



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Educação e Humanidades  
Instituto de Letras

Laís Melo Mastelaro

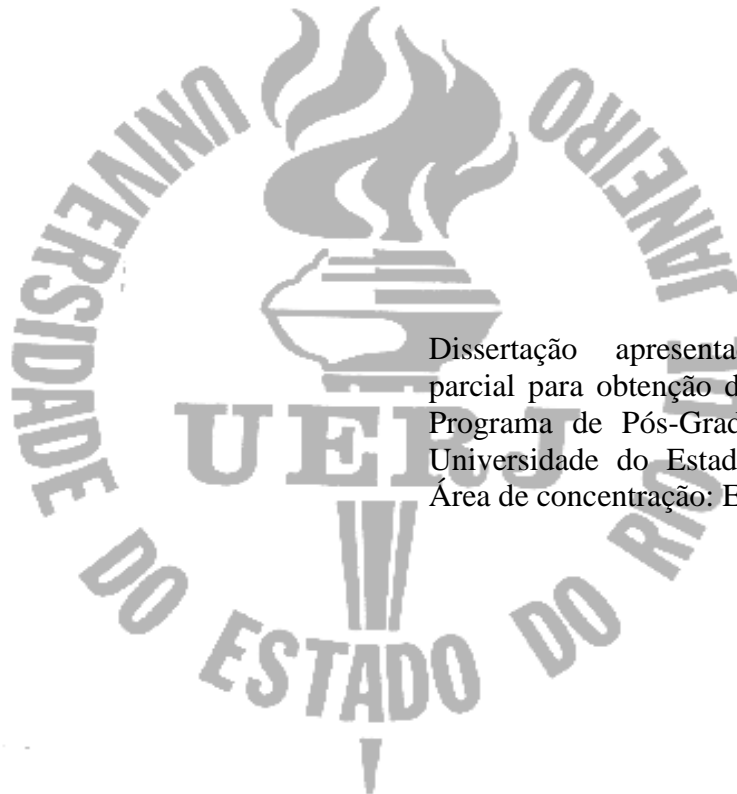
**A máscara da diáspora africana nos relatos de Mahommah Gardo  
Baquaqua**

Rio de Janeiro

2023

Laís Melo Mastelaro

**A máscara da diáspora africana nos relatos de Mahommah Gardo Baquaqua**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientador Prof. Dr. Henrique Marques Samyn

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

M423 Mastelaro, Laís Melo.  
A máscara da diáspora africana nos relatos de Mahommah Gardo  
Baquaqua / Laís Melo Mastelaro. – 2023.  
108 f.: il.

Orientador: Henrique Marques Samyn.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Letras.

1. Literatura africana – História e crítica – Teses. 2. Baquaqua,  
Mahommah Gardo, 1824- - Crítica e interpretação - Teses. 3. Baquaqua,  
Mahommah Gardo, 1824-. An interesting narrative, biography of  
Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in interior of Africa (a  
convert to christianity), with a description of that part of the world, including  
the manners and customs of the inhabitants – Teses. 4. Diáspora africana na  
literatura – Teses. 5. Escravidão na literatura - Teses. 6. Autobiografia –  
Teses. 7. Racismo na literatura – Teses. I. Samyn, Henrique Marques, 1980-.  
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82(=96)

Bibliotecária: Mirna Lindenbaum CRB7 4916

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Laís Melo Mastelaro

**A máscara da diáspora africana nos relatos de Mahommah Gardo Baquaqua**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 15 de dezembro de 2023.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Henrique Marques Samyn (Orientador)  
Instituto de Letras – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Fabiana Bazilio Farias  
Faculdade UNYLEYA

---

Prof. Dr. Leonardo Davino  
Instituto de Letras – UERJ

Rio de Janeiro

2023

## **DEDICATÓRIA**

Às milhões de pessoas negras que, forçadamente, atravessaram o Atlântico, e seus descendentes que lutam cotidianamente para manter a sua liberdade e batalham para que o passado não agrida no presente.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer profundamente à orientação do professor Henrique Marques Samyn. Posso dizer também, com muita satisfação, que o curso ministrado por ele sobre a obra da Grada Kilomba me tornou outra pessoa e foi por meio daqueles encontros e histórias compartilhadas que pude apreender cada vez mais do cotidiano negro. A universidade pública é um espaço incrível para encontros como aqueles e proporciona valiosos aprendizados, obrigada Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Agradeço com todo meu amor à minha família, especialmente à minha mãe, Sandra, e ao meu pai, Wagner, que nunca me deixaram desistir, que estiveram sempre ao meu lado me incentivando a buscar este exato momento de escrever estas linhas de agradecimento. Aos meus irmãos, Pedro e Angelo, pelo incentivo de sempre. Agradeço aos meus queridos amigos, Luiz e Mariana, por acreditarem que eu seria capaz de realizar este material.

Agradeço, especialmente, ao Pedro Henrique, meu companheiro, amigo e o meu primeiro leitor dessas palavras, obrigada por todas as páginas lidas, toda paciência e carinho com este trabalho e comigo neste período.

O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre. Por vezes infecta, e outras sangra.

*Grada Kilomba*

Algumas pessoas supõem que o africano não tem nenhum dos melhores sentimentos de humanidade no seu peito, e que o leite da bondade humana não corre em sua composição: isto é um erro, um erro do tipo mais grosseiro. Os sentimentos que animaram toda a raça humana, vivem nas criaturas negras da zona tórrida, bem como nos habitantes das zonas temperadas e frígidas; os mesmos impulsos os levam à ação, o mesmo sentimento de amor move-se em seu seio, os mesmos afetos maternos e paternos estão lá, as mesmas esperanças e medos, tristezas e alegrias, na verdade, tudo está lá como no resto da humanidade ; a única diferença é a cor.

*Mahommah Gardo Baquaqua*

## RESUMO

MASTELARO, Laís Melo. *A máscara da diáspora africana nos relatos de Mahommah Gardo Baquaqua*. 2023. 108 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A dissertação propõe uma reflexão sobre a obra de Mahommah Gardo Baquaqua com o seu relato da experiência em cativo intitulada, *An interesting narrative, biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in interior of Africa (a convert to christianity), with a description of that part of the World, including the manners and customs of the inhabitants*, de 1854. A análise buscará apontar as possíveis “máscaras” da diáspora no relato do escravizado liberto, a partir do conceito de Grada Kilomba no seu livro *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*. O livro do Baquaqua foi escrito através de testemunhos, cartas e outros documentos apresentados ao escritor abolicionista Samuel Moore. O livro da vida de Mahommah Gardo Baquaqua conta a trajetória do único testemunho de um escravizado no Brasil e esta narrativa se divide em duas partes bastante evidentes na obra original de 1854: uma primeira dividida em capítulos do primeiro ao sétimo, escrita através das palavras de Moore com alguns relatos na voz de Baquaqua, o que denota ao leitor um aspecto bastante intervencionista. A segunda parte é um relato, uma autobiografia do próprio Mahoma Gardo Baquaqua.

Palavras-chave: Baquaqua; máscara; diáspora africana; autobiografia.



## ABSTRACT

MASTELARO, Laís Melo. The mask of the African diaspora in the stories of Mahommah Gardo Baquaqua. 2023. 108 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The dissertation proposes a reflection on the work of Mahommah Gardo Baquaqua with his account of his experience in captivity entitled, *An interesting narrative, biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in interior of Africa (a convert to christianity), with a description of that part of the World*, including the manners and customs of the inhabitants, from 1854. The analysis will seek to point out the possible “masks” of the diaspora in the account of the freed slave, based on the concept of Grada Kilomba in his book *Memórias da plantation. Episodes of everyday racism*. Baquaqua's book was written through testimonies, letters and other documents presented to abolitionist writer Samuel Moore. The book of Mahommah Gardo Baquaqua's life tells the trajectory of the only testimony of a slave in Brazil and this narrative is divided into two parts that are quite evident in the original work of 1854: a first divided into chapters from the first to the seventh, written through the words of Moore with some reports in Baquaqua's voice, which denotes to the reader a very interventionist aspect. The second part is a report, an autobiography by Mahoma Gardo Baquaqua himself.

Keywords: Baquaqua; mask. African diaspora; autobiography.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1</b>	<b>A MÁSCARA DA DIÁSPORA AFRICANA NOS RELATOS AUTOBIOGRAFADOS DE BAQUAQUA.....</b>	<b>16</b>
<b>2</b>	<b>LITERATURA E HISTORIOGRAFIA: A MÁSCARA VELADA DO RACISMO NOS RELATOS DE BAQUAQUA.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1</b>	<b>A voz intervencionista de Samuel Moore.....</b>	<b>47</b>
<b>2.2</b>	<b>A “autobiografia” de Mahommah Gardo Baquaqua.....</b>	<b>67</b>
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>99</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>106</b>

## INTRODUÇÃO

A palavra liberdade contém significados diferentes ao redor do mundo e se aplica de maneiras diferentes de acordo com a sua raça, gênero e classe social. Eu, enquanto mulher branca vivendo em uma sociedade racista e misógina, reconheço aqui os privilégios de raça que detenho e afirmo que há experiências que não serei capaz de contar, descrever e discutir por não ser uma pessoa negra.

Neste trabalho, procuro sempre adotar práticas antirracistas, assumindo sempre um papel de privilégio social e uma postura de real escuta. Considero isso de extrema importância pois, conforme afirma Robin DiAngelo:

os progressistas brancos são os que causam diariamente o maior prejuízo às pessoas de cor, defino um progressista branco como toda pessoa branca que se declara não racista, menos racista, participada ou já assimilada [incluo a aliada]. Progressistas brancos podem ser os mais difíceis para pessoas de cor porque, na medida em que pensamos já ter chegado, porém toda nossa energia em nos certificar de que as outras pessoas nos vejam como já tendo chegado. Nada de nossa energia será posta em fazer o que precisamos fazer pelo resto de nossas vidas: trabalhar por autoconsciência crescente, por educação continuada, por construção de relações e por práticas antirracistas reais. Progressistas brancos realmente defendem e perpetuam o racismo, mas nossas reações de defesa e de certeza tornam praticamente impossível explicar a nós mesmos como fazemos isso (DIANGELO, 2020, p. 27).

A luta antirracista deve estar inserida nas ações cotidianas tanto no âmbito público como no privado. No aspecto privado, ser antirracista está pautado nas ações dentro de casa, no trabalho, nos espaços de consumo, na opinião acerca desses espaços e no reconhecimento do outro negro. No aspecto público, a luta antirracista também engloba o acesso à saúde, educação e renda/emprego, sendo a população negra a mais afetada. Contribuir com a luta antirracista é sobretudo uma escolha pela mudança de hábito, condizer as ações e discursos com esta luta e não se sentir fragilizado, enquanto branco, quando questionado a respeito de uma atitude racista.

Conforme afirma Maria Vera Candau (2008, p. 31), “os outros”, os diferentes, muitas vezes estão perto de nós, e mesmo dentro de nós, mas não estamos acostumados a vê-los, ouvi-los, reconhecê-los, valorizá-los nem interagir com eles”. Isso se dá pelo fato de que a branquitude<sup>1</sup> não escuta as pessoas negras, porque o seu ego não aceita fragilidades. A

---

<sup>1</sup> Branquitude refere-se à identidade racial branca. A branquitude se constrói em um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, ou seja, é possível identificar privilégios materiais palpáveis que colaboram para a construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial e racismo. De certa forma, conforme define Ruth Frankenberg (1999), a branquitude ocupa um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, em uma posição de poder, em um lugar confortável no qual se pode atribuir e definir ao outro

fragilidade branca contribui para a manutenção do preconceito de raça que, por sua vez, fomenta a exclusão e expulsão do Outro diferente sem, de fato, escutá-lo.

A branquitude, na sociedade atual, tem contribuído com os falsos discursos progressistas e atitudes que não condizem aos discursos, o que promove a desarticulação das lutas coletivas das pessoas negras, a produção de desigualdades e a violenta exclusão étnico-racial. Frantz Fanon (2020 [1952], p. 31) reforça que para o povo negro: “Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma outra língua, mas acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”.

Nesse sentido, voltamos ao trabalho que será apresentado. As próximas páginas tratam de uma reflexão sobre a obra de Samuel Moore e Mahommah Gardo Baquaqua, com o relato deste último a respeito da experiência em cativo. A análise estará detida a apontar as possíveis máscaras da diáspora no relato do escravizado liberto. O livro foi escrito através de relatos, cartas e outros documentos apresentados ao escritor abolicionista Samuel Moore. O livro intitulado *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua*, por Samuel Moore e Mahommah G. Baquaqua, conta a trajetória do único relato de um escravizado no Brasil.

Nesta dissertação, foram utilizadas duas versões do relato de Baquaqua: uma no original em inglês intitulada *An interesting narrative, biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in interior of Africa (a convert to christianity), with a description of that part of the World, including the manners and costums of the inhabitants*, de 1854, e a outra com tradução para o português do historiador Fábio R. Araújo, intitulado *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua* de 2018 [1854]. Tal observação é importante uma vez que, para as partes em que será realizada a análise da narrativa de Moore ou de Baquaqua, torna-se necessário utilizar o texto original com tradução. A intenção da tradução utilizada foi a de manter a obra o mais próximo possível da versão original e da oralidade da narrativa, da história contada por Mahommah Gardo Baquaqua.

A narrativa se divide em duas partes bastante evidentes na obra original de 1854: uma primeira dividida em capítulos do primeiro ao sétimo, escrita através das palavras de Moore com alguns relatos na voz de Baquaqua, o que denota ao leitor um aspecto intervencionista. A segunda parte é um relato corrido que se inicia a partir da página 34 da versão original de 1854. Nela, não há a sinalização do termo “capítulo” ao leitor, mas somente o título “O Navio Negreiro”. A narrativa, a partir deste momento, torna-se quase inteiramente realizada pelo

---

aquilo que não se atribui a si mesmo e que se opõe a si mesmo. Segundo Maria Aparecida da Silva Bento (2002), a noção de privilégio é indispensável para compreender a sociedade, as teorias sobre racismo, e para esta dissertação, o livro do Baquaqua.

próprio Baquaqua, mas ainda assim contém uma transcrição<sup>2</sup> das cartas, histórias contadas e acesso às memórias do escravizado.

Será possível notar neste estudo que o termo utilizado para se referir ao relato de Baquaqua, muitas vezes, é “autobiografado”. Aqui, vale uma explicação da importância para a auto-inscrição, subjetivação e para o auto-narrar a partir da abordagem deste termo. Ao escrever sobre si, o sujeito se coloca em um momento passado, organiza os relatos em um momento presente para lançar de algo novo em um momento futuro. A relação entre os tempos se dá ao se exteriorizar a obra. Emerge do passado um indivíduo não tão distante dele, mas de certa forma modificado.

Os relatos de escravizados apresentam não só o exercício do testemunho, do exercício da memória, da escrita, mas também são direcionados a um Outro, em um momento histórico bastante particular. A noção de indivíduo passível de ser reconhecido apenas na modernidade nos ajuda a compreender a utilização deste termo.

O pensamento de Michel Foucault em seu texto *A escrita de si* (2002 [1983]), no mesmo sentido, também nos aguça a compreensão, já que é a partir da noção de sujeito moderno, principalmente a noção que se consolidou na Europa e na América do Norte, que as autobiografias tiveram possibilidade de serem produzidas e publicadas na modernidade. Conforme afirma Rafael Domingos (2016, p. 52). “Por tudo isso, a noção de Foucault sobre o papel da escrita de si para a constituição do indivíduo moderno me pareceu fundamental para compreender as autobiografias de escravizados, pelo que elas são antes de tudo: autonarrativas”.

O que se quer destacar com este trabalho não é só a análise do texto como gênero literário de uma biografia<sup>3</sup> e autobiografia<sup>4</sup> mas dar também a esta obra o status de documento

---

<sup>2</sup> A transcrição, ou em alguns momentos do livro podemos notar uma intervenção de transcrição, é um tema bastante discutido para a biografia e muito mais para a autobiografia. Moore reconta a vida e trajetória de Baquaqua e, em certos momentos, como veremos no segundo capítulo desta dissertação, recria um mundo africano, confundindo muitas vezes continente e nação, o que era aceitável aos olhos brancos racistas com o objetivo de ganhar adeptos ao movimento abolicionista da época. É uma transcrição, não no sentido da tradução da linguagem, mas no sentido, como afirma Umberto Eco em *Sobre a literatura* (2003), da tradução criativa aplicada à fala de Baquaqua para encontrar ecos em uma sociedade racista.

<sup>3</sup> Autobiografia e biografia são termos que guiaram esta dissertação. Como biografia, entendemos um sujeito, neste caso o abolicionista Samuel Moore, que narra a vida de Mahommah Gardo Baquaqua e também o “continente africano”, em ambos os casos de forma bastante problemática. Moore parece aplicar sobre a trajetória narrada uma lição de moral. Se compreendermos que biografia é um estudo sobre a pessoa e a interação com o espaço que ela ocupa, nos questionamos se os fatos narrados não poderiam ser espaços criados por Moore e sob sua perspectiva de vida. A biografia passa a ser uma ficção, justamente porque segundo Lilia Schwarcz, em *Biografia como gênero* (2013, p. 56), para o gênero biográfico: “é preciso sempre situar o agente em seu grupo e no contexto social em que se encontra inserido”. Assim como a autobiografia, a biografia também é um gênero que só se faz possível quando a própria noção de indivíduo é criada, conforme afirma Foucault, no final do século XVIII, por meio da sociedade dos direitos civis e individuais, que se organiza a partir da certeza do sujeito.

histórico que está constantemente dialogando com um momento de produção abolicionista na Europa. A discussão da obra de Baquaqua está nas tensões provocadas pelos seus relatos no simbolismo da máscara. Isso será discutido com a teoria de Grada Kilomba a respeito das relações sociais, religiosas, regionais e raciais do seu relato por meio da subjetivação e da criação do *self* outrora escravizado. Através dela, nota-se que é possível a formação de sujeitos negros e brancos com um outro olhar sobre a História.

A constituição do sujeito através das teorias de Foucault e das teorias em *As Formas Africanas de Auto-Inscrição* de Achille Mbembe (2001, p. 171-209) contribuem para o entendimento da produção biográfica e autobiográfica da subjetividade. Há na constituição desse sujeito negro, anterior ao ato de escrever, o motivo e as condições sob as quais a escrita desse indivíduo foi elaborada. A tradição teórica produzida na época está localizada em um dado momento histórico, em uma região e sob a égide de uma determinada economia, política, religião, costumes e cultura, não se tratando de uma produção de subjetividade pura de um sujeito isolado, mas sim que interage. É submetido a este contexto que Baquaqua escreve o seu relato, em um local de fala de um ex-escravizado que tem acesso ao seu passado por meio de suas memórias.

Baquaqua nos apresenta como a sua condição de escravizado o colocou em um cenário de exploração, e como, mesmo após liberto, a sua característica forçadamente imposta anteriormente não foi possível de ser superada pela luta que precisou travar para se manter em liberdade. Isso mesmo após ter perdido todos os seus bens e tendo tido um passado próspero em seu país de origem. Dessa forma, ele nos explicita que a escravização era uma condição para sujeitos negros e não determinava a sua humanidade. A autonarrativa de Baquaqua se estabelece na condição, mesmo posteriormente como ex-escravizado, que lhe é imposta a partir do momento em que se inicia o cativo, na travessia do Atlântico e nas Américas.

Baquaqua é sujeito do seu texto e isso ocorre por meio da vida enquanto homem negro escravizado que luta contra a condição da própria escravização e do sistema de exploração que lhe é imposto. O autor narra a sua história não apenas para contar a sua trajetória de luta e

---

<sup>4</sup> Autobiografia, escrita de si, relato é o que para esta obra Baquaqua realiza na segunda parte do livro e em algumas intervenções nas páginas narradas por Samuel Moore. Relatos orais, cartas, escritas realizadas pelo sujeito negro liberto, exercício da memória que perpassam pela narrativa do trauma. A autobiografia de um ex-escravizado remete a uma “escrita de si” como uma literatura do “real” que, ao mesmo tempo, se comporta como antimimética e antiirônica. Ela é fruto de um período da humanidade de grandes catástrofes e faz com que a história seja lembrada com o objetivo de confrontar o momento histórico da escravidão, e este compromisso com o relato “real” de um sujeito negro com a sua experiência em cativo. Faz sentido que, mesmo tendo vivido, seja incapaz de representar aquele período, de dar conta do trauma ali vivenciado. A autobiografia torna-se, novamente, o confronto com o real (SELIGMANN-SILVA, 2005).

sobrevivência, mas para apresentar as suas cicatrizes na dimensão coletiva, na luta constante pela liberdade dos sujeitos negros.

Tanto uma abordagem literária quanto historiográfica sobre a obra impõe complexidades, uma vez que permite ao leitor ter acesso ao passado de Baquaqua. Nela, se deposita a confiança, a verdade, fato que se confirma por uma narrativa em primeira pessoa. Há uma ilusão da verdade uma vez que, ao ler, podemos entendê-la como um fato único e possível de ser contado, eliminando o processo literário e histórico de compreender a obra em sua totalidade, despindo-a de movimento e contradição. Conforme afirma o historiador Domingos ao se referir aos relatos de escravizados:

Durante muito tempo, os historiadores e cientistas sociais se referiram a estes documentos como exemplares não de um passado possível, mas como dados “mais” verdadeiros, testemunhos da realidade. O resultado foi a reprodução de uma variedade de mitos, como o da democracia racial e do homem cordial, que estavam já presentes nos olhares estrangeiros, antes de serem esboçados por Gilberto Freyre, no caso do primeiro, e por Sérgio Buarque de Holanda, no segundo (DOMINGOS, 2016, p. 52).

Outro problema apontado pelo autor é o de que a perspectiva crítica literária questiona a verdade nos relatos. É frequente a afirmação de que aqueles que viveram as experiências não foram os mesmos que as escreveram. Isto é fato, como vimos em Baquaqua parte da obra é escrita em terceira pessoa por Samuel Moore e outra pelo próprio Baquaqua. Porém, quando é afirmado que, ao não viver a vida de Baquaqua, Samuel Moore ficcionaliza a vida do ex-escravizado, se instaura também um abismo oposto à narrativa de uma biografia e da mesma maneira esvazia a obra e o movimento histórico.

Nesse sentido, a dialética da autenticidade, narrada na obra, revela e informa o modo como estes relatos puderam ser recebidos e publicados na época. De certa forma, a autoridade daquele que conta as suas histórias pessoais funciona como um elemento prévio da consideração do leitor. Vale destacar um ponto bastante pertinente: diversos foram os relatos autobiográficos de “senhores de escravos das elites europeias, de nomes da ciência e das artes já circulam pelo Atlântico, e sob nenhum deles recaiu tão ferozmente a dúvida da autenticidade do autor quanto nas autobiografias de escravizados.” (DOMINGOS, 2016, p. 56).

De uma maneira geral, a autoridade daquele que aborda a si é observado pelo leitor como um elemento *a priori* da obra. A chancela da época para que o leitor lesse o documento como um relato não ficcional e autêntico era por meio de relatos, prefácios ou mesmo o ato de redigir a história de um escravizado por homens ou mulheres brancos abolicionistas. Era preciso alguém que tivesse credibilidade na sociedade e esta era uma pessoa branca, este ato

eliminava qualquer dúvida de não verdade da sua própria história contada ou narrada por um terceiro.

No caso do relato de Baquaqua, como veremos nos próximos capítulos, outra característica que reafirmava a veracidade da obra era o discurso teológico cristão e da organização civilizada, nos termos eurocêntricos da sociedade. Desse modo, em Baquaqua parece haver duas vozes: a do abolicionista Samuel Moore e a do próprio, que é chancelada pelo primeiro. Moore transcreve cartas e histórias orais e Baquaqua terá o assunto “exposto em suas palavras, praticamente.” (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 49). Sobre este tema, a versão original coloca o seguinte ponto: “Apresentaremos o assunto quase com suas próprias palavras” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 34, tradução nossa)<sup>5</sup>. Aqui, o “assunto” é a narrativa da vida em cativeiros vivenciada por Baquaqua e narrada com as suas próprias palavras. Desta forma, quem define o que estará nas próximas páginas do livro é um “nós” branco e abolicionista que se apresenta como compilador e autor: Samuel Moore.

As autobiografias são documentos que oferecem possibilidades para compreender o desenvolvimento identitário na diáspora, narrando costumes, saberes e culturas que atravessaram o Atlântico, e contando o horror da sociedade escravista. As narrativas se consolidam enquanto formação de identidade, no embate com o Outro social para a compreensão da sociedade escravista e na luta pela própria liberdade. Desta forma, estes documentos são uma parte de composição da memória acerca da escravidão, o período de travessia, o cotidiano em cativeiro, as tensões relacionadas às crenças, entre outras formas de observação. É possível, desta forma, que as autobiografias ou

As autodefinições das pessoas, suas narrativas sobre si mesmas e sobre os outros, conquanto significativas, não são suficientes para caracterizá-las nem para relatar sua experiência, muito menos para explicar um acontecimento histórico. O que as pessoas contam tem uma história que suas palavras e ações traem, mas que suas narrativas não revelam imediatamente; uma história que explica por que usam as palavras que usam, dizem o que dizem e agem como agem; uma história que explica os significados específicos por trás da universalidade ilusória sugerida pelas palavras. Suas afirmações não são simplesmente declarações sobre a ‘realidade’, mas comentários sobre experiências do momento, lembranças de um passado legado por precursores e antecipações de um futuro que desejam criar. (COSTA, 1998, p. 15).

As biografias ou autobiografias são entendidas como uma possível abordagem que explica as experiências coletivas através da busca da individualidade capaz de expressar o sujeito como reflexo da sociedade e do contexto em que está inserido. Como afirma Emília Viotti Costa (1998), a autodefinição não pretende contar a realidade, mas pretende criar um futuro desejável.

---

<sup>5</sup> Trecho original: “We will give the matter in nearly his own words”



A produção social deste livro e mesmo o pacto estabelecido entre o autor e o leitor não são jogos de adivinhação. Elas são de fato a relação entre quem escreve e quem narra, e o personagem narrador se consolida em uma única voz. Essa identidade está consolidada por este pacto autobiográfico que, em último caso, é o nome do autor na capa do livro e do seu intérprete branco carregado de credibilidade.

O espaço em que a narrativa de Baquaqua foi publicada precede a análise do texto. Assim, a auto-narrativa ou a história autobiografada de Baquaqua e a biografia de Moore apresentam uma característica potente de vozes diferentes em uma mesma experiência. Entender isso nos possibilita compreender a aplicação da teoria da máscara de Grada Kilomba na obra de Baquaqua, conforme abordado no primeiro capítulo desta dissertação. Também possibilita a análise detida da biografia e autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua no segundo capítulo desta dissertação.

## 1 A MÁSCARA DA DIÁSPORA AFRICANA NOS RELATOS AUTOBIOGRAFADOS DE BAQUAQUA

O tempo do colonialismo não apenas instalou um sistema econômico hegemônico no Ocidente como também instituiu uma forma de pensar, organizar e calar povos e culturas baseada na verdade universal branca, dominante e eurocêntrica. É importante reforçar esta afirmação acima, dado que as modificações do colonialismo na sociedade apresentam impactos até o dia de hoje, principalmente quando o assunto é memória e identidade negra. Franz Fanon, em seu livro *Pele Negra, máscaras brancas* (2020 [1952]), apresenta o racismo como uma questão que impacta o modo como o sujeito pensa e encontra-se no mundo. O Racismo atua no psicológico, na identidade e consciência do sujeito e tem impactos no meio social e forma pela qual interage no passado, presente e futuro. Não apenas há um impacto econômico e político, mas também na formação do sujeito.

Desta forma, segundo Grada Kilomba em *Memórias da Plantação episódios de racismo cotidianos*, o racismo se estrutura simultaneamente em três características: a primeira é “a construção de/da diferença” (2020, p. 75; grifo da autora); a segunda é que “essas diferenças construídas *estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos*”; e a terceira é que ambos os processos anteriormente citados estão “acompanhados pelo *poder*: histórico, político, social e econômico”.

Naquela primeira, define-se o diferente como uma raça ou uma religião que não é a norma e que, desse modo, difere dos demais. Nesse sentido, quem é o diferente de quem?. Se entendemos que a branquitude é construída como ponto de referência, então todos os demais são diferentes, todos os demais são os outros raciais. Assim só é possível se tornar diferente, pois um grupo detentor de poder definiu a norma como branca. Kilomba afirma que não se é “diferente”, torna-se “diferente” por meio do processo de discriminação. (2020, p. 75; grifo da autora).

Desta forma, não apenas o sujeito é diferente, mas essa distinção se intensifica por meio da articulação da inferioridade, da desonra e dos estigmas. Os valores hierárquicos, tidos como a segunda característica do racismo, resultam em um sistema de naturalização daquele único ponto de referência branco. A Outra raça é sempre vista como o Outro sujeito, que é grosso, perigoso, problemático, exótico, entre outros adjetivos negativos que são associados ao grupo. Os dois primeiros processos, o da diferença e o da hierarquia, são produtos daquilo que é o preconceito, segunda Grada Kilomba.

Os processos anteriores são complementares ao poder histórico, político, econômico e social. Ou seja o “*racismo é a supremacia branca*” (2020, p. 76; grifo da autora). A ligação da discriminação, do preconceito e do poder consolidam o racismo.

Outros grupos raciais não podem não serem racistas nem performar o racismo, pois não possuem esse poder. Os conflitos entre eles ou entre eles e o grupo dominante *branco* têm de ser organizados sob outras definições, tais como preconceito. O racismo, por sua vez, inclui a dimensão do poder e é revelado através das diferenças globais na partilha e nos acessos a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídia, emprego, educação, habitação, saúde, etc (KILOMBA, 2020, p. 76; grifo da autora).

No decorrer da discussão sobre a definição de racismo, Kilomba apresenta também um racismo que é estrutural, dado que, em um nível de estrutura, os sujeitos negros estão excluídos da maior parte dos arranjos sociais, culturais e políticos. As estruturas tidas e apresentadas como oficiais funcionam de modo privilegiado para a branquitude e colocam os grupos racializados em desvantagem. Já o racismo institucional confirma que o racismo não é um fenômeno exclusivamente ideológico, mas sim que opera também na instituição. Ou seja, significa que há um padrão de tratamento que é desigual aos sujeitos racializados em todas as esferas cotidianas, colocando o sujeito branco em vantagem.

O termo “cotidiano” apresentado por Grada Kilomba é o modo pelo qual o racismo opera em todas as esferas da vida, e não de maneira pontual, e se manifesta por meio do vocabulário, discurso, imagens, gestos, ações e olhares que reforçam o sujeito negro como o Outro, que reforçam “a diferença contra a qual o *sujeito branco* é medido - mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade *branca*” (KILOMBA, 2020, p. 78; grifo da autora). Significa que, cotidianamente, sempre que o sujeito negro é reforçado como outro, ele está experienciando o racismo, justamente porque o indivíduo racializado é forçado a se tornar a personificação daquele que a branquitude não quer ser reconhecida como semelhante. Nas palavras da Grada Kilomba: “Eu me torno a/ Outra/o da branquitude, não o *eu* - e, portanto, a mim me é negado o direito de existir como igual” (2020, p. 78; grifo da autora).

bell hooks<sup>6</sup>, em seu livro *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra* 2019, aborda uma ideia de sujeito e objeto relevante para os estudos de Baquaquá. hooks afirma a necessidade de se criar uma voz libertadora, uma nova linguagem. A pessoa oprimida que se move de objeto para sujeito fala com a gente de um jeito novo. Nesse

---

<sup>6</sup> O uso das iniciais minúsculas de bell hooks, pseudônimo de Gloria Jean Watkins, ocorre por determinação da própria autora. bell hooks utiliza as letras minúsculas por um posicionamento político. O objetivo com isso é que o foco seja em sua produção e não em sua pessoa.

discurso, essa voz libertadora só emerge quando o oprimido experimenta a auto-recuperação.

Paulo Freire afirma em *Pedagogia do oprimido*:

É como homens que os oprimidos têm de lutar e não como “coisas”. É precisamente porque reduzidos a quase “coisas” na relação de opressão em que estão, que se encontram destruídos. Para reconstruir-se é importante que ultrapassem o estado de quase “coisas”. Não podem comparecer à luta como quase “coisas”, para depois serem homens. É radical esta exigência. A ultrapassagem deste estado, em que se destroem, para o de homens, em que se reconstróem, não é a posteriori. A luta por esta reconstrução começa no autorreconhecimento de homens destruídos (FREIRE, 2005, p. 63).

O ato de se tornar sujeito é ainda outra maneira de falar do processo de auto-recuperação (hooks, 2019, p. 57).

Os sujeitos são aqueles que, segundo bell hooks (2019, p. 42), “têm direitos de definir suas próprias realidades, estabelecer as suas próprias identidades, de nomear a sua própria história”, enquanto que os objetos, as pessoas negras, têm as suas realidades criadas e definidas por outros, por aqueles que querem dominá-la. Ou seja, a raça negra tem a "história designadas somente de maneiras que definem relação com aqueles que são sujeitos” . Por isso a importância de apresentar uma escrita decolonial<sup>7</sup> que utilize as vozes negras para contar a sua própria história. Conforme afirma Grada Kilomba,

essa passagem do objeto a sujeito é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada. [...] Em outras palavras, ainda há a necessidade de tornar-mo-nos sujeitos (KILOMBA, 2020, p. 28).

Significa, no caso do estudo de Baquaqua, escutar a realidade daquele que fala e conta o próprio nome, história e realidade a partir da perspectiva da raça negra que, por muito tempo, foi forçadamente calada. Nesse contexto, é importante ressaltar que, por centenas de anos, os negros foram e seguem sendo silenciados. Desde o período da escravidão, com o instrumento real de tortura, até a atualidade, segundo Kilomba, a máscara é uma metáfora para o silenciamento do povo negro. A máscara, no período escravista, foi um instrumento

---

<sup>7</sup> É preciso entender a diferença entre o colonialismo e colonialidade, sendo o primeiro um processo histórico marcado por tempo e um espaço historicamente registrado, enquanto que o segundo permeia a vida social e é reflexo de tal processo histórico. Por exemplo, o processo determina como os sujeitos pensam e caracterizam o mundo que os rodeia, seria uma espécie de lente que forma o indivíduo na percepção de si e do Outro. De certa forma, a escrita decolonial coloca um fim naquilo que seria a ideia hegemônica, e centrada na Europa, de modernidade, pois apresenta um novo paradigma de escrita sem resquícios do colonialismo. Sobre isso, Achille Mbembe (2017, p. 188) apresenta a seguinte constatação: “O potentado colonial reproduz-se, assim, de várias maneiras. Primeiro, inventando o colonizado. Foi o colono quem fez e continua a fazer o colonizado. Depois, ao esmagar essa invenção de inessentialidade, fazendo dela uma coisa, um animal, uma pessoa humana em perpétuo devir. E, por fim, ferindo, constantemente, a humanidade do submisso, multiplicando os golpes no seu corpo e atacando o seu cérebro com o intuito de lhe criar lesões [...] o colonialismo compele o povo dominado a interrogar-se constantemente: na realidade, quem sou eu?”

real de tortura e fez parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos de escravidão.

A imagem concreta é a máscara que Anastácia era obrigada a usar, “composta por um pedaço de metal colocada no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas uma entorno do queixo e outra entorno do nariz e da testa” (KILOMBA, 2020, p. 33). A máscara era um instrumento utilizado pelos senhores brancos como punição física para não deixarem que os escravizados comessem cana-de-açúcar ou cacau nas plantações, mas também ela representava uma metáfora quando entendemos que a “boca era um lugar de silenciamento e de tortura” e a punição através do instrumento de metal também representava “um senso de mudez e de medo”.

A máscara representava o colonialismo como um todo. Ela simbolizava políticas sádicas de conquista e de dominação e seus regimes brutais de silenciamentos das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2020, p. 33; grifo da autora).

Para o racismo, a boca se torna o instrumento de opressão direta, que a todo momento tenta ser controlado pela branquitude e que historicamente tem sido censurada. O senhor, como o branco, nega seu projeto de colonização, nega ser racista e impõe a carga do ato ao colonizado. Isso é possível de compreender quando nos deparamos com os relatos autobiografados de escravizados. Há a recusa, por parte da academia literária, da aceitação de tais obras por não cumprirem os requisitos “básicos” criados pelas leis universais básicas, branca e europeia, de como uma obra autobiográfica ou biográfica deva ser. Será que esse não seria mais um mecanismo de silenciamento da branquitude para cercear a potencialidade desse material na atualidade?

Grada Kilomba apresenta no seu livro *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano* os diversos impactos físicos, psíquicos e traumáticos que o racismo pode ter na sociedade e nos próprios sujeitos negros. O processo de denegação, momento de defesa do ego, no qual o sujeito afirma algo sobre o Outro que se recusa em reconhecer em si mesmo, mantém e legitima estruturas violentas de exclusão racial.

Isto é, o sujeito negro é transformado naquilo que o sujeito branco não quer se relacionar, um inimigo, como se o opressor se tornasse o oprimido e o oprimido se tornasse o opressor. Se é que podemos afirmar que aqui há uma psicologia reversa, o branco reverte qualquer ato de racismo a seu favor e não reconhece em si mesmo a violência, as ações criminosas, indolentes e maliciosas cometidas pela branquitude.

Tal fato ocorre para que os sentimentos positivos da branquitude permaneçam intactos, enquanto que o sentimento negativo pertence ao outro, ao mundo externo: “o sujeito negro é

identificado como um *objeto* ‘ruim’, incorporando aspectos que a sociedade branca tem reprimido” (KILOMBA, 2020, p. 37; grifo da autora).

Dessa maneira, é possível compreender a máscara enquanto objeto metafórico silenciador, como objeto para o opressor não precisar escutar e, assim, não ferir o ego da branquitude. Aqui se encontra o medo do branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo negro. Justamente, porque há

verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas guardadas como segredos. Eu gosto muito desse dito “mantido em segredo”. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo (KILOMBA, 2020, p. 41; grifo da autora).

A máscara, como já dito, impede de escancarar as verdades das quais a branquitude quer manter distância. Ao ser confrontada com tais verdades, a branquitude utiliza expressões de não conhecimento dos fatos com o objetivo de evitar verdades desagradáveis e manter aquilo que é conhecido como desconhecido. O objetivo dessa dissertação é que Baquaqua possa escancarar tais verdades, possa dizer e ser escutado.

Falar torna-se, assim, virtualmente impossível, pois, quando falamos [pessoas negras], nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser dita nem tão pouco ouvida. Tal impossibilidade ilustra como o falar e o silenciar emergem como um projeto análogo. O ato de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre falantes e seus interlocutores. Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida (KILOMBA, 2020, p. 42).

É necessário deixar que Baquaqua fale. É necessário que Baquaqua, como representante nessa dissertação de um coletivo da obra de escravizados, conte “A história que a história não conta. O avesso do mesmo lugar. Na luta é que a gente se encontra” (BOLA, DOMÊNICO, FIRMINO et. al, 2019). As memórias produzidas correspondem a um exercício de escrita em si. São escritas de liberdade, narradas e utilizadas pela luta abolicionista para formação enquanto ser humano na sociedade ocidental e cristã na qual foi forçadamente inserido.

Grada Kilomba apresenta em seu livro um argumento importante a respeito da obra de Gayatri Chakravorty Spivak *Pode a subalterna falar?* (1995 [1942]). Para ambas, mesmo que uma narrativa de uma subalterna seja considerada um tema importante, e que a voz seja recuperada com toda a sua força e violência, a sua linguagem, ainda sim, não seria escutada e/ou compreendida. O negro não pode de fato falar, justamente porque esse coletivo está confinado em uma posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve. O ato de escutar os relatos autobiografados e questionar a sua originalidade, por ser parte de

uma escrita abolicionista da época, confirma que não há escuta e que pode ser facilmente anulado o sujeito de sua história, um sujeito negro.

Essa ausência simboliza a posição da subalterna como sujeito oprimido que não pode falar porque as estruturas de opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para a articulação das mesmas. Nesse ponto, Spivak oferece uma visão bastante significativa, questionando a noção de falar. Ao argumentar que a subalterna não pode falar, ela não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. A teórica, em vez disso, refere-se a dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo (KILOMBA, 2020, p. 47).

A teoria de Spivak apresenta-se um tanto quanto problemática, porém não contraditória e sim complementar às teorias seguintes. Uma vez que, quando se compreende a sujeita subalterna silenciosa e o espaço que ocupa, sustenta-se a ideia de que esse mesmo sujeito negro não tem capacidade de questionar as relações e discursos coloniais por estar neles inserido. Se o posicionamento parasse ali, seria como se, deliberadamente, a voz do negro implicasse a não-escuta nos espaços em que pode ser ouvida e desse ao branco poder absoluto ao discurso dominante (KILOMBA, 2020).

Anos mais tarde, Patricia Hill Collins (2000) explica que a subalterna silenciosa está de encontro com a ideologia colonial ao assumir que grupos subordinados buscam identificação com os dominantes e que não possuem compreensão válida da sua própria opressão e, por conta disso, não podem falar. Além do mais, esse tipo de afirmação sugere que os grupos oprimidos “carecem de motivação para o ativismo político por conta de uma consciência falha ou insuficiência de sua própria subordinação.” (KILOMBA, 2020, p. 48). Conforme afirma Kilomba, a luta não é em escolher um posicionamento do qual se pode falar ou não, mas sim de não romantizar o resistente, encarar o fato de que a não-existência de voz pode ser entendida como a dificuldade de recuperar a voz.

Os quase quatro séculos de escravidão no Brasil mostram que as vozes dos negros foram forçadamente silenciadas e que até os dias de hoje encontram severas dificuldades de serem escutadas. Há sempre uma característica racista que impede que negros possam falar sobre determinados assuntos. Tais elementos funcionam como um forma de desqualificar o tema tratado ou mesmo colocá-lo em um patamar inferior das teorias e tópicos caracterizados como universais.

De acordo com a lógica do trabalho escravista, a liberdade representa o projeto de vida percorrido por homens e mulheres escravizados que lutavam por consegui-la ou retomá-la. Estes indivíduos introduziram a palavra ao seu vocabulário com o objetivo de lembrar a vida cotidiana anterior ao cativo e cultivar uma esperança para o futuro. Rebecca Scott e

Jean Hérard (2014), no livro *Provas de liberdade: uma odisseia atlântica na era da emancipação*, contam como essa palavra é um paradoxo no cotidiano do negro, justamente porque, mesmo para um sujeito nascido em um contexto de liberdade, é sempre necessário que utilize das mais variadas estratégias para garantir a condição de liberdade.

As autobiografias e biografias de escravizados são capazes de mostrar, pelos olhos de um negro, a trajetória por liberdade através da luta. Nos relatos, é nítido que os sujeitos escravizados “agiam, negociavam, se rebelavam, e sabiam a hora de falar mais baixo ou mais alto para assegurar sua existência em condições melhores do que as que lhe eram submetidos” (DOMINGOS, 2016, p. 18). Tendo em vista o contexto histórico, social e cultural no qual estes sujeitos foram submetidos, trazer tais relatos significa mostrar o que os escravizados pensavam, sua maneira de ver o mundo, a forma como agiam e o percurso que traçaram, e, então, contar a história daqueles que antes foram silenciados.

A produção de memória acerca da diáspora africana nas Américas precisa, essencialmente, estar fundamentada naqueles que foram sujeitos silenciados durante esse período. A obra se une ao momento histórico através da monocultura do açúcar ou do café, das leis de base católica, do poder de uma elite conservadora e do horror do navio negreiro na travessia do Atlântico. A autobiografia pode contribuir para um entendimento do contexto da escravidão que envolve cultura, religião, resistência e liberdade.

As obras autobiográficas em primeira pessoa produzidas no período por escravizados são raras, dadas as próprias condições às quais estavam submetidos, uma vez que, em sua maioria, não escreviam ou não foram alfabetizados (WISSENBACH, 2012, p. 230). Desse modo, grande parte das obras produzidas foi escrita por abolicionistas da época, em sua maioria brancos que tinham o interesse em defender a liberdade dos povos negros. Atualmente, há cerca de duzentos relatos de escravizados, como afirma Domingos (2016). Este trabalho fará uma análise detida no relato de Mahommah Gardo Baquaqua para esboçar a respeito do panorama do sujeito individual e o seu relato escrito.

Se pensarmos que as formas de escrever o próprio ser passaram por narrativas que ocupavam um espaço específico e elementos específicos de uma época e lugar, é possível compreender que:

Durante os últimos três séculos, temos visto surgir tendências intelectuais cujo objetivo tem sido conferir autoridade simbólica a certos elementos integrados ao imaginário coletivo africano. Algumas destas tendências se desenvolveram, outras permaneceram como meros esboços. Muito poucas são notáveis por sua riqueza e criatividade, e em menor número ainda, são aquelas tendências dotadas de uma força excepcional. Não há nada que se compare, por exemplo, à filosofia alemã, que, de Lutero a Heidegger, tem se baseado não só no misticismo religioso, mas, mais fundamentalmente, no desejo de transgredir a fronteira entre o humano e o divino.



Tampouco há algo comparável ao messianismo judaico, que, combinando desejo e sonho, enfrentou, sem nenhuma mediação, o problema do absoluto e suas promessas, desenvolvendo este último até suas mais extremas conseqüências de tragédia e desespero, enquanto ao mesmo tempo tratava a singularidade do sofrimento judeu como sendo algo sagrado, correndo o risco de torná-lo um tabu (MBEMBE, 2001, p. 177).

Podemos concluir que as formas africanas de escrever a si própria (*self*) estão ligadas ao difícil tema da autoconstrução e do desenrolar da filosofia moderna do sujeito. Dito isto, diversos fatores poderiam formar o devir-sujeito e por eles explicar o passado e o presente, assim como fazer reflexões sobre como se daria o futuro dos africanos. De tal maneira, delimitar os aspectos sob quais condições os sujeitos africanos definiriam sua própria subjetividade.

Desse modo, havia um esforço de construir um sujeito negro a partir de si mesmo, da própria subjetividade. Os teóricos negros pensavam a subjetividade negra como um desenvolvimento de teorias e construções do sujeito na sociedade a partir de algumas vertentes filosóficas. Segundo Achille Mbembe, a primeira crítica filosófica a respeito destes temas se utiliza das teorias marxista e nacionalista para desenvolver um imaginário cultural e político, que alimenta o discurso da resistência e da emancipação com o objetivo de legitimar o discurso do africano autêntico. Já a segunda abordagem teórica tinha o objetivo de promover a identidade dos negros, que teria como base de pertencimento a “raça negra”.

Antes de abordar a narrativa em si, é preciso compreender o que Achille Mbembe (2001, p. 173) apresenta a respeito das formas africanas de auto-inscrição. Esse modo de escrever sobre si mesmo, que ele denomina como *self*, está intrinsecamente ligado à problemática da autoconstrução e da moderna filosofia do sujeito. Tal problemática se baseia em como o homem branco descreve a subjetividade do sujeito negro, isto é, os meios que os sujeitos negros encontraram para adquirir a sua própria subjetividade e obter consciência de si próprio.

Por meio de referências voltadas para o futuro, diversos fatos contribuíram para evitar o desenvolvimento de elementos que pudessem contar o significado de passado e presente das pessoas do continente africano. Havia um esforço para delimitar as condições sob as quais o sujeito negro deveria encontrar a sua subjetividade. Para tornar-se consciente de si, era preciso se encaixar no pensamento filosófico branco.

Segundo Mbembe, isso apresenta dois entraves históricos: por um lado, baseado-se nas teorias marxista e nacionalista, há o pensamento que busca criar um imaginário cultural e político, “democrática, ‘radical’ e progressista” (2001, p. 172), no qual a emancipação, autonomia e resistência são os únicos critérios de um discurso negro autêntico e legítimo. Por

outro, a chamada “condição nativa” apresenta com convicção que há uma única identidade africana e a sua base pertence à raça negra.

As duas características anteriormente abordadas se baseiam em três eventos históricos: a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*. Segundo Mbembe, é por meio desses três momentos que se supõe a ruptura do sujeito negro, “o eu africano se torna alienado de si mesmo (divisão do *self*)”. Tal fato funcionaria como uma perda de familiaridade de si próprio, causando um estranhamento e atingindo o ápice de uma forma inanimada de identidade, resultando na objetificação. “Não apenas o eu não é reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio” (2001, p. 174).

É possível afirmar que os três momentos históricos promoveram a ausência de bens materiais por meio da consolidação dos sistemas econômico e jurídico baseados na exploração, exclusão e escravização de sujeitos negros. Esse cenário ocorre pois a ausência forçada de bens levaram a um processo de desalento econômico e jurídico que implicaram na expropriação material. Significa afirmar que, ao forjar uma história da “África pelo Outro”, o homem branco impõe um “estado de exterioridade máxima (*estranhamento*) e de ‘desrazão’” (MBEMBE, 2001, p. 174; grifo do autor).

Tais circunstâncias não apenas aprisionaram o negro no desenraizamento, na humilhação e no sofrimento, como também foram responsáveis por colocá-lo em um espaço de não-dignidade, responsável por causar danos psíquicos/traumáticos e fazê-lo viver o tormento de um exílio forçado. Conforme afirma Mbembe,

Em todos os três casos, supõe-se que os elementos fundamentais da escravidão, da colonização e do *apartheid* são fatores que servem para unificar o desejo africano de se conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia) (MBEMBE, 2001, p. 174; grifo do autor).

Mbembe explica que as teorias filosóficas utilizadas para explicar o extenso continente africano - pela branquitude - estavam baseadas nas três características judaicas da definição de humanidade: sofrimento, contingência e finitude. Isso explica o motivo de, por exemplo, a música, a teologia, a filosofia política, a psicanálise, a literatura e tantas outras vertentes de pensamento não foram envolvidas no processo de subjetivação do sujeito negro. O filósofo afirma que todo processo foi colonizado pelas correntes de pensamento nativista e instrumentalista que se apresentavam “em nome da África”. Aqui há uma tentativa clara de epistemicídio do sujeito negro e de suas origens.

Sobre o epistemicídio, Sueli Carneiro, em *A construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2005), propõe uma releitura apresentando que conceito é fundamental para debater a respeito das desqualificações recorrentes atribuídas aos sujeitos negros e seus

saberes, conhecimentos, costumes, culturas e outras formas. O conceito apresenta uma consequência para cânones e identidades que se solidificam como hegemônicos e universais. A criação de uma “Outridade”, conforme afirma, Grada Kilomba (2020) é imprescindível para a humanização do outro lado. Para Sueli Carneiro,

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização no contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala” (CARNEIRO, 2005, p. 99).

A desqualificação de pessoas negras subordinam o coletivo ao definir o que se pode ou não conhecer. Neste sentido, o ato tem como objetivo destituir a razão, a circunstância para se aproximar do conhecimento “legítimo” (2005, p. 97) ou legitimado e, desta forma, extingue a racionalidade do subalterno e corta pela raiz a capacidade de aprender. Ou seja, o epistemicídio se concretiza por diversos atos cotidianos e estruturais da exclusão racial, e sobre isto, Carneiro afirma

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O epistemicídio se materializa no próprio indivíduo (*self*), no cotidiano e na estrutura, definindo sobre o conteúdo e forma universal que fala sobre o homem, justamente porque este homem é europeu e branco. Sobre este assunto, Mbembe propõe

formas alternativas ao aniquilamento ao qual elas levaram a reflexão sobre a experiência africana do *self* e do mundo. Mostrarei como as imaginações africanas atuais sobre o *self* nascem a partir de diversas, mas freqüentemente interconectadas, práticas, cujo objetivo é não apenas estabelecer debates factuais e morais sobre o mundo, mas abrir o caminho para a construção de um estilo próprio (MBEMBE, 2001, p. 175; grifo do autor).

Portanto, vale compreender o que Mbembe quer apresentar na evolução do pensamento sobre o *self* e o outro antes de adentrar no reflexo dessas correntes nos relatos autobiografados de Baquaquá. A primeira corrente de pensamento, aquela marxista e nacionalista, está baseada em quatro fundamentos prioritários. O primeiro é um pensamento instrumental do conhecimento e da ciência com ausência de reflexividade, e ambos, marxistas e nacionalistas, segundo Mbembe, serviram para a luta partidária carregada de um significado

moral daquilo que é revolucionário contra aquilo que é conservador. O segundo elemento é uma forma sistemática, mecânica e a única verdadeira da história.

Isto é, a causa histórica é culpa de uma entidade invisível e inventada, e sempre fundamentada na definição da vida e do trabalho do indivíduo. A história da África é reduzida a estes elementos, sempre os mesmos, embora evidenciados de diferentes formas acerca das instâncias da vida do sujeito africano. Como objetivo, percebe-se “evitar o florescimento da singularidade africana, daquela parte do eu histórico africano que é irreduzível a qualquer outro.” (MBEMBE, 2001, p. 176). De tal modo, procura-se afirmar que a África não é responsável pelos desastres que sobre ela recaem, ou seja, o seu atual destino

não advém de escolhas livres e autônomas, mas do legado de uma história imposta aos africanos, marcada a ferro e fogo em sua carne através do estupro, da brutalidade e de todo tipo de condicionantes econômicas. Considera-se que a dificuldade de o sujeito africano representar a si mesmo(a) como o sujeito de uma vontade livre, resulta desta longa história de subjugação. Isto leva a uma atitude ingênua e acrítica diante das chamadas lutas pela libertação nacional e dos movimentos sociais; à ênfase na violência como o melhor caminho para a autodeterminação; à fetichização do poder estatal; à desqualificação do modelo liberal de democracia; e ao sonho autoritário e populista de uma sociedade de massas (MBEMBE, 2001, p. 176).

A vontade de destruir a tradição e a crença de que a autêntica identidade se consolida pela divisão do trabalho é a terceira característica fundamental. A base da divisão da sociedade está baseada na luta de classes, no qual o proletário é a classe universal e a que detém do agenciamento prático para a emancipação. O resultado disso é que ocorre uma negação de outras bases do poder social.

Quando Mbembe (2001, p. 176) afirma que há uma teoria que supõe a classe operária como sendo o “único agenciamento prático que pode se engajar em uma atividade emancipatória”, corre o risco de estreitar uma única relação com o mundo e de negar as múltiplas bases do poder social. Observa-se uma dialética que, por um lado, ataca as definições ocidentais a respeito dos povos africanos, denuncia os feitos do Ocidente no continente Africano e desqualifica as concepções ficcionais do Ocidente sobre a África. E que, por outro lado, abre um suposto espaço pelo qual os povos africanos poderiam “finalmente narrar suas próprias fábulas em uma linguagem e voz que não podem ser imitadas, porque são verdadeiramente suas”.

Em relação a este último ponto, trata-se de um suposto espaço pois o Ocidente se apresenta como sendo o detentor da linguagem e do conhecimento humano. Significa afirmar que a teoria da classe operária seria a única linguagem agora permitida e seria aquela impossível de ser imitada. Desta forma, a sua conceituação se pressupõe como a única autêntica e emancipatória, mas que representa uma auto sabotagem.

O grande problema decorrente é que a teoria caminha em direção a um culto da vitimização, justamente porque a lógica entre senhor e escravizado é reiterada, “sub-repticiamente reapropriada pelos ex-colonizados”. Isto é, todos os elementos teóricos estão baseados em pertencer à coletividade racial e à entidade geográfica. A figura do nativo é reiterada à maneira de “falar com a própria voz” e as fronteiras são demarcadas entre “nativo” e o “não-nativo”, o Outro, e nessa mesma lógica é diferenciado o "autêntico" do "não-autêntico".

Nesse sentido, as vertentes marxista e nacionalista têm sido, de acordo com Mbembe, superficiais, e, como resultado, a consciência de autogoverno e autonomia possuem pouca base filosófica. Em detrimento do sujeito, o privilégio de se vitimizar em última instância garante o entendimento da história como feitiçaria.

Auto-afirmação, autonomia e emancipação africanas, em nome das quais o direito ao próprio eu é afirmado, não são questões novas. Quando o tráfico de escravos no Atlântico chegou ao fim, dúvidas quanto à habilidade africana para se autogovernar, ou seja, de acordo com Hegel, para controlar sua ânsia predatória e sua crueldade, ganharam mais vigor. Tais dúvidas se conectavam a outra, mais fundamental, que estava implícita na forma como a modernidade resolveu o complexo problema geral da alteridade e, dentro dele, o status do signo africano. Tanto os movimentos filantrópicos, como a intelligentsia da época, responderam a esta dúvida a partir do paradigma do Iluminismo (MBEMBE, 2001, p. 177).

No Iluminismo, a Humanidade se caracteriza pelas características universais nas quais derivam direitos e valores partilhados por todos. Uma natureza comum define todos os seres humanos, justamente porque possui a razão como o seu centro e a prática dela leva à liberdade e à autonomia, oferecendo alicerces para guiar o indivíduo por meio dos princípios morais que caracterizariam o bem.

No pós-abolição as discussões estavam em definir se os africanos estavam dentro do círculo racional, se eles eram humanos como qualquer outro. Havia o debate se seria possível encontrar nos africanos o mesmo ser humano sob outra ótica e designação; ou mesmo se seria possível que uma outra língua, corpo, trabalho e forma de vida poderiam ser frutos de uma atividade humana. Ou seja, manifestações da subjetividade de modo a possibilitar que sejam encarados como um *alter ego* (um outro eu).

Fato que o Iluminismo trouxe diversas implicações políticas na sua maneira de conduzir o debate, quando destacou que os africanos seriam, dentro de limites, considerados por uma diferença ontológica. Somando-se a isso, uma outra vertente, mais sombria, destacou os africanos como algo único e indestrutível que se distanciava de todos os outros seres humanos.

As implicações dessas vertentes racistas se espalharam por diversas regiões do planeta e justificaram que o sujeito negro não continha consciência e muito menos traços de razão ou beleza. Significa afirmar que o corpo negro não era um corpo como o do branco e simbolizava apenas a extensão material e do objeto culpado por carregar a destruição. Nota-se que o protagonismo da “centralidade do corpo no cálculo da sujeição política explica a importância dada, ao longo do século XIX, pelas teorias da regeneração física, moral e política dos negros e, mais tarde, dos judeus.” (MBEMBE, 2001, p. 178).

Dadas as implicações conhecidas nos quase 400 anos de diáspora africana, corroborada pelas teorias, para que fosse possível reconhecer a individualidade dos povos do continente africano, era preciso se aproximar do semelhante, daqueles responsáveis pela escravização dos negros. A diferença entre os países centrais e o continente africano deveria ser anulada se os africanos quisessem se tornar iguais às civilizações do centro e terem o seu *alter ego* reconhecido. É nesse cenário que “a essência da política da assimilação consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*) cooptados para o espaço da modernidade por terem sido ‘convertidos’ e ‘cultivados’” (MBEMBE, 2001, p. 180; grifo do autor).

O corpo negro precisa tornar-se cabível na sociedade branca com o objetivo de civilidade e cidadania para que se tornasse possível consolidar os direitos civis. Superar o mundo tradicional significava habitar o cristianismo e o Estado Colonial para alcançar o pertencimento a uma sociedade civil. Este trecho específico de Mbembe reforça o texto de Baquaqua e sublinha a necessidade de reconhecimento do *alter ego* por meio do encaixe em uma sociedade que não encara o sujeito negro como sujeito, mas sim como posse (MBEMBE, 2001).

No pós-escravidão, a crítica africana destacou pontos de autogestão e transmitiu, sob a égide da emancipação e autonomia, categorias centrais do discurso ocidental sobre a história universal. Segundo Mbembe, e é possível observar isso em Baquaqua como veremos por aqui, a noção de civilidade foi uma dessas categorias, o que implica que aqueles que não estão caracterizados nessa caixa (entre humanos e não-humanos) ou o “ainda-não-suficientemente-humano” poderiam se tornar civilizados e um sinônimo de seres humanos dado o treinamento “universal” conveniente. Ou seja, os três pilares para uma sociedade ser considerada civilizada e ter passado por este processo de domesticação estavam baseados na

conversão ao cristianismo, a introdução à economia de mercado e a adoção de formas de governo racionais e iluministas. Na realidade, era menos uma questão de compreender o que levava à situação de servidão, e o que a servidão significava, do que de postular, em abstrato, a necessidade de se libertar dela (MBEMBE, 2001, p. 180).

Vale destacar que este documento visa mostrar as bases do mundo ocidental, que se definia como o “bem” no período pós-escravocrata e aceitava a teoria dos pensadores negros, desde que ela não ameaçasse o privilégio da branquitude. Significa afirmar que antes a sociedade estava organizada sob um laço social com base comercial: a venda de seres humanos por meio da violência e do modo como o poder era exercido em qualquer território. A não reciprocidade comercial nesse laço ameaçava um lugar de privilégio ocidental e branco (MBEMBE, 2001).

O filósofo ressalta ainda que a crítica africana não analisou as formas de disputas e organizações internas que levaram ao tráfico de escravizados, e também não se preocupou em propor outras formas de convivência que não fosse aquela baseada na relação comercial de seres humanos. Parecia não ser possível uma vida humana nos países do continente africano, assim, o que parecia ser governabilidade e política se mostrava uma máquina de destruição e de lucro.

Para ser exato, os nacionalismos africanos do pós-guerra, acompanhando, a este respeito, as tendências de seu tempo, substituíram o conceito de “civilização” pelo de “progresso”. Mas, eles assim o fizeram apenas para reforçar as teleologias da época. Tendo posto de lado a possibilidade de uma reflexão propriamente filosófica sobre a condição africana, apenas a questão crua do poder permaneceu: quem podia capturá-lo e usufruí-lo foi legitimado. Para justificar o direito à soberania e à autodeterminação, e para lutar pelo poder, duas categorias foram mobilizadas: de um lado, a figura do africano como um sujeito vitimizado e espoliado; de outro, a afirmação da singularidade cultural africana. Ambas implicaram um profundo investimento na ideia de raça e uma radicalização da diferença (MBEMBE, 2001, p. 180).

A história africana parte de uma referência pós-colonial da vitimização com uma leitura do eu e do outro sendo estabelecido por forças que fogem do controle dos povos daquele continente. Imposições históricas imutáveis definiram uma África desconectada do mundo, um continente sem o outro. E esta revolta, bem justificada vale afirmar, mascara a vontade e o desejo de reconhecimento que, baseados na leitura conspiratória da História, se mostrava como discursos “democráticos”, “radicais” e “progressistas” para alcançar a autonomia e a emancipação. O véu da vitimização esconde o que de fato é imperativo desta lógica: a consolidação e o desenvolvimento de uma forma de pensar negativa, não-humana, xenófoba e, principalmente, racista de um sociedade ocidental e branca que se entende dona da história universal (MBEMBE, 2001).

Para esta lógica operar, é necessário ter como base as superstições, evidentes em Baquaqua com a tentativa de desmistificação. Ficções precisam ser inventadas para depois serem encaradas como verdades, colocar véus e fabricar máscaras que sejam constantemente

renovadas para se adequar às características de cada momento histórico. Conforme afirma Mbembe, a história africana é definida pelo ato facilmente consentido entre o inimigo, o torturador e uma vítima. Assim, se consolida que o fazer história é estruturado para aniquilar o inimigo com o ardil da política, como um processo de sacrifícios e parte de uma economia da superstição (MBEMBE, 2001).

Paralelo a tentativa de fundação da política da africanidade por meio da teoria marxista de economia política do sacrifício e da feitiçaria, há aquilo que se estabelece como temática central: a identidade cultural. Significa que essa vertente de pensamento foi de encontro a tendência universalizante, caracterizada pelo pertencimento à condição humana como sinônimo de igualdade à outra, e se consolidou como uma vertente particularista, na qual destaca as diferenças através das tradições e dos valores “naturais” do país ou do continente africano (MBEMBE, 2001).

Essas tendências culturais e políticas se encontravam na questão da raça, conforme afirma Achille Mbembe. A maior parte das teorias do século XIX consiste na dicotomia e associação entre o sujeito humano e o sujeito racial. A raça simbolizava um conjunto de características fisiológicas e morais que tornavam possível sua diferenciação e, dessa forma, sua hierarquização. Nota-se, desse modo, sua caracterização violenta na política, na economia e na cultura. Durante a diáspora africana, como já destacado anteriormente, ela fazia com que africanos fossem excluídos do círculo de humanidades, os relegando a um status inferior.

A negação da humanidade era um impositivo para uma disputa que era claramente não reconhecida por uma questão de privilégio e de poder, “somos seres humanos como quaisquer outros”. Ou: “temos um passado glorioso que testemunha nossa humanidade” (MBEMBE, 2001, p. 183). E nesse caminho é que a narrativa da identidade africana ficou presa em um dilema na qual ainda precisa lutar para se libertar. Em tal circunstância, as perguntas de Mbembe guiam a forma com que se deve encarar os relatos autobiografados de Baquaqua no século XXI

será que a identidade africana participa de uma genérica identidade humana? Ou se deve insistir, em nome da diferença e da singularidade, na possibilidade de formas culturais diversas dentro de uma mesma humanidade – formas estas cujo objetivo não é ser auto-suficiente, e cuja significação última é universal? (MBEMBE, 2001, p. 183).

A defesa da teoria acima pode ser compreendida na presença da violenta negação que a provém e que a torna não apenas viável, mas extremamente necessária. A necessidade de reafirmação de uma identidade humana que, forçadamente negada pelo Outro, se encontra em um lugar de reabilitação e se organiza de maneira autoavaliativa. Todavia, a égide que clama



humanidade africana é quase sempre acompanhada de sua cultura, costumes e tradições repletas de elementos específicos e exóticos (MBEMBE, 2001).

Nas narrativas que cercam a ideia de *self*, é a raça que ampara toda a narrativa, mas também torna possível a ideia de nação. A raça, na história do continente africano, torna-se um ativo moral e adquire um efeito intrínseco de consciência. Desta forma, o preconceito das teorias evolucionistas e a convicção nos atributos do progresso permanecem sem serem questionados. Ou seja, racializar a nação e nacionalização negra “seja na negritude ou nas diferentes versões do pan-africanismo, a revolta não é contra o pertencimento africano a uma outra raça, mas contra o preconceito que designa a esta raça um status inferior.” (MBEMBE, 2001, p. 183).

Sob égide da tradição, o discurso permanece como sendo algo exótico, com uma cultura autêntica que é particular e não encontra-se em qualquer outro grupo. É estruturado nesta singularidade que é sugerido que o continente africano reinvente a relação consigo mesmo e com o mundo do qual também pertence, para que assim consiga escapar das bases da história que o tem confinado.

Dessa forma, a tradição fica para trás e é entendida a importância da imaginação e do retorno ao passado para redescobri-la, com o objetivo de superar a humilhação forçadamente imposta pela histórica violência na África. Ou seja, não é necessário mais afirmar o *status* do *alter ego* dos povos africanos no mundo, mas, com toda certeza, declarar sua alteridade.

A ênfase na afirmação de uma “interpretação africana” das coisas, na criação de esquemas próprios de autogestão, na compreensão de si mesmo e do universo, na produção de um saber endógeno – tudo isso levou a demandas por uma “ciência africana”, por uma “democracia africana”, por uma “língua africana”. Esta ânsia de tornar a África única é apresentada como um problema moral e político, a reconquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, a própria identidade – parecendo se tornar constitutivo de qualquer subjetividade (MBEMBE, 2001, p. 183).

Alteridade que precisa ser declarada e preservada em todos os momentos no ideal de nativismo. Desde o século XIX, aqueles que afirmam haver uma identidade própria inerente à África precisavam unir o “corpo desmembrado” para reforçar a alteridade da raça e da geografia do continente. Há uma equivalência e uma associação entre o nativismo e as teorias marxistas, de certo modo, entre raça e geografia, nesta lógica

os negros tornam-se cidadãos não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa, tanto de sua cor, como do privilégio de sua autoctonia. As autenticidades territorial e racial confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial está na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade. Assim, os corpos espacial, racial e cívico são um só, cada um deles sendo testemunha de uma origem comunal autóctone, a partir da qual todo

aquele que nasceu nesta terra ou partilha da mesma cor e dos mesmos ancestrais é um irmão ou uma irmã (MBEMBE, 2001, p. 185).

A partir dessa ideia, a África se torna um lugar exclusivamente de negros. Nasce disso a impossibilidade de conceber que sujeitos negros de outras origens, como europeia, asiática, americana, entre outras, possam compartilhar dos mesmos desafios e lutas da sociedade racista. É desta forma que os debates africanos dominantes a respeito da subjetividade negra vinham sendo pautados em elementos racistas. As dicotomias eram produzidas a partir da diferença racial entre branco e negro, a cultura do povo civilizado versus os povos selvagens, a crença cristã contra os pagãos e a certeza de que a raça está sedimentada na estrutura moral e na nacionalidade.

Diversas foram as tentativas do pensamento estruturante do século XX de transgredir a dicotomia entre o velho e o novo mundo. Em um primeiro momento, há a iniciativa de romper com a tradição e a própria geografia do continente. Desta forma, o espaço conhecido como África se constrói com a ficção Outro, de modo que é exigido que se fale por meio de uma voz autêntica baseada em discursos anteriormente fundamentados, de certa maneira forçadamente imitando uma bibliografia preexistente. Significa que essa base produzida intervém “no discurso que afirma refutá-la, a tal ponto que, com relação à tradição e às identidades africanas, hoje é impossível distinguir o ‘original’ da cópia, ou mesmo de um simulacro.” (MBEMBE, 2001, p. 186).

Uma segunda forma estruturante de pensamento colocou a África no local de identidade em formação. Aqui, o mundo é entendido como uma série de compatibilidades, e não mais uma ameaça. Essas formas de pensamento não debatem o problema enfrentado pelos “nativistas” e os “radicais”, conforme destaca Mbembe, na tentativa de estabelecer a identidade africana exatamente nos momentos em que questões como a escravidão, o colonialismo e o *apartheid* ainda estão em aberto. Para o filósofo, é preciso que escape de uma história que ainda está sendo construída e que, nesse sentido, só seria possível seguir ou repetir.

Para se distanciar da tristeza de não “obter” um nome próprio, é preciso repensar o momento em que estão, como também dar espaço a diversos futuros diferentes para se trilhar “possibilidades de múltiplas ancestralidades”. Mbembe destaca que é preciso dar atenção “às práticas cotidianas através das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles quanto ao mundo em geral.” (MBEMBE, 2001, p. 187).

Mbembe destaca que algumas questões não foram abordadas pela crítica africana quando os assuntos eram a respeito da escravidão, da colonização e o apartheid. E Mbembe destaca três principais distanciamentos. O primeiro, o “status do sofrimento na história” (MBEMBE, 2001, p. 187) e como eventos representados pela organizada administração da morte em massa testemunham contra a vida. A história de violência sobre os indivíduos possuem peso também sobre os corpos coletivos e nas formas pelas quais esta mesma violência molda a subjetividade, não obstante há uma privação forçada do eu. E as formas que submetem estes sofrimentos genuínos, como a escravidão e o *apartheid*, são outorgados pela organização sistemática da morte em massa.

De tal forma, o sujeito negro está inserido em um eco entre a vida e a morte e não sabe mais se está morto ou vivo, pois a desarticulação do eu é tão destrutiva que fatalmente se encontra na “extrema desvalorização da vida” (MBEMBE, 2001, p. 188). Justamente, pois a origem da própria raça é o pretexto de uma avaliação e de uma constante negação.

O segundo sugere o “trabalho da memória” nos formatos reparativos e responsáveis pelo esquecimento, o que significa discutir sobre a “polis dividida e o sentimento de vergonha”. Não só apresentar e reforçar a vontade tirânica e a crueldade ao Outro, mesmo estas sendo conhecidas, em escravizar os africanos, mas também repensar como se deu o comércio escravista que é “fruto de uma história em que eles tiveram parte ativa na construção da forma pela qual lidaram uns com os outros” (MBEMBE, 2001, p. 188).

Há uma negação daqueles descendentes dos escravizados africanos, que é experienciada em duas recusas: primeira, aquela que reconhece a sua própria ancestralidade e, segunda, aquela que evoca uma vergonha. Uma vez que a história da escravidão foi forçadamente calada, há um inconsciente que lida com esta assombração e com uma linguagem que é sempre reprimida.

O “simbolismo do exílio” (MBEMBE, 2001, p. 189) é o terceiro ponto destacado por Mbembe, no momento em que foi comparada a condição da escravidão com a dos judeus nos campos de concentração, assim como foi feita a relação entre raça e cultura na modernidade destes dois eventos. Não é possível abordar a fundo tais discussões neste trabalho, mas é preciso destacar, conforme afirma Mbembe, que a experiência dos escravizados africanos no Novo Mundo é relativamente comparável. Isto é, ambos precisam narrar a si mesmo e narrar o mundo ao mesmo tempo em que lidam com um mundo que os esfoliam. E é aqui que as semelhanças terminam e a experiência da escravidão no Novo Mundo é abordada com uma máscara.

A historiografia recente tem mostrado que os africanos deram respostas diferentes à escolha a que os europeus os forçaram. As divisões sociais, durante o período do comércio escravista no Atlântico, tornaram-se mais agudas sob o teste da invasão européia. As novas formas de bem-estar adquiridas durante a fase do comércio de escravos, e logo após ela, fizeram adernar as constituições existentes. As duas principais religiões monoteístas, o islã e o cristianismo, questionaram as bases cosmológicas das sociedades locais. Enquanto a violência política e a extorsão se intensificaram durante a segunda metade do século XIX, o poder se libertou da responsabilidade política. As guerras pela sucessão local resultaram em uma crise de autoridade, ao mesmo tempo em que afetaram as relações de poder e de obediência (MBEMBE, 2001, p. 190).

Isto é, a colonização foi resultado de uma violência ocidental inquestionável, como também foi resultado do auxílio dos africanos em busca de lucros. Uma vez que o ímpeto do colono branco foi de recrutar negros que pudessem, em nome da metrópole, colonizar aqueles que eram da mesma origem. O que é possível de notar é que a colonização atua seduzindo africanos e tal situação, como afirma Mbembe, ocorreu tanto no aspecto material como moral e intelectual. Na verdade, todas as questões estão relacionadas com a perversa estrutura daqueles que são autóctones, naturais da região, seja na luta pela liberdade, ao tomar o aparelho de estado, quanto na construção do sujeito e sua subjetividade em um mundo, ainda, racista.

A unidade racial africana se mostrou um mito com a história das lutas de independência das metrópoles, dos tutsis versus hutus, dos africanos negros versus os africanos com ancestrais aráves, asiáticos e todas as pluralidades de origens do continente. As auto-inscrições africanas passam a buscar compreensões de tempo e sujeito, ou mesmo conceber a política por meio de “um resgate de uma natureza essencial, porém perdida (a libertação da essência) ou como um processo sacrificial” (MBEMBE, 2001, p. 198).

Nessa direção, podemos compreender os tópicos abordados por Mbembe de que não há nenhuma identidade africana que possa ser caracterizada por apenas um termo ou que possa ser qualificada por uma única palavra e/ou que possa ser resumida a uma única categoria. Ou seja, a identidade africana é formada por diversas práticas do *self* e ela não poderia existir como substância

Tampouco as formas desta identidade e seus idiomas são sempre idênticos. E tais formas e idiomas são móveis, reversíveis, e instáveis. Isto posto, elas não podem ser reduzidas a uma ordem puramente biológica baseada no sangue, na raça ou na geografia. Nem podem se reduzir à tradição, na medida em que o significado desta última está constantemente mudando [...] Não é mais suficiente afirmar que apenas um eu africano dotado de uma capacidade narrativa de síntese, ou seja, capaz de gerar tantas histórias quantas forem possíveis a partir de quantas vozes forem possíveis, pode afirmar a discrepância e a multiplicidade de normas e regras interligadas características de nossa época. Talvez um passo além deste círculo seja reconceitualizar a própria noção de tempo em sua relação com a memória e a subjetividade. Já que o tempo em que vivemos é fundamentalmente fraturado, o próprio projeto de um resgate essencialista ou sacrificial do eu está, por definição,

fadado ao fracasso. Apenas as diversas (e muitas vezes interconectadas) práticas através das quais os africanos *estilizam* sua conduta podem dar conta da densidade da qual o presente africano é feito (MBEMBE, 2001, p. 199; grifo do autor).

Desta forma, o objetivo de repensar os escritos de escravizados seria uma maneira de abrir caminho para a construção individualizada de sua própria conduta e estabelecer discussões morais a respeito dos fatos que possam não estar despidos da estrutura colonial.

Ao ler o relato autobiografia de Baquaqua, nota-se que o simbolismo da máscara, aquela que impede de falar e símbolo de opressão, se encontra na diferença. Ele se estabelece por meio dos valores hierarquizados e naturalizados, nas sociedades abolicionistas da época e até os dias atuais, e se fortalece no processo de consolidação do poder político, histórico, social e econômico.

Essa máscara, símbolo daquilo que é definido como racismo, é possível de ser vista em Baquaqua. É no racismo que a negação é utilizada para legitimar estruturas violentas de exclusão social. Dessa forma, o sujeito negro torna-se o diferente, passa a representar os valores com os quais o sujeito branco não que ser reconhecido e relacionado. É o sujeito negro que é acompanhado de estigmas de infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização. Esta máscara velada nos é apresentada nos capítulos de Baquaqua e será minuciosamente abordada no segundo capítulo desta dissertação.

Justamente porque, quando se tenta encaixar uma narrativa negra em uma interpretação branca e abolicionista que se diz universal, a fim de compreender os fatos descritos, ignora-se todos os africanos do continente e da diáspora, sujeitos que foram forçados a conviver não apenas com o trauma individual, mas também com o trauma coletivo e histórico herdado do colonialismo. Nesse sentido, um passado sempre revivido ou presentificado por meio do racismo estrutural e cotidiano (KILOMBA, 2020, p. 211).

Fato é que todos os documentos autobiografados ou autobiográficos de escravizados narram para a atualidade “uma história coletiva de indivíduos emocionalmente devastados pela separação da pátria, do clã e da família” (HOOKS, 2001, p. 19). Significa poder tirar a máscara de fato e poder discursar sem que a fala dos negros seja interpretada como uma versão dúbia da realidade, sem que sua fala carregue uma versão não-imperativa.

Esses relatos documentam os esforços que as pessoas negras escravizadas e colonizadas precisaram enfrentar para normalizar a vida e sobreviver, mesmo estando completamente fragmentadas. hooks (2001, p. 21) defende que amor e união devem ser projetos políticos, pois, devido a essa ruptura originária, o sentimento de separação e a

fragmentação histórica são ambos capazes de reparar a historicidade individual e coletiva de fragmentos, ausências e isolamento.

Este trabalho fará uma análise detida no relato de Mahommah Gardo Baquaqua para esboçar a respeito do panorama do sujeito individual e o seu relato escrito. A investigação está acerca da escrita de si como instrumento de liberdade, resistência e criação de identidade. Para tal, será preciso investigar o contexto histórico, cultural e religioso-católico em que esse sujeito está contando suas memórias.

Antes de abordar conceitos mais aprofundados sobre a investigação do relato, vale o conhecimento sobre quem foi Baquaqua. Segundo a sua própria narrativa e as pesquisas realizadas pelos historiadores Robin Law e Paul Lovejoy em *A biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: sua passagem da escravidão para a liberdade na África e na América*, 2001. Baquaqua nasceu na África, no reino de Bergoo, atual Benin, entre 1824 e 1830. Em meados de 1840, foi escravizado na África Ocidental e transportado para o Brasil em meados de 1845. Depois disso, conseguiu a sua liberdade por volta de 1847, em Nova York, através de uma viagem com o navio “Lembranças”, do seu dono e Capitão Clemente José da Costa. No Brasil, foi vendido a um padeiro, provavelmente de Olinda, Pernambuco, então passou por alguns donos de escravizados na sua trajetória. No transporte de carne seca, Baquaqua conheceu o sul do Brasil, mas foi na viagem ao norte dos Estados Unidos, com o objetivo de fazer a entrega de café na cidade, que Gardo Baquaqua conseguiu a sua liberdade através da fuga (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854]).

Quando a embarcação Lembranças chegou em Nova York, abolicionistas da cidade se aproximaram do navio e fizeram alvoroço para incentivar que os escravizados fugissem, pois o norte dos Estados Unidos era livre. Antes de partir do Brasil, Baquaqua já sabia que os Estados Unidos representavam uma área livre. Na embarcação, além da Baquaqua, haviam mais dois escravizados: Maria da Costa e José da Rocha. Maria desistiu da fuga por medo, conforme relato de Baquaqua. José fugiu com Baquaqua, porém ambos foram presos em Eldridge Street e lá ficaram detidos até que se definisse se eles seriam declarados livres pela cidade de Nova York. Antes que essa definição acontecesse, em meados do ano de 1847, um grupo de abolicionistas ajudou ambos a fugirem para Boston, onde continuaram fugindo até chegarem em Porto Príncipe, no Haiti (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854]).

No Haiti, José e Baquaqua conseguiram, de fato, a liberdade, porém era uma terra estrangeira na qual não entendiam nada do crioulo haitiano e muito menos do francês. Lá, Baquaqua encontrou uma série de dificuldades para conseguir se sustentar, até que foi acolhido pela Sociedade da Missão Livre Batista Americana. Baquaqua, em seu país de

origem, praticava o islamismo, porém converteu-se ao cristianismo em 1848 e tornou-se um missionário (LAW; LOVEJOY, 2001).

Na autobiografia de Baquaqua, é possível identificar uma série de passagens religiosas justamente por esta nova formação. Foi em 1849, ao sair do Haiti por conta da instabilidade política causada pelo ditador Faustin Soulouque, que Baquaqua retorna à Nova York. Lá, ingressou na New York Central College, na cidade de Mc Grawville e, apenas em 1854, mudou-se para Ontário, Canadá, onde inicia a escrita de sua autobiografia com o abolicionista Samuel Downing Moore (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854]). A obra tinha como objetivo arrecadar fundos para luta abolicionista. Sabe-se que, entre 1855 e 1857, Baquaqua se encontrava na Grã-Bretanha e, a partir de então, não há mais notícias de Baquaqua (LAW; LOVEJOY, 2001). É possível que este seja o único relato escrito por um africano escravizado no Brasil, e pouco se conhece dele entre estudantes e professores dentro das escolas.

O relato autobiografado de Baquaqua fez parte de um período da história abolicionista norte-americana que incentivou os relatos publicados de escravizados. A escrita e publicação dos textos se apresentou como uma possibilidade de mostrar o horror da escravidão no mundo para uma parcela branca e cristã que a desconhecesse e, dessa forma, pudesse se identificar com a luta antiescravista. É nesse sentido que os relatos, biográficos ou autobiográficos, se apresentaram como possíveis caminhos para a luta contra o cativo e a desumanização dos negros.

Entre os séculos XVIII e XIX, houve uma mudança significativa a respeito do significado da escravidão. Isso se explica pelo fato de que, na época, as publicações de autobiografias tiveram grande apelo na sociedade (DAVIS, 2001). O discurso antiescravista ganhou espaço e produziu diversos materiais sobre a temática. Com o processo de industrialização ganhando força e a crescente importância que a Inglaterra adquire no sistema internacional com sua mudança socioeconômica e política, a instituição escravocrata passa a ser mais fortemente questionada. Em tal cenário, é possível compreender o sucesso que as narrativas de escravizados obtiveram.

Com as revoluções burguesas daquela época, a ideologia liberal que se referia à liberdade e igualdade ganharam mais espaço sociopolítico. Isso não quer dizer que a luta pela democracia e pela república significava, conseqüentemente, o fim da escravidão. A França pós-revolucionária que se baseava nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade enfrentou uma colônia no continente africano com o objetivo de manter o sistema escravista.

Assim como os Estados Unidos que, mesmo independente da Inglaterra e regido pelo princípio da igualdade democrática, garantiu o pleno funcionamento da escravidão. Porém,

para uma porcentagem significativa da população esses ideais não poderiam existir conjuntamente. A luta pela liberdade democrática também significava combater a instituição escravista e o tráfico de pessoas do continente africano (DAVIS, 2001).

Quando surgiu o momento das sociedades abolicionistas o discurso antiescravista ganhou espaço e produziu diversos materiais sobre o significado da escravidão e os horrores cometidos contra o povo negro. Os abolicionistas foram responsáveis pelos discursos das ideias de liberdade nas Américas, não apenas os ideais, mas também a economia transformou o modo de produção. Com o processo de industrialização ganhando força e a importância que a Inglaterra adquiriu no sistema internacional com sua mudança socioeconômica e política, a instituição escravocrata vinha sendo questionada e, portanto, é possível compreender o sucesso que as narrativas de escravizados obtiveram (LAW; LOVEJOY, 2001).

É nesse mesmo período que um pouco mais de duzentas autobiografias foram escritas e publicadas, sendo muitas com diversas edições e traduções. Conforme afirma Domingos:

Eram textos que circulavam pelas mãos de mulheres e homens brancos, de tradição abolicionista ou escravista mas que, principalmente, chegavam até os escravizados, na íntegra ou em forma de notícias. A leitura e a reprodução em massa destes textos podem ter motivado sua crescente produção, pois é completamente plausível imaginar que, tendo acesso à escrita e à possibilidade de publicação, muitos sujeitos na condição de cativos sentissem-se motivados a divulgar suas próprias histórias. Esse aspecto e, no limite, a própria existência desses documentos, nos coloca um amplo leque de questões, e talvez a primeira delas é como essas narrativas eram produzidas (DOMINGOS, 2016, p. 36).

No Brasil, a história da escravidão teve que conviver com a quase não-existência de documentos relatados por escravizados. Muitas vezes, quando possível e depois de conquistada a liberdade é que alguns ex-escravizados passavam a ter alguma proximidade com a educação formal e a alfabetização. Há casos de sujeitos negros que foram escravizados quando já eram alfabetizados, como os muçulmanos, e de outros que se alfabetizaram enquanto escravizados. Para estes, as condições do cativeiro às quais estavam submetidos, em maior parte, os afastava da possibilidade de relato escrito.

Já quando olhamos o contexto dos Estados Unidos, vemos que no norte havia a promoção ao domínio da escrita e da leitura a fim de que os escravizados pudessem ter contato com as obras sagradas (GOMES, 2004, p. 197). Por outro lado, no sul era mais raro o incentivo à alfabetização, que quando ocorria era motivado por interesse econômico para que os escravizados pudessem, por exemplo, fazer contas.

Havia, com toda certeza, uma vontade frequente dos escravizados em aprender a ler e escrever, e não era por não saber que as memórias deixavam de ser relatadas. Apesar do não conhecimento da língua, muitos escravizados e/ou libertos buscavam quem pudesse



transcrever suas trajetórias e, assim, registrar memórias de cativos ou travessias. Vale destacar que os responsáveis pela reescrita eram, muitas vezes, brancos e abolicionistas. Por isso, muitas vezes, no início dos relatos, era possível encontrar um texto que certificava a veracidade da história narrada (WISSENBACH, 2012, p. 230).

Segundo William Andrews (1986, p. 3), para os escravizados que haviam conquistado a liberdