido que o manuscrito original, preservado na Biblioteca Nacional José Martí, em Havana, está saturado de rasuras, repetições, marcas ortográficas e palavras ininteligíveis. Além das rasuras de Manzano, há outras, provavelmente feitas pelo escritor Anselmo Suárez y Romero, que foi um de seus “revisores” ilustrados. Esse processo de subjugação da escrita às emendas acadêmicas gera grande tensão entre a escrita original, típica do escravo que deseja se expressar, e outra daqueles que desejam embranquecer a escrita para redirecioná-la aos redutos canônicos de aceitação social.

Repetidamente, eles corrigiam sua ortografia, mas, acima de tudo, removiam cenas que lhes pareciam muito descritivas de seus próprios infortúnios. Em outras palavras, tanto formalmente quanto em termos de conteúdo, eles nunca permitiram que ele projetasse sua visão estritamente pessoal dos eventos que ele mesmo havia vivido. Ele seguia resistindo nas entrelinhas. Paradoxalmente, essa mesma escrita o ajudará em seu processo de libertação. Não podemos esquecer que, em 1835, quando foi incumbido de escrever suas memórias, ele ainda não era um homem livre. A libertação viria mais tarde, quando o manuscrito, pelo menos a primeira parte dele, estivesse terminado, ou seja, quando as pessoas do grupo delmontiniano já tivessem garantido um produto feito sob medida para seus interesses políticos.

Considero que não é uma questão trivial se aprofundar o máximo possível na questão das correções formais, das rasuras e das emendas ao texto original de Manzano. Para o grupo delmontiniano, e para os abolicionistas da época em geral, era decisivo mostrar textos argumentativos, cujos horrores tinham significados legíveis e tão discerníveis quanto possível, diante dos olhos dos leitores europeus acomodados em seus apetrechos de liberdade colonial. Muitos anos atrás, em seu clássico livro *Mitologías* (1980, p. 63), Roland Barthes já argumentava que o horror vem do fato de olharmos para ele de dentro do seio de nossa liberdade. Talvez as pessoas do círculo delmontiniano soubessem muito bem que não era suficiente para o autor escravizado demonstrar, a partir de sua própria subjetividade, os horrores da punição e da tortura. A fim de persuadir o público leitor da época e, especialmente, os juristas ingleses, que discutiam acaloradamente, eles presumiram que a dor tinha de ser moldada de forma diferente, de acordo

com seus argumentos políticos contra o comércio de escravos, mas a favor da manutenção de um regime de privilégio para os brancos.

Parte das manobras escandalosas impostas ao texto de Manzano tem a ver com a personificação da dor. Outras pessoas foram abaladas por Manzano e são elas que sobrepõem essas dores, ou melhor, as leituras dessas dores na epiderme original do autor, a mesma epiderme que foi chicoteada, chutada e pressionada no tronco. Além disso, são outras pessoas que estão determinadas a redirecionar a dor de Manzano por meio de canais controláveis, discerníveis e, em última análise, manipuláveis. Cada riscado, cada acréscimo à *Autobiografía* poderia ser lido como uma referência externa sobrecarregada com outro significado que não pertence à história pessoal do autor.

Os revisores de Manzano estavam interessados em mostrar um texto repleto de tremores articulados na forma de poses instantâneas, muito mais de acordo com uma retórica icônica que atraía os leitores para imagens de terror agudo, em vez de reflexões conceituais sobre a dor pessoal de Manzano. A versão de Matanzas editada por Alex Castro, que incorpora a ortografia e a sintaxe do manuscrito original, nos permite ver mais de perto como a dor de Manzano irrompe em sua própria teimosia, em suas batalhas formais, em sua literalidade pessoal, embora de forma um tanto variada e muito mais contínua, como se fosse um pastiche íntimo da dor. É aí que sentimos que podemos fazer outro tipo de julgamento sem sermos perturbados por mãos tutelares que, ao tentar “limpar”, amordaçaram o autor e o condenaram a outro tipo de marginalidade.

É de se perguntar, então, de onde vem essa tenacidade corretiva. Talvez o grupo delmontiniano soubesse que a experiência do torturado é, em essência, muito subjetiva e, portanto, muito frágil como um sistema de sinais que pode ser manipulado. O manuscrito original deve ter apresentado ambiguidades complexas que não se encaixavam em moldes de recepção política. Paradoxalmente, eles também sabiam que as experiências dolorosas de Manzano só poderiam ser reconhecidas e legitimadas por meio do crivo institucional patrocinado por eles. Daí, talvez, esse impulso corretivo. Não se tratava apenas de fazer ajustes textuais, remover cenas difusas e suprimir encontros indesejáveis; era uma questão de redirecionar os canais da dor para redutos politicamente lucrativos. Enquanto o autor foi expulso, condenado a uma marginalização simbólica, seu texto foi admitido com plenos poderes nos círculos de leitura da cultura londrina.

Os delmontinianos souberam tirar proveito da fragilidade manipulável inerente às expressões de dor. Esse fenômeno se manifesta em todos os lugares porque a essencialidade da dor se torna muito elusiva e extremamente difícil de ser transferida para as linguagens convencionais. Quando alguém

tenta expressar suas experiências de dor, enfrenta pelo menos dois problemas. Por um lado, a inadequação da linguagem para expressar nuances, lacunas, contrastes e intensidades. Por outro lado, ele deve enfrentar o fato de que essas experiências internas, sendo tão subjetivas, também são maleáveis e suscetíveis de permanecer nos limbos da consciência profunda. Oliver Sacks (1998) demonstra que a dor, mesmo a dor física mais nervosa, no nível clínico, é de fato uma experiência profundamente pessoal, difícil de ser comunicada e, mais ainda, difícil de ser compreendida pelos outros em toda a sua dimensão, mesmo por médicos que têm muitos anos de experiência e convivem o tempo todo com pessoas que sofrem dores penosas.

Ao suprimir as nuances afetivas entre Manzano e seus senhores, os revisores delmontinianos tentaram tornar as percepções viscerais mais nítidas, sem o “empecilho” provocado pelas coisas não tão claras do ponto de vista psíquico. Parece que nas versões finais, parcialmente elaboradas dessa forma pela própria mão de Manzano, prevaleceu uma escrita de doses calculadas de sofrimento. Pode-se argumentar que esse estilo fragmentário é consistente com a genealogia do próprio horror. O torturado, que passou por tais experiências traumáticas, não deve apenas lutar contra as limitações formais da linguagem, mas também pode experimentar resistência psíquica para entrar profundamente nos meandros da dor. Ele sente ou sabe que, quanto mais avançar, mais tecidos se abrirão na ferida.

Além disso, há o problema das limitações miméticas. Por ter sido escrita por um escravo de verdade, a *Autobiografia* tem limitações miméticas, desperta simpatia e, ao mesmo tempo, enfraquece o horror sublime que poderia estar presente em um relato fictício. Mesmo hoje em dia, com toda a tecnologia cinematográfica atual, o realismo violento do cinema pode nos parecer um artifício. Uma coisa é ver um cadáver real caído na rua; outra coisa é ver um cadáver em um filme policial. Mesmo que o cadáver no filme mostre detalhes mais impressionantes, como sangue ou carne decomposta, essa visão geralmente não é suficiente para traumatizar a maioria dos espectadores, porque o cadáver está incorporado em uma trama fictícia, e basta ver um artigo sobre o filme para revelar toda a trama de arranjos artificiais. Atores, câmeras, maquiagem, manequins, efeitos especiais. Tantos elementos podem intervir em favor do prazer estético. Por outro lado, o cadáver em exposição na rua, mesmo que já esteja coberto por um cobertor, o associamos diretamente às nossas próprias circunstâncias cotidianas. Algo bastante real sobre nós mesmos está inerte ali.

Muito provavelmente, o texto de Manzano também sofreu intervenção por saber que os leitores ingleses da época já estavam se distanciando como leitores. Mas o motivo mais importante tem a ver com a ideia de Gayatri Spivak (1990) de que no mundo colonial era quase um dogma considerar que

os subalternos não podiam articular uma voz própria e, portanto, outros escritores e intelectuais tinham de falar por eles. Essa tradição estabelecida teve consequências terríveis. Desde as anotações e exclusões adicionadas por comentaristas espanhóis ao Códice Asteca Telleriano-Remensis, até as múltiplas exclusões e adições ao texto de Manzano. Durante séculos, a suposição comum de que os textos e as imagens produzidos por povos subalternos eram peças inacabadas permaneceu fortemente arraigada. Portanto, a partir da mentalidade colonial, essas obras exigiam intervenções de estudiosos brancos para completar significados supostamente vagos ou até mesmo ausentes, entendendo-se que os autores originais não tinham sido capazes de completar todo o processo de significação. No caso da *Autobiografía*, a rota central das alterações é conhecida. Domingo del Monte recebe o manuscrito original. Ele então entregou a primeira parte a Anselmo Suárez y Romero, enquanto a segunda parte foi entregue a Ricardo de Palma. A parte perdida (intencionalmente?) por Ricardo de Palma não foi encontrada até hoje. Em 1839, Suárez y Romero já haviam “corrigido” a parte encomendada. Foi essa parte que ele deu a Richard Madden, que, por sua vez, fez uma tradução muito pessoal e a completou com o título *Life of the Negro Poet*, em um volume que foi apresentado em 1840, durante a Convenção Internacional contra a Escravidão em Londres. Em 1852, Nicolás de Azcárate preparou uma nova cópia. Houve mais cópias, algumas retiradas do original na Biblioteca Nacional José Martí em Havana, como a edição de Luciano Franco de 1937 e outra de Ivan Schulman em 1975.

É importante observar que toda essa “tradição” de acréscimos, exclusões e emendas foi supostamente planejada para limpar o original a fim de torná-lo mais acessível. Entretanto, esse esforço faz parte de um longo processo de mutilações, algumas visíveis, outras nem tanto. O fato é que, se em si mesma a *Autobiografía* foi concebida com base em múltiplas restrições que impediam o escravo de se expressar livremente, uma vez terminado o manuscrito, ele foi submetido a longos procedimentos de higienização que eliminaram sucessivamente muitos aspectos formais e de conteúdo incorporados à própria voz de Manzano. Somente até as edições de William Luis (2007) e Alex Castro (2015) foi possível recuperar, da forma mais fiel possível, o texto tal como Manzano o fez, com todas as dificuldades formais que revelam seus esforços para libertar suas mãos da camisa de força imposta a ele por seus protetores delmontinianos e, em última instância, pela própria escravidão.

## Capítulo 4

### Mahomma Gardo Baquaqua. Múltiplas identidades

A biografia de Mahomma Gardo Baquaqua é considerada um marco documental na história da escravidão no continente americano, pois é praticamente o único testemunho de um escravo sequestrado na África e levado para as costas do Brasil no século XIX. Essa circunstância, por si só, já o torna um documento extraordinário. Mas também é um relato excepcional porque oferece informações muito ricas e detalhadas sobre o comércio de escravos em territórios africanos. Além disso, encontramos informações valiosas sobre a vida dos escravos dentro dos navios negreiros que percorriam a Passagem do Meio (*Middle Passage*), desde as costas africanas até algum ponto da América. Mas, acima de tudo, a biografia de Baquaqua é muito rica no que diz respeito à permanente agitação física e psicológica que os escravos experimentaram durante suas vidas em cativeiro.

Nesta seção, analisarei algumas seções dessa *narrativa interessante* que revelam materializações de identidades transitórias por meio de confluências entre vínculos coletivos e legitimação individual. A meu ver, um aspecto extraordinário do relato autobiográfico de Baquaqua tem a ver com o fato de que ele não diz praticamente nada sobre suas identidades étnicas, como se quisesse minimizar a importância de expor explicitamente seus laços mais queridos. E, no entanto, esses silêncios também podem ser lidos como sinais de identidades em trânsito perpétuo. Afinal de contas, as identidades não precisam de enunciações explícitas para se tornarem relevantes na vida das pessoas, especialmente quando as relações culturais, afetivas e sociais dessa pessoa em geral estiveram por muitos anos saturadas de marginalidade, opróbrio, punição, silêncio e desenraizamento.

Não se conhecem dados precisos sobre os primeiros anos de Baquaqua, mas, de acordo com estudiosos de sua vida, como Paul Lovejoy (em LOVEJOY e LAWE, 2001), ele deve ter nascido por volta da década de 1820 em Djougou, uma pequena cidade incorporada ao Benin, na África Central. Um dos primeiros aspectos a serem observados sobre sua identidade transicional tem a ver com seus laços religiosos adquiridos desde a infância. Como seus pais eram muçulmanos, ele frequentou uma escola corânica em Djougou desde cedo. Seu tio o manteve como aprendiz na fabricação de agulhas. Assim, ele estava preparado para viajar para diferentes províncias ao redor de sua cidade natal. Em 1830, Djougou havia se tornado uma das cidades mais importantes do califado de Sokoto. Ele entrou em contato com comerciantes que transportavam nozes, sal, tecidos, especiarias e outros produtos destinados à Europa. Seus pais mantinham contato próximo com



esses comerciantes, o que sugere que Baquaqua tinha conhecimento de “terras distantes” habitadas por brancos desde criança. Em sua terra natal, Djougou, hoje parte do Benin, Baquaqua cresceu em uma próspera família de comerciantes muçulmanos.

Seu aprendizado inicial das primeiras letras foi influenciado por seus contatos familiares. Assim, ele aprendeu a ler tendo o Alcorão como seu texto sagrado. Ele também aprendeu conhecimentos básicos de literatura e matemática. No início de sua adolescência, participou com seu irmão das guerras de Daboya. Em uma das escaramuças dessas guerras, ele foi capturado e depois libertado. Isso é relevante como indicação de que Baquaqua viveu sob condições de escravidão na África. Depois de libertado, ele retornou a Djougou, onde se tornou servo do rei local Soubroukou. Em um dos muitos ataques de guerra, ele foi capturado, transportado para Daomé e levado para a costa, onde foi forçado a embarcar sem saber o curso de seu destino. Em seu relato, ele descreve em detalhes as condições desumanas de superlotação e insalubridade que os escravos tinham de suportar dentro dos navios negreiros. Ele foi desembarcado em Parnambuco em 1845. Já naquele ano, o comércio de escravos da África para o Brasil foi proibido. No entanto, na prática, a exploração do trabalho escravo ainda era muito ativa. Uma vez no Brasil, ele foi comprado por um padeiro. Foi escravizado por dois anos. Aprendeu português e trabalhou basicamente como escravo comerciante. Durante esses anos, foi submetido a um tratamento cruel e desumano, o que favoreceu seu vício em álcool. Sua depressão era tamanha que ele se sentiu tentado a cometer suicídio. Mais tarde, ele foi levado para o Rio de Janeiro. Lá, fez parte do navio comercial “Lembrança”, que transportava mercadorias com certa regularidade para os Estados Unidos. Em 1847, teve a oportunidade de obter sua liberdade em Nova York, onde a escravidão havia sido proibida desde 1827. Decidiu embarcar, pois o “Lembrança” transportava café com destino a Nova York. O navio atracou em Nova York em junho daquele ano. Baquaqua imediatamente entrou em contato com abolicionistas legais que tentaram ajudá-lo a fugir do navio. Entretanto, sua primeira tentativa de fuga foi um desastre. Sem saber falar inglês e correndo, ele se entregou aos policiais. Ele foi preso e encarcerado em uma cadeia local. No entanto, com a ajuda de abolicionistas e talvez com a cumplicidade de alguns policiais, ele conseguiu escapar. Mais tarde, foi enviado ao Haiti, onde fez amizade com o reverendo batista W. L. Judd. Essa amizade o levou a se converter ao cristianismo. Mas, naqueles anos, o Haiti estava em meio a um delicado processo de instabilidade política. Baquaqua, portanto, voltou para Nova York, onde estudou por três anos no Central College. Em 1854, mudou-se para o Canadá. Sabe-se que em 1857 ele viajou para Londres. Lá, fez contato com a American Baptist Free Mission Society com o objetivo de

ser enviado como missionário para a África. É muito provável que essa missão nunca tenha sido realizada. Daquele ano em diante, os rastros de Baquaqua se perderam.

## **Liminaridade inicial**

Podemos conjecturar, em princípio, que a família de Baquaqua estava totalmente integrada à comunidade muçulmana de Djougou. Entretanto, a identificação do pequeno Baquaqua pode muito bem ter sido limitada, pois sua mãe não professava nenhuma religião: “Minha mãe era como muitos bons cristãos daqui que só gostavam de ser cristãos nominais, mas não gostavam de adorar a Deus” (2001, p. 44). Resta especular até que ponto o distanciamento religioso de Baquaqua de sua mãe o influenciou. O que é certo é que a figura da mãe deve ter favorecido o estabelecimento de um espaço simbólico de autoridade distanciado do universo religioso, apesar do fato de seus vínculos com o mundo muçulmano terem sido estabelecidos em seu primeiro nome. *Mahommah* permaneceu indelével como um identificador nominal, durante toda a sua vida, com o mundo muçulmano. Pierre Bordieu (1991, p. 117) questiona se, no mundo ritual, os períodos de distanciamento precoce são fundamentais para as práticas religiosas no mundo adulto, especialmente para aqueles que, em algum momento, não se sentem mais particularmente identificados, ou mais ainda, pertencentes a seus grupos religiosos de origem. Não estamos falando apenas dos chamados *ritos de passagem*<sup>89</sup>, mas também dos ritos de legitimação do que será considerado sagrado. Em suma, devemos levar em conta a importância do distanciamento religioso da mãe na abertura de canais de deslegitimação na ordem social, onde esforços comunitários são feitos para salvaguardar os ritos ancestrais.

Em contraste com seus primeiros laços religiosos, Baquaqua cresceu sob o manto de laços filiais muito estreitos. Ele foi amado por seus pais desde o nascimento, pois nasceu depois de irmãos gêmeos que morreram cedo na vida. Na África, os gêmeos são tidos em alta estima, pois espera-se que, quando adultos, eles se tornem pessoas sábias e portadoras de benefícios para a comunidade. No Haiti, considera-se que os gêmeos têm o poder de dobrar vontades e também de intervir favoravelmente em qualquer circunstância (SPERATTI-PIÑERO, 1981, 578).

---

<sup>89</sup> Eles se referem a nascimentos, transições da adolescência para a vida adulta, casamentos e mortes. Os ritos de passagem são decisivos para demarcar os momentos antes e depois, por exemplo, a circuncisão. O rito dependerá do fato de o estigma ser ou não estabelecido sobre crianças não circuncidadas.

Um importante fator de identidade aparece aqui, pois o pequeno Baquaqua era tratado como um substituto simbólico de seus irmãos gêmeos falecidos. Desde muito cedo, sua vida foi marcada por tradições de transposição. Samuel Moore descreve o fato de que, por ter nascido depois de seus irmãos gêmeos, Baquaqua recebeu um carinho especial, mas também recebeu pequenas obrigações para cumprir. Tanto a família quanto a comunidade natal transferiram simbolicamente imagens protetoras dos gêmeos para Baquaqua. Essa operação proporcionou uma saída para as necessidades de fluidez comunitária e encontrou seu receptáculo natural na pessoa do pequeno Mahommah Gardo: “Supunha-se que ele nunca diria nada de errado, e tudo o que ele desejasse seria instantaneamente realizado” (MOORE em BAQUAQUA, 2001, p. 45).

Quando Baquaqua começou a crescer, já adolescente, teve de seguir os passos de seu irmão, cujos deveres como conselheiro próximo do rei o envolviam em atividades de guerra. Assim, ele se envolveu em guerras. Em uma ocasião, depois de lutar com mosquetes, tanto o rei quanto seu irmão e ele próprio tiveram que fugir para salvar suas vidas. Não há mais detalhes sobre essas batalhas, mas a partir das informações um tanto dispersas fornecidas por Samuel Moore, podemos ter uma ideia geral do contexto violento, pontuado por perseguições, fugas, capturas e períodos de aprisionamento: “Nós nos escondemos na vegetação rasteira, mas o inimigo nos encontrou e nos fez prisioneiros. Eu estava amarrado com muita força” (50). Esses períodos de cativo devem ter deixado sua marca em Baquaqua, pois ele foi repentinamente submetido à subjugação, à fome e ao afastamento forçado de sua família. Ele perdeu sua liberdade, o que marcou um limite abrupto em sua vida. Ainda muito jovem, ele teve de lidar com as calamidades do sequestro: fome, sede e picadas de mosquito. Tudo isso provocou reações cruas de rejeição: “Nunca mais quero estar naquele lugar, ou em qualquer outro lugar como aquele. Foi realmente horrível” (Ibid., p. 50-51).

Sua vida como escravo começou a tomar forma quando ele foi vendido a outro senhor e, posteriormente, libertado “por uma pequena quantia”. Embora Baquaqua não forneça muitos detalhes sobre esses períodos aparentemente mais ou menos breves de escravidão, acho que é importante observar que, de qualquer forma, ele começa a vivenciar claramente as calamidades de ser visto principalmente como um corpo de trabalho extrativo. A ausência de detalhes descritivos sobre o tratamento que ele recebeu durante esses períodos de cativo é significativa. Muito provavelmente não foram tão infames quanto o que ele experimentaria mais tarde, quando foi capturado “pela nuca” para ser levado às praias de Benin, onde um navio negreiro o aguardava. Nesse ponto, acho importante observar que os silêncios de Baquaqua sobre sua vida como escravo estão de acordo

com as descrições de Olaudah Equiano, que é mais prolífico em enfatizar que a escravidão africana não foi tão devastadora quanto a escravidão transatlântica praticada pelos europeus.

Após um período agitado, Baquaqua é libertado e retorna à sua cidade natal. Devido aos laços familiares entre sua mãe e o chefe do governo, Baquaqua é convidado pelo próprio rei a servir como seu guarda pessoal. Essa proximidade lhe concede privilégios e, acima de tudo, uma certa identidade como uma pessoa distinta em sua comunidade. Essa aura de preponderância fica evidente na maneira orgulhosa com que ele descreve seus dias comuns a serviço do rei: “Eu ficava ao lado do rei dia e noite. Comia e bebia com ele e era seu mensageiro dentro e fora da cidade” (Ibid., p. 51).

Referindo-se a esse período um tanto difuso, Samuel Moore destaca uma mudança no temperamento de Bakkukiah. Enquanto prestava serviços de todos os tipos ao rei, “ele se tornou muito ímpio” (BAQUAQUA, 2001, p. 53). De fato, de acordo com o próprio Baquaqua, ele passou a cometer atos ilegais sob a tutela do chefe de Soubroukou, localizado a poucos quilômetros de Djougou. Ele participou de atos de pilhagem contra pessoas comuns, embora tente manter distância desses atos vergonhosos, assumindo que “naquela época, eu sabia pouco sobre o que era impiedade” (Ibid., p. 53). Na mesma lógica justificadora, ele deseja mostrar que as ações coletivas dos soldados o ultrapassaram, como se tivesse sido arrastado pelo destino por forças incontrolláveis, além de suas possibilidades de oposição. No nível da identidade liminar, essas justificativas são de grande importância. Baquaqua deseja se distanciar de um passado no qual ele participou pela primeira vez como agente de violência. Há uma espécie de eco ressonante que tenta nos dizer algo como: *eu não era realmente assim; eu era uma vítima das circunstâncias*. Pela primeira vez em sua vida, o frenesi do poder acendeu impulsos predatórios. Para Baquaqua, a justificativa básica para os ultrajes que ele cometeu ao lado dos soldados se deveu ao poder incontrollável concedido pelo rei às forças de segurança militar. Esse poder também garantia impunidade ilimitada. Baquaqua reconhece, mesmo contra seus princípios, que se juntou a tropas militares acostumadas a saquear em virtude das amplas margens de proteção e impunidade do rei. Mas ele admite, de forma quase lacônica, que, de certa forma, todos eram vítimas de um sistema cruel,

[...] eles (os soldados) se lançavam sobre o povo e tomavam tudo o que escolhiam. Qualquer resistência era inútil porque todos conheciam o decreto do rei em favor de suas tropas militares. Esses privilégios eram concedidos às tropas militares em vez de pagamento, de modo que saqueávamos para sobreviver (Ibid., p. 53).

E, no entanto, apesar de seu envolvimento em abusos contra a população, Baquaqua parece se deliciar com a lembrança dos privilégios e da posição de poder que detinha devido à sua proximidade com o rei. Ele se tornou seu favorito. Atuou como mensageiro, conselheiro, comerciante e vigia. Os detalhes que ele dá sobre as maneiras pelas quais ele e outros soldados confiscavam vinho para satisfazer os caprichos do rei são impressionantes. Eles emboscavam mulheres que carregavam garrações em suas cabeças, exigindo bom vinho como tributo confiscado. Eles também confiscavam outros produtos para o rei. Baquaqua narra essa pilhagem com uma franqueza ambivalente. Por um lado, ele mantém certo orgulho por ter sido escolhido como o favorito do rei, mas, por outro lado, justifica sua pilhagem com certo constrangimento, alegando que isso fazia parte de seus deveres como lacão, quase como um escravo pessoal do rei. Aqui a identidade de Baquaqua se torna obtusa e ambivalente. Persistem as discussões sobre o status que ele tinha na época.

## **Identidade a partir da pilhagem**

Nesse ponto, eu gostaria de destacar a posição que ele próprio ocupa, não tanto como escravo, mas como sujeito que executa e promove a espoliação. Isso significa que, de certa forma, ele também adota, pelo menos por um tempo, as atitudes coloniais que mais tarde serão tão pesadas para ele. Por um lado, ele mantém a ideia de que há certos objetos de desejo, como o vinho, que devem ser obtidos a todo custo, sem a mediação do trabalho, apenas como bens que podem ser obtidos por confisco ou pilhagem aberta. Por outro lado, as mulheres que são vítimas de pilhagem também são borradas e quase desaparecem em seu discurso. O tempo todo elas aparecem passivizadas, representadas como meras portadoras de um produto muito desejado<sup>90</sup>: “As mulheres só carregavam vinho para o mercado [...] Se uma mulher não carregava vinho suficiente para o uso do rei, outras eram abordadas da mesma forma até que se obtivesse vinho suficiente” (Ibid., p. 54). Vemos como, de fato, as mulheres são reduzidas ao papel de carregadoras de mercadorias. Nada mais parece ter importância para ele. Ele até mesmo dedica mais atenção à qualidade do vinho do que aos problemas das mulheres agredidas. Ele as introduz em seu discurso como seres fantasmagóricos vagando por caminhos indefinidos. Baquaqua provavelmente estava imerso

---

<sup>90</sup> Sem dúvida, minha observação excede os contornos avaliativos da época. Não foi apenas Baquaqua que menosprezou as mulheres. Ele vivia em uma sociedade que, em termos gerais, as valorizava como úteros reprodutores e como ajudantes nos afazeres domésticos.

em tradições orais nas quais as mulheres também apareciam em papéis secundários.

Sem dúvida, Baquaqua consegue estabelecer laços de identidade com o mundo ao redor do rei. Apesar das descrições concisas, deduzimos que ele se apegava a privilégios reservados a poucos seguidores próximos. Seu apego à comunidade de origem é fortemente intercedido pelo tempo que passou a serviço do rei. Daí o tom amargo, quase desdenhoso, quando ele reflete sobre a inveja e as intrigas desencadeadas como resultado de sua ascensão em favor e posição de privilégio com o rei: “quando qualquer pessoa mostra evidências de ter conquistado uma posição de eminência no país, ela imediatamente se torna alvo de inveja” (Ibid., p. 56).

A alegação é relevante porque Baquaqua apela para um comportamento coletivo que, mais cedo ou mais tarde, acabará lhe custando caro pela audácia de ter alcançado posições que o aproximaram dos círculos estreitos do rei. Sua preocupação é pessoal e coletiva. Mentes invejosas conspiraram contra ele nas sombras. A palavra vingança aparece como um elemento sórdido, permeado ao mesmo tempo por um manto de forças inexoráveis, além de sua vontade, como se uma maré de correntes cruzadas o tivesse expulsado para sempre: “quando ficou claro que minha situação era de lealdade e confiança perante o rei, fui obviamente separado como objeto favorito de vingança por uma parte invejosa de meus compatriotas” (Ibid., p. 56). Enfatizo aqui o uso de um marcador de identidade nacionalista, que produz um movimento claro de desenraizamento étnico. De fato, essa inveja arraigada e incontrollável, capaz de torná-lo inimigo, perturba sua vida e influencia a grande catástrofe que paira sobre seu horizonte de vida, refiro-me à escravidão transatlântica.

Quando falamos de escravidão transatlântica, geralmente reforçamos imagens em grande escala de escravos já localizados em fazendas ou plantações americanas. O caso de Gardo Baquaqua é muito significativo porque ele mesmo demonstra que, naquela época, o monstro da escravidão podia surgir de eventos casuais. Para os caçadores de escravos, muitos deles africanos nativos, qualquer eventualidade era válida se trouxesse dividendos econômicos.

Ao longo desse período, antes de sua vida como escravo no Brasil, Baquaqua passa por alguns momentos liminares um tanto periféricos, mas não menos relevantes. Um deles ocorre quando ele encontra pela primeira vez um homem branco em Grafé. A descrição é breve, concisa, mas suficiente para que Baquaqua relacione esse homem branco ao uso de casas “estranhas” com janelas, percebidas como uma tecnologia relacional, geradora de expectativas desconhecidas.

Porém, além de modos de vida alternativos aos seus, as casas de pessoas brancas aparecem em seu horizonte de vida como um território de domínio colonial. Convidado a passar a noite na casa de um homem branco, ele descobre pela manhã que o homem negro de plantão é Wu-ru, um velho conhecido também de Zugu, sua terra natal. Abre-se aí um sulco de mundos alternativos. Pela primeira vez, o relato revela abismos de identidades que se sobrepõem entre brancos e escravos negros, mas não apenas isso, ele também constata vínculos de identidade por meio de sinais móveis, como os diferentes cortes de cabelo entre os negros. Dessa forma, eles podiam saber de que partes da África vinham. Mais tarde, nos porões ou nas plantações da América, os cortes de cabelo voltaram a ser importantes como elementos simbólicos da identidade original.

Imediatamente após esses eventos, Baquaqua passa, sem saber, para um mundo de escravidão em escala transcontinental. É muito importante observar que, desde o primeiro momento dessa transição, ou seja, durante os momentos que antecedem seu embarque para o Brasil, Baquaqua é submetido a uma nova escala de terrores nunca antes experimentada, com a iminência de ser espancado, chicoteado, aprisionado e marcado com um ferro em brasa. Ao mesmo tempo, ele experimenta incertezas em uma escala diferente, especialmente quando vê pela primeira vez o navio que o levará ao Brasil. Ele imagina que se trata de um enorme santuário onde os homens brancos o massacrarão (Ibid., p. 66). As suspeitas de Baquaqua estavam longe de ser infundadas.

## **Nova escravidão liminar**

Logo, quando chegou à praia, ele percebeu as enormes dimensões da tragédia que pairava sobre seu futuro. Ele nunca tinha visto tantos escravos acorrentados pelo pescoço em um só lugar. Seus temores se tornaram assediadores: “como eu gostaria que aquela areia se abrisse sobre meus pés e me engolisse ali mesmo [...] não consigo descrever minha miséria” (Ibid., p. 66). Deve ter sido um espetáculo desolador. Centenas de escravos trazidos de diferentes regiões interioranas, amontoados, acorrentados, presos em turbilhões de silêncios incompreensíveis, privados de liberdades mínimas e submetidos à tortura da incerteza. Baquaqua não trata apenas da tragédia do cativo em terra, mas também das próprias condições em que os navios são abordados, que são desastrosas e terríveis por si só. Cerca de trinta pessoas se afogaram antes do embarque, diz Baquaqua.

Aqui aparece outro momento de inflexão de identidade na história e na própria vida de Baquaqua. É o episódio referente às terríveis condições de superlotação e insalubridade em que viviam os escravos no navio negreiro.

Seria ocioso repetir detalhes narrados pelo próprio Baquaqua. Parece-me mais relevante destacar aqui a representação do Atlântico e do navio negreiro como espaços de violência que geraram experiências traumáticas indeléveis na memória de Baquaqua e, seguramente, de milhões de escravos sequestrados e embarcados para as costas americanas (NASCIMENTO DOS SANTOS, 2013): “A sujeira e a imundície daquele lugar horrível nunca desapareceram da minha memória [...] até hoje meu coração ainda dói quando penso nisso” (BAQUAQUA, 2001, p. 68).

Antes de continuar com os detalhes da superlotação nos porões, Baquaqua faz uma pequena digressão para apresentar um argumento utópico dirigido às próprias entranhas da escravidão como sistema. O que é relevante aqui, parece-me, é que a utopia não diminui a validade do argumento, pois Baquaqua parte de sua própria experiência. O que aconteceria, ele pergunta, se qualquer proprietário de escravos tivesse que tomar o lugar de um escravo em um navio negreiro ou em um campo de arroz ou algodão por um único dia. Baquaqua é claro. Sem dúvida, ao final de uma única viagem em qualquer navio negreiro, esse proprietário de escravos se tornaria imediatamente um abolicionista.

Um aspecto de grande relevância na liminaridade da identidade de Baquaqua se manifesta na negação permanente a que os escravos eram submetidos: “Sofremos muito com a falta de água. Tudo o que precisávamos nos era negado” (Ibid., p. 69). Água, comida, ar fresco, luz solar. Na melhor das hipóteses, essas necessidades básicas da vida vinham aos poucos, mas cada necessidade era ainda mais exacerbada pelo isolamento. Paradoxalmente, embora passassem os dias amontoados na escuridão dos porões, Baquaqua diz que eles se sentiam profundamente abandonados. Eles haviam sido totalmente destituídos de qualquer direito a cuidados mínimos para mantê-los vivos. Baquaqua descobre, como se estivesse em uma alucinação de terror, até que ponto eles foram transformados em corpos descartáveis. Aqueles que mostravam sinais de fome eram simplesmente jogados no mar sem nenhuma preocupação.

Assim, o Atlântico é mais uma vez configurado na história de Baquaqua, não como uma fonte de vida, mas como um cemitério infinito; o último reduto da migração forçada. Em outros momentos da história, o mar será um mosaico de identidades inacabadas devido aos trânsitos de separação perpétua das origens territoriais africanas para novas raízes nunca escolhidas ou desejadas em territórios americanos. Antes de chegar a Pernambuco, o mar também é concebido como uma vala comum de extermínio silencioso. Não é por acaso que Baquaqua dedica algumas linhas breves, quase enigmáticas, aos momentos em que escravos extremamente fracos ou doentes, ainda vivos, eram inescrupulosamente lançados ao mar. A brevidade



corresponde à ideia de corpos absolutamente desumanizados, destituídos de qualquer honra funerária, subsumidos ao veículo do negócio de escravos.

Entretanto, esses crimes também revelam outro aspecto liminar incorporado à experiência atlântica de Baquaqua. Indiretamente, aparecem as hierarquias espaciais dentro dos navios. Acima, o convés como o espaço superior oxigenado, onde os capitães e atendentes passeiam, comem e bebem. Abaixo, o porão, como um submundo degradado, escuro e pestilento, onde os escravos sofrem todos os despojos da humanidade. Enfatizo esse aspecto porque, já em Baquaqua, o porão assume uma relevância especial como um calabouço flutuante, como um lugar de silêncio sórdido, onde os escravos são amontoados como animais. Sob essa perspectiva, podemos entender o porão do navio negreiro como uma prisão aglutinadora de microssistemas culturais e micropolíticos em movimento. Sidney Mintz e Richard Price (2003) observam que o navio negreiro era visto pelos escravos como um monstro devorador de mulheres, crianças e homens engolidos em masmorras pestilentas.

Baquaqua chegou à costa de Pernambuco em 30 de março de 1845. Antes do desembarque, outra contração liminar aparece na diáspora forçada de Baquaqua: o silenciamento. A primeira advertência que os escravos recebem antes de desembarcar é justamente para ficarem calados: “não fazer qualquer tipo de alarde, senão nossas vidas correriam perigo” (BAQUAQUA, 2001, p. 69). Embora Baquaqua não tenha se aprofundado nessa parte, fica claro que esse é um aviso muito importante. Basicamente, trata-se de aplicar uma lógica escravagista muito antiga: eliminar de uma só vez qualquer tentativa de os cativos testemunharem sua própria verdade. É também uma questão de impedir, sob ameaça, qualquer tentativa de confissão. Uma vez em terra, os escravos deveriam ser isolados e excluídos de qualquer direito de testemunhar. Essa vigilância significava impedir qualquer possibilidade de falar na frente de outro ouvinte. Essa era uma ameaça dupla para os escravos, pois, além de negar-lhes o direito de falar, também lhes era negado o direito de serem ouvidos.

Esse outro exterior, que é essencial para qualquer ato de testemunho, será excluído desde o início. Dessa forma, os escravos ficavam ainda mais indefesos, pois eram sistematicamente impedidos de ter um interlocutor que pudesse, eventualmente, desempenhar um certo papel de proteção. É por isso que, ao longo desse processo narrativo de avistamento precoce, nas proximidades do litoral pernambucano, Baquaqua parece falar o tempo todo de forma monológica, para si mesmo, pois não percebia nenhum interlocutor confiável no horizonte imediato. Naturalmente, suas impressões iniciais o remetem instantaneamente aos terrores do castigo físico. Chegando ao litoral, ele é vendido a um padeiro que morava nos arredores de Recife. Sua primeira

descrição da fazenda perto do litoral, para onde são levados para serem vendidos, é a do mestre chicoteando “calmamente” uma criança (Ibid., p. 70). Essa imagem projetava o horizonte imediato que o aguardava: punição, dor, humilhação, cativeiro perpétuo.

No entanto, os silêncios ameaçadores que tentaram impor a Baquaqua desde seu desembarque logo são alterados por suas próprias necessidades liminares de sobrevivência. Ele descobre, como Olaudah Equiano já havia feito, a importância de aprender, o mais rápido possível, a língua dos senhores. Baquaqua sabe que aprender português lhe permitirá equilibrar as relações de sujeição com seu primeiro senhor, um padreiro que mora bem longe de Pernambuco. Dessa forma, ele é capaz de adular, expressar seus bons desejos pelos empregos que lhe foram dados e, mais importante, a língua serve como um instrumento de apaziguamento contra a raiva sempre latente de seus senhores. Mas, embora o português lhe sirva como um meio de comunicação, também é um instrumento de dominação. O mestre lhe dá ordens em português. Ele tinha de acenar com a cabeça ou responder assertivamente em português. Ao mesmo tempo, na casa do padreiro, ele começa a experimentar uma nova colonização de natureza religiosa. Ele tem que se prostrar diante de imagens que ainda são desconhecidas para ele.

Ele tinha um grande relógio na entrada da casa, onde havia algumas imagens de barro usadas para adoração. Todos nós tínhamos que nos ajoelhar na frente delas. A família na frente, os escravos atrás. Fomos ensinados a entoar algumas palavras cujo significado não sabíamos. Também tivemos de fazer o sinal da cruz várias vezes (Ibid., p. 71).

Aqui destaco a ausência de figuras sacerdotais, pelo menos como agentes persuasivos. Tudo aponta para a implementação vertical da doutrinação por meio do contato direto com ritos e sinais de adoração forçada. Também não há discursividade extensa aqui, mas está claro que a submissão forçada, sob ameaça de chicotadas, deve tê-lo afetado profundamente. Não é fácil discernir as consequências da doutrinação religiosa, mas é evidente que, para Baquaqua, isso significava a aceitação forçada de um regime de vida baseado em crenças, rituais e práticas religiosas que lhe eram estranhos e que também implicavam a aceitação forçada da noção de pecado, o que reforçava os poderes do senhor, pois parte do doutrinamento dos escravos se baseava na suposição de que os escravos eram pecadores por natureza.

Na realidade, como argumenta Vila (2000), essa presunção do escravo pecador serviu mais do que qualquer outra coisa para permitir que os senhores garantissem seu controle severo sobre os escravos. Em geral, a doutrinação a que Baquaqua era submetido era outro meio de purificação para

incorporá-lo docilmente ao sistema de sujeição produtiva. Além disso, os escravos catequizados aumentavam seu valor comercial. Devemos ter em mente que a religião promovia entre os escravos a aceitação inquestionável de seu status. Reproduzo uma citação de um catecismo do século XVIII em que o mandamento de Deus aos escravos é especificado: “O escravo que cumpre o que deve fazer para ser um bom escravo, ser muito cortês com seu senhor, servi-lo porque Deus quer que ele o sirva, amá-lo muito porque Deus ordena que ele o ame muito” (DUQUE DE ESTRADA, 1989, p. 52).

Os efeitos dessa submissão legitimada pela Igreja Católica foram devastadores para muitos escravos. Baquaqua entrou em depressão e acabou se refugiando no álcool, tendo sempre pensamentos suicidas. Farto dos maus-tratos, ele foge de seu mestre padeiro. Em sua fuga apressada, quase se afoga em um rio, mas felizmente é resgatado por homens que o viram de um barco. Embora seja capturado, enviado de volta ao mestre padeiro e submetido a punições severas, Baquaqua está convencido de que escapou da morte apenas porque Deus lhe enviou um grande sinal e ele deve aproveitá-lo. Essas punições o deixam com cicatrizes corporais que o marcarão pelo resto da vida.

Finalmente, o mestre padeiro o vende a José da Costa, capitão e coproprietário do navio *Lembrança*. Como uma ironia do destino, o nome do navio parece homenagear as lembranças, que para ele foram trágicas. No entanto, sua identidade castigada se materializa por meio das cicatrizes físicas e psicológicas. Dessa forma, as memórias da escravidão são inscritas no corpo como traços indelévels que falam de ódios e punições executados caprichosamente fora de qualquer instituição protetora. Em várias ocasiões, Baquaqua enfatiza a rapidez e a crueldade das chicotadas que aconteciam por qualquer motivo. Isso aconteceu com ele em um navio onde servia como ajudante. A esposa do comandante o espancava “dependendo de seu humor” (BAQUAQUA, 2001, p. 76). Um humor, é claro, mutável, volátil, fora de qualquer vigilância institucional. Às vezes, esse mesmo humor podia servir como uma alça protetora, mas, a qualquer pretexto, provocava punições cruéis – afinal, os limites dos senhores eram tão frouxos que não hesitavam em chicotear escravos até a exaustão.<sup>91</sup>

Outra mudança liminar de grande importância na vida de Baquaqua ocorreu quando ele se tornou um escravo marinho. Ele viajou de navio até o Rio Grande. Como Olaudah Equiano, ele também desenvolveu uma perspectiva diferente sobre a escravidão, pois no navio ele teve outros tipos

---

<sup>91</sup> Já mencionei aqui como, nas narrativas de escravos, era comum enfatizar que os senhores e mestres de escravos costumavam chicotear. Os senhores e mestres costumavam chicotear os escravos sem piedade, até que ficassem exaustos.

de interação e, acima de tudo, começou a ser valorizado como um trabalhador mais qualificado. No entanto, quando se deparava com momentos de grande perigo para sua vida, como as vezes em que o navio mercante foi pego por mares agitados, a depreciação de sua condição de escravo se manifestava com força terrível. Assim, ele recebia gritos, espancamentos, punições e anulação ardilosa de sua condição de pessoa. “Eu me sentia como uma pessoa sem esperança ou perspectiva de libertação. Eu não tinha esperança neste mundo e não sabia nada sobre o mundo para o qual viver” (Ibid., p. 77).

Esses níveis de desesperança foram exacerbados pela falta de perspectivas mínimas para sustentar uma vida suportável. Baquaqua lamentava profundamente não ter pelo menos duas certezas que lhe permitiriam manter as expectativas de vida futura: ser cristão e alcançar a liberdade. Ambas as metas tornaram-se indispensáveis em sua vida, como mecanismos de autoidentificação positiva.

Em 1848, ocorreu sua conversão ao cristianismo. Enfatizo essa data porque Baquaqua teve de esperar pelo menos oito anos após ser transportado para o Brasil (por volta de 1840) para ser oficialmente aceito como membro da comunidade cristã (Lovejoy, 2002). Nesse meio tempo, inúmeras vicissitudes, armadilhas e perigos lhe são apresentados aleatoriamente ao longo de cada viagem. Baquaqua os interpreta como sinais divinos de redenção. Pode-se até dizer que o grande sinal lido por Baquaqua como proximidade da redenção é sua própria sobrevivência: ter atravessado a Passagem do Meio, que é o caminho para a Europa, é um grande desafio; ter feito a Passagem do Meio a partir da África; ter suportado a prisão e os castigos brutais em Pernambuco; ter sido resgatado quando quase se afogou em um rio. Baquaqua sobrevive a todas essas dificuldades de uma forma que ele mesmo não hesita em descrever como milagrosa. Sua força de vontade supera qualquer sofrimento. Nem o racismo que ele experimentou mais tarde em Nova York, nem os perigos no Haiti foram capazes de quebrá-lo.

Sua identidade em busca da redenção cristã permanece viva, em constante transformação. Seus esforços integracionistas em direção ao cristianismo são intensificados na medida em que ele não consegue estabelecer conexões duradouras com nenhuma comunidade de escravos na América. Baquaqua sofreu um isolamento permanente. Ele só conseguiu alguma integração comunitária quando foi aceito como membro da *Sociedad de Misión Libre Bautista Americana* em Nova York. Especula-se sobre até que ponto sua identidade muçulmana pode ter desempenhado um papel importante. Provavelmente pouco, exceto pelo nome que ele manteve o tempo todo. Suas convicções religiosas originais não parecem ser particularmente relevantes para sua viagem às Américas. Desde cedo, na África, ele se afastou da ortodoxia muçulmana, de modo que sua afiliação

religiosa original não o impediu de buscar avidamente o cristianismo. O caminho mais curto surgiu quase por acaso quando, em 24 de abril de 1845, o *Lembrança* zarpou para Nova York levando uma carga de café. Para Baquaqua, a mera possibilidade de embarcar nessa viagem significava abrir as comportas da esperança de liberdade mais uma vez. Aqui devemos fazer uma pausa para refletir sobre as dimensões dessa possibilidade de esperança para uma pessoa sujeita à escravidão, com quase nenhuma expectativa de obter a liberdade em curto prazo. Aquela “alegria radiante” (BAQUAQUA, 2001, p. 80) expressa por Baquaqua após saber que estavam prestes a fazer uma viagem para uma terra livre sintetiza a enorme importância da liberdade, não como um ato concreto, mas como uma perspectiva de vida interposta por rumores, vozes e diálogos gestados circunstancialmente: “Eu estava muito feliz por ser um homem livre [...] na manhã de nossa partida para aquela terra de liberdade da qual tínhamos ouvido falar tanto” (Ibid., p. 80). Aqui, é claro, um elemento discursivo idealizador aparece mais uma vez. Mais do que uma cidade estritamente real, Nova York já era um horizonte de figuras compensatórias, talvez míticas, para milhares de escravos. Concordo com Elvira Narvaja (2009, p. 20) quanto à importância de seguir os fios discursivos à maneira de Morelli, ou seja, dedicar atenção especial aos elementos aparentemente subsidiários, periféricos, até mesmo a tudo o que parece ser acessório. Esse é o caso da alegria aparentemente efêmera de Baquaqua. Podemos percebê-la como uma característica individual e também como uma agência coletiva de sobrevivência em busca de liberdade e cidadania. Porque as genealogias da fuga de escravos também devem ser compreendidas a partir dos devaneios felizes que possibilitaram a configuração de territórios idealizados. Essa era outra forma de humanizar suas existências, de se reinventar reflexivamente como sujeitos colonizados e desenraizados à força (OLIVEIRA DE SANTANA, 2020). Ressalto a euforia de Baquaqua com a perspectiva de viajar para Nova York, porque essa esperança restitutiva não é de forma alguma uma possibilidade remota decorrente dos tremendos desejos de liberdade, mas outra forma de resistência ontológica que permitiu a muitos escravos sobreviver à diáspora forçada da África.

Porém, mais uma vez, o mundo real provou a Baquaqua que as esperanças dos escravos estão cheias de armadilhas brutais. Já na viagem para Nova York, Baquaqua sofreu mais crueldades. O navio ainda era um local de punição. Baquaqua é chicoteado por qualquer coisa. Ele observa o capitão cometer atrocidades contra as mulheres. “Qual será o destino delas?” (BAQUAQUA, 2001, p. 83), pergunta-se Baquaqua, lançando-se em uma introspecção acusatória, sabendo da impossibilidade de punir os autores de abuso criminoso de escravos.

Apesar das dificuldades enfrentadas na viagem para Nova York, Baquaqua percebe que há outro horizonte ao seu alcance. Ele diz que um inglês a bordo lhes ensinou a palavra *free*. Baquaqua introduz uma verbalização textual, quase como um brasão simbólico exibido no alto das grades do convés: “quantas vezes eu a repeti, muitas, muitas vezes” (Ibid., p. 83). Aqui ocorre outro feitiço libertador. Baquaqua ouve histórias sobre negros livres em Nova York. Dessa forma, a noção de liberdade adquire um novo escopo, porque essas histórias o levam diretamente de volta *ao que ele poderia ser* em termos de sua própria liberdade. O mundo, a própria realidade, deve ter mudado, sem dúvida, como resultado dessas histórias, pois, como supõem Teresa Carbuja, Lupicinio Íñiguez e Félix Vázquez (2000), especialistas em narratividade, as histórias orais determinam e dão novos significados ao mundo real, inclusive ao que está por vir. Quero enfatizar o fato de que o mundo libertário desejado por Baquaqua era profundamente atravessado por narrativas orais que tinham o poder de constituir ideias, cenários, práticas e eventos sobre a liberdade como um território possível. Além disso, nessas narrativas, Baquaqua incorpora conceitos e categorias que lhe permitem explicar um futuro novo, ainda não descoberto. Afinal de contas, o mundo é literalmente construído à medida que as pessoas falam, escrevem e discutem sobre ele (POTTER, 1998). De forma co-extensiva, esse mundo narrado afeta profundamente as construções de identidade e alteridade do eu. Para Baquaqua, era fundamental ouvir histórias de liberdade negra em Nova York porque, dessa forma, ele poderia tornar seu futuro imediato, imaginado na liberdade, visualmente consistente, não abstrato ou efêmero, mas muito mais tangível, de acordo com suas próprias expectativas de cidadania. Ao mesmo tempo, essas histórias aliviaram seus medos, deram a seus anseios um valor supraindividual e o ajudaram a conceber a si mesmo não como um sujeito em perpétua sujeição, mas como alguém prestes a se tornar um sobrevivente da escravidão.

# Bibliografia

## LIVROS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *A população negra do México*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Veracruzana, 1989.

ALAPERRINE-BOUYET, Monique. *A educação das elites indígenas no Peru colonial*. Lima: Institut français d'études andines; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Riva-Agüero, 2007.

ANDERSON, Linda. *Autobiography*. Londres; Nova York: Routledge, 2001.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BAQUAQUA, Mahommah Bardo. *A biografia de Mahommah Gardo Baquagua*. Tradução de Samuel Moore. Chapel Hill: Academic Affairs Library, University of North Carolina, 2001.

BANKS, William M. *Black intellectuals: race and responsibility in American life*. Nova York: W. W. Norton, 1996.

BARTHES, Roland. *Mitologías*. Cidade do México: Siglo XXI, 1980.

BEECHER STOWE, Harriet. *A cabana do tio Tom*. Cidade do México: Porrúa, 2018.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Cidade do México: Siglo XXI, 1971.

BERNSTEIN, Basil. *Class, codes and control*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973.

BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Nova York: Routledge, 1994.

BLANCKAERT, Claude (Org.). *La Vénus Hottentote*. Entre Barnum et Museum. Paris: Publications scientifiques du Muséum, 2019. (Open Edition Books).

- BLOOM, Harold. *Cómo leer y por qué*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- BOUDON, Raymond. *The analysis of ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Language & Symbolic Power*. Editado por John Thompson. Cambridge: Polity Press, 2001.
- BROWDER, Laura. *Slippery Characters: Ethnic Impersonators and American Identities*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- BURGOS CANTOR, Roberto. *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Seix Barral, 2007.
- CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. Barcelona: Seix Barral, 2004.
- CARUSO, Igor. *La separación de los amantes*. México: Siglo XXI, 2003.
- CASTRO, Alex (Ed.). *Juan Francisco Manzano: Autobiografía*. Cuba: Ediciones Matanzas, 2015.
- COATES, Ta-Nehisi. *Entre el mundo y yo*. Barcelona: Seix Barral, 2021.
- COHEN, Esther. *Con el diablo en el cuerpo*. México: Taurus-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- CRESPO, Alberto. *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias em Bolivia, 1995.
- DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- DEL MONTE, Domingo. *Centón epistolario*. vol. 2. Editado por Sophie Andioc Torres. La Habana: Imagen Contemporánea, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511553844.004>. Acesso em: 21 jul. 2025.
- DOUGLASS, Frederick. *Vida de un esclavo americano*. Escrita por él mismo. Madrid: PF Editores, 2010.



DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Nueva York: Vintage Books, 1990.

DUTTSMAN JANET, Cornelius. *When I Can Read My Title Clear*. Literacy, Slavery, and Religion in the Antebellum South. Columbia: University of South Carolina Press, 1991.

DUQUE DE ESTRADA, Nicolás. *Doctrina para negros*. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales. Barcelona: Sendai Ediciones, 1989.

ECO, Umberto. *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen-Random House-Mondadori, 2007.

EQUIANO, Olaudah. *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano*. Escrita por él mismo. Madrid: Ediciones Miraguano, 1999.

FAIRCLOUGH, Norman. *Language and Power*. Nueva York: Longman, 1989.

FISHER, Dexter; ETEPTO, Robert. *Afro American Literature*. Nueva York: Modern Language Association of America, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.

FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik, 1981.

GLANTZ, Margo. *Las genealogías*. México: Mondadori, 1997.

- GOFMAN, Erving. *Estigma*. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- GOFMAN, Erving. *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Editorial tiempo contemporáneo, 1970.
- GONZÁLEZ ARCE, Teresa. *La mala memoria*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2020.
- GRIFFIN, John. *Negro como yo*. Salamanca: Kadmos, 2015.
- HILDRETH, Richard. *Archy Moore, the White Slave or Memoires of a Fugitive*. Nueva York; Auburn: Orton & Mulligan, 1856.
- IBARRA, Ana Carolina. *El clero de la Nueva España durante el proceso de Independencia 1808-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *La enunciación*. Buenos Aires: Hachette, 1986.
- KLEIN, Herbert S. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. 5 v. Madrid: CISC, 1953-1962.
- LE BRETON, David. *El silencio*. Madrid: Sequitur, 2001.
- LLOYD, Geoffrey. *Las mentalidades y su desenmascaramiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- LOVEJOY, Paul; LAWE, Robin (Eds.). *The Biography of Muhammad Gardo Baquagua*. Princeton: [s.n.], 2001.
- MANZANO, Juan Francisco. *Autobiografía*. Edição facsimilar e anotada por Alex Castro. Cuba: Ediciones Matanzas, 2015.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afroamericana*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MORENO FRAGINALS, M. *El ingenio*. tomo I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

MORGAN, Kenneth. *Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica*. Barcelona: Planeta de Libros, 2017.

NARVAJA DE ARNAUX, Elvira. *Análisis del discurso*. Modos de abordar materiales de archivo. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.

ORTIZ, Fernando. *Glosario de afronegrismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

POTTER, Jonathan. *La representación de la realidad*. Discurso, retórica y construcción social. Barcelona: Paidós, 1998.

PRINCE, Mary. *The History of Mary Prince. A West Indian Slave*. [S.l.]: [s.n.], 2006. Disponible em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/17851>. Acceso em: 21 jul. 2025.

REVELLO, José Torre. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1940.

SACKS, Oliver. *Con una sola pierna*. Barcelona: Anagrama, 1998.

SACO, José Antonio. *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. tomo III. Barcelona: Imprenta Jaime Jepús, 1877.

SAYEG HELÚ, Jorge. *El constitucionalismo social mexicano*. La integración constitucional de México (1808-1853). tomos II e III. México: Cultura y Ciencia Política, 1991.

SCHIFFRIN, Deborah. *Discourse markers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SMITH FOSTER, Frances. *Witnessing Slavery*, The Development of Antebellum Slave Narratives. 2. ed. [s.l.]: Wisconsin Studies in Autobiography, 1994.

SONTAG, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Santillana, 2003.

SOUZA FILHO, B. *Cuerpos, borcas y látigos*. Esclavitud y espectáculo punitivo en el Brasil decimonónico. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2004.

SPERATTI-PIÑERO, Emma Susana. *Pasos ballados en El reino de este mundo*. México: El Colegio de México, 1981.

SPIVAK, Gayatri. *The Post-Colonial Critic*: Interviews, Strategies, Dialogues. Nueva York: Routledge, 1990.

TARDIEU, Jean Pierre. *Los negros y la Iglesia en el Perú*. tomo II. Quito: Abya-Yala, 1997.

TESTIMONIOS de la esclavitud en la Nueva Galicia. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1985.

WILLIAMS, James. *Narrative of James Williams, an American Slave*. Chapel Hill: Academic Affairs Library, University of North Carolina, 1997.

ZAPATA OLIVELLA, M. *Changó el gran putas*. Bogotá: Ministerio de República de Colombia, Biblioteca de Cultura Afrocolombiana, 2010.

## CAPÍTULOS DE LIVRO

ANATOL, Giselle Liza; RAUSSERT, Wilfred; MICHAEL, Joachim. Slave narratives. In: **The Routledge handbook to the culture and media of the Americas**. Nova York: Routledge, 2020. p. [insira páginas].

BAKER, Houston. Introducción. In: **Vida de um escravo americano**, escrita por él mismo. Barcelona: ALBA Editorial, 1995.

BHABHA, Homi K. The Third Space. In: **Identity**: Community, Culture, Difference. Londres: Lawrence and Wishart, 1990. p. 207-221.

CRAFT, William. Running a Thousand Miles for Freedom; or, the Escape of William and Ellen Craft from Slavery. In: BONTEMPS, Arna (Ed.). **Great Slave Narratives**. Boston: Beacon, 1969. p. 269-331.

DAVIS, Angela. Presentación. In: DOUGLASS, Frederick. **Vida de un esclavo americano**: Escrita por él mismo. Madrid: PF Editores, 2010.

GUSDORF, Georges. Conditions and Limits of Autobiography. In: OLNEY, James (Ed.). **Autobiography**: Essays Theoretical and Critical. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 28-48.

GUTIÉRREZ CHAM, Gerardo. Silencing. In: **The Routledge Handbook to the Culture and Media to the Americas**. Nueva York: Routledge, 2020.

GUTIÉRREZ CHAM, Gerardo. The Other Side of the Iron: Parrhesia of Slaves in the Indias. In: **The Routledge Companion. Inter-American Studies**. Londres; Nova York: Routledge, 2017.

LLOYD GARRISON, William. Prefacio. In: DOUGLASS, Frederick. **Vida de un esclavo americano**: Escrita por él mismo. Madrid: PF Editores, 2010.

LUIS, William. Introducción y notas. In: MANZANO, Juan Francisco. **Autobiografía de Juan Francisco Manzano y otros escritos**. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007.

LYSIK, Marta. Multiple Trajectories of Slavery: Cristina Garcia's Monkey Hunting as a Transnational Neo-Slave Narrative. In: MISRAHI-BARAK, Judith (Ed.). **Revisiting Slave Narratives II**. Montepellier: Université Paul-Valéry, 2007. p. 275-296.

MONTOLÍO, Celia. Introducción. In: EQUIANO, Olaudah. **Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano**. Escrita por él mismo. Madrid: Ediciones Miraguano, 1999.

MORENO, Daniel. Introducción. In: BEECHER STOWE, Harriet. **La cabaña del tío Tom**. Ciudad de México: Porrúa, 2018.

PRINGLE, Thomas. [Parte de]. In: PRINCE, Mary. **The history of Mary Prince** (1831). A West Indian Slave. Related by Himself. [S.l.]: [s.n.], 2006. Disponível em:

RESTREPO, Henao. Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud en América. In: ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó, el gran Putas**. Bogotá: Ministerio de República de Colombia-Biblioteca de Cultura Afrocolombiana, 2010.

ROTH, Julia. Diálogo decolonial, narrativas de esclavos y eurocentrismo. In: CAICEDO, M. L. Machado (Ed.). **La diáspora africana**. Un legado de resistencia y emancipación. Santiago de Cali: Instituto Nacional Nederlands slavernijverleden en efernis-Fundación Universtaria Clarentiana-Universidad del Valle, 2012. p. 167-177.

SANTIAGO, Silviano. El entre-lugar del discurso latinoamericano. In: SANTIAGO, Silviano. **Una literatura en los trópicos**. Santiago de Chile: Escaparte Ediciones, 2012.

SEKORA, John. Is the Slave Narrative a Species of Autobiography? In: OLNEY, James (Ed.). **Studies in Autobiography**. Nueva York: Oxford University Press, 1988. p. 99-111.

SHEPHERD, Susan. On the Functional Development of Repetition in Antigua Creole. In: FISIAK, Jacek (Ed.). **Historical Semantics: Historical Word-Formation**. Berlín: Mouton Publishers, 1985.

TOMICH, Dale. Reconstructing the History of a Plantation Community: Stanley Stein's Vassouras. In: **Microhistoria de esclavos y esclavos**. Castelló: Universitat Jaume I, 1974.

VILA VILAR, Enriqueta. La evangelización del esclavo negro y su integración al mundo americano. In: ARES, Berta; STELLA, Alessandro. **Mulatos y zambaigos**. Derroteros africanos en los mundos ibéricos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

ZEUSKE, Michael. Towards a microhistory of the enslaved. In: **El tabaco y la esclavitud en la rearticulación imperial ibérica** (S. XV-XX). Nova edição [em linha]. Évora: Publicações do Cidehus, 2018. Disponível em: <http://books.openedition.org/cidehus/5987>. Acesso em: 21 jul. 2025.

## ARTIGOS

ALJOE, Nicole N. Caribbean slave narratives: Creole in form and genre. **Anthurium**, Miami, v. 2, n. 1, 29 out. 2007. Disponível em: [http://anthurium.miami.edu/volume\\_2/issue\\_1/aljoe-slave.htm](http://anthurium.miami.edu/volume_2/issue_1/aljoe-slave.htm). Acesso em: 21 jul. 2025.

ALLEN, Jessica. Pringle's pruning of Prince: the history of Mary Prince and the question of repetition. **Callaloo**, [s.l.], v. 35, n. 2, p. 509-519, 2012.

ANDERSON, Douglas. Division below the surface: Olaudah Equiano's Interesting Narrative. **Studies in Romanticism**, [s.l.], v. 43, n. 3, p. 439-460, 2004. Disponível em: [enlace sospechoso eliminado]. Acesso em: 21 jul. 2025.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel. Algumas reflexões em torno da escravidão peruana e as identidades étnicas coloniais. **Revista Latino-Americana de Estudos Avançados**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 86-100, 2016.

BANNER, Rachel. Surface and stasis: re-reading slave narrative via The History of Mary Prince. **Callaloo**, [s.l.], v. 36, n. 2, p. 298-311, 2013.

BARRETT, Lindon. African-American slave narratives: literacy, the body, authority, in American Literary History. Imagining a National Culture. **American Literary History**, [s.l.], v. 7, n. 3, p. 415-442, 1995. Disponível em: [enlace sospechoso eliminado]. Acesso em: 21 jul. 2025.

BOZEMAN, Terry. Interstices, hybridity, and identity: Olaudah Equiano and the discourse of the African slave trade. **Studies in the Literary Imagination**, [s.l.], v. 36, n. 2, 2003.

BRAVO, Víctor. El miedo y la literatura. **Anales de Literatura Hispanoamericana**, [s.l.], v. 34, p. 13-17, 2005.

CARBUJA, Teresa; ÍÑIGUEZ, Lupicínio; VÁZQUEZ, Félix. Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. **Análisis**, [s.l.], n. 25, p. 61-94, 2000.

DE SANTANA, Oliveira. Inscricao como resistencia ontológica: Mahommah Gardo Baquaqua e sua narrativa para liberdade. **Revista da ABPN**, [s.l.], v. 12, p. 410-430, 2020. Edição especial: “Africanos, escravizados, libertos biografias, imagens e experiências atlânticas”.

DELGADILLO NÚÑEZ, Jorge. La esclavitud, la abolición y los afrodescendientes: memoria histórica y construcción de identidades en la prensa mexicana, 1840-1860. **Historia mexicana**, Ciudad de México, v. 69, n. 2, 2019. Disponível em: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/issue/view/310>. Acesso em: 21 jul. 2025.

ESCALONA SÁNCHEZ, Martha Silvia. Los momentos que preceden a la ‘Conspiración de la Escalera’ en la jurisdicción de Matanzas. La población negra de la zona (1840-1844). **Anales del Museo de América**, [s.l.], v. 13, p. 301-316, 2005.

FRITH, Susan. Buscando a Sara Baartman. **Johns Hopkins Magazine**, [s.l.], v. 61, n. 3, 2009. Disponível em: <https://pages.jh.edu/~jhumag/0609web/sara.html>. Acesso em: 21 jul. 2025.

GALLEGO DURÁN, Mar. El racismo científico del siglo XVIII y las estrategias de auto-representación: La narrativa interesante de Olaudah Equiano. **Estudios Ingleses de la Universidad Complutense**, [s.l.], v. 19, p. 71-87, 2011. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_EIUC.2011.v19.36244](http://dx.doi.org/10.5209/rev_EIUC.2011.v19.36244). Acesso em: 21 jul. 2025.

GUTIÉRREZ, Silvia. El discurso argumentativo. Una propuesta de análisis. **Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje**, [s.l.], jan.-jun. 2003.

HARVEY, Elwood; HOWE, Samuel Gridley. Dos historias de esclavitud. **Letras Libres**, [s.l.], n. 71, ago. 2007.

KAMEN, Deborah. A Corpus of Inscriptions Representing Slave Marks in Antiquity. **Memoirs of the American Academy in Rome**, [s.l.], v. 55, p. 95-110, 2010. Disponível em: [enlace sospechoso eliminado]. Acesso em: 21 jul. 2025.



LÓPEZ, Alberto. Mary Prince, la primera esclava negra que escribió su autobiografía. **El País**, [s.l.], 1 out. 2018. Disponível em: [https://elpais.com/cultura/2018/10/01/actualidad/1538375550\\_039677.html](https://elpais.com/cultura/2018/10/01/actualidad/1538375550_039677.html). Acesso em: 21 jul. 2025.

LOVEJOY, Paul. Identidade e a Miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as américas. **Afro-Asia**, [s.l.], n. 27, p. 9-39, 2002.

LUNDY, Benjamin (Ed.). The Genius of Universal Emancipation. A Monthly Periodical Work I, abril. **The Genius of Universal Emancipation**, Washington; Baltimore, abr. 1830.

MARTÍNEZ PULIDO, Carolina. La exhibición pública de una mujer de color. ¿Había que recurrir a un espectáculo circense? In: **Mujeres con ciencia**. [s.l.]: [s.n.], 22 jul. 2015. Disponível em: <https://mujeresconciencia.com/2015/07/22/la-exhibicion-publica-de-una-mujer-de-color-habia-que-recurrir-a-un-espectaculo-circense/#comments>. Acesso em: 21 jul. 2025.

MOLLOY, Sylvia. From Serf to Self: The Autobiography of Juan Francisco Manzano. **MLN**, [s.l.], v. 104, n. 2, p. 393-417, 1989.

MURPHY, Geraldine. Olaudah Equiano, Accidental Tourist. **Eighteenth-Century Studies**, [s.l.], v. 27, p. 551-568, 1994.

NASCIMENTO DOS SANTOS, Diana. Memoria y representación del barco y del mar en la travesía y la migración forzada. **Afro-Hispanic Review**, [s.l.], v. 32, n. 1, p. 115-128, 2013.

OLNEY, James. I Was Born. Slave Narratives. Their Status as Biography and Literature. **Callaloo**, [s.l.], n. 20, p. 46-73, 1984. Disponível em: [enlace sospechoso eliminado]. Acesso em: 21 jul. 2025.

PATON, Diana. Punishment, Crime and the Bodies of Slaves in Eighteenth-Century Jamaica. **Journal of Social History**, [s.l.], [s.v.], [s.n.], verão 2001.

POUCHET, Sandra. The Heartbeat of a West Indian Slave: The History of Mary Prince. **African American Review**, [s.l.], v. 26, n. 1, p. 131-146, 1992.

RAUWERDA, A. M. Naming, Agency, and 'A Tissue of Falsehoods' in The History of Mary Prince. **Victorian Literature and Culture**, [s.l.], v. 29, n. 2, p. 397-411, 2001. Disponível em: [enlace sospechoso eliminado]. Acesso em: 21 jul. 2025.

REVELLO, José Torre. Las cartillas para enseñar a leer a los niños en America Española. **Thesaurus**, [s.l.], t. C-V, n. 1, 2 e 3, 1960.

ROBINSON, James A. El equilibrio de América Latina. **Perspective**, [s.l.], n. 29, p. 133-140, 1994.

RODRIGO Y ALHARILLA, Martín. Sobre negreros y esclavos. Entrevista a Martín Rodrigo y Alharilla por Salvador López Arnal. **El viejo topo**, [s.l.], n. 360, jan. 2018. p. 44-52.

ROSAL, Miguel. Carimba. Las marcas de los esclavos en el Buenos Aires colonial. **Estudios Históricos**, [s.l.], ano V, n. 10, 2013.

RUIZ, Elio. La invisibilidad de Manzano. **Afro-Hispanic Review**, [s.l.], v. 28, n. 1, p. 167-183, 2009.

SIMMONS, Melinda. Beyond 'Authenticity': Migration and the Epistemology of 'Voice' in Mary Prince's History of Mary Prince and Maryse Condé's I, Tituba. **College Literature**, [s.l.], v. 36, n. 4, 2009.

SNEAD, James. On Repetition in Black Culture. **Black American Literature Forum**, [s.l.], v. 15, p. 146, 1981.

SOLANO ESCOLANO, Damián. En el umbral del horror. Técnicas y funciones del terror en Autobiografía de un esclavo de Juan Francisco Manzano. **Latin American Research Review**, [s.l.], v. 56, n. 1, p. 113-125, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.25222/larr.747>. Acesso em: 21 jul. 2025.

TODOROVA, Kremena. 'I Will Say the Truth to the English People': The History of Mary Prince and the Meaning of English History. **Texas Studies in Literature and Language**, [s.l.], n. 43, p. 285-302, 2001.

WARREN, Kim. Literacy and liberation. **Reviews in American History**, [s.l.], v. 33, p. 510-517, 2005.

## Sobre o autor



Gerardo Cham

**Gerardo Cham** Doutor em Análise do Discurso pela Universidade Autônoma de Madri. Foi codiretor fundador do Centro Maria Sibylla Merian de Estudos Latino-Americanos Avançados (CALAS). Trabalha como professor titular na Universidade de Guadalajara. Suas pesquisas se concentram em aspectos do racismo, violência, discriminação e poder em narrativas de e sobre afrodescendentes, especialmente na América Latina. Como narrador literário, publicou seis romances.

EDITORA  
**phillos.**  
ACADEMY

[www.phillosacademy.com](http://www.phillosacademy.com)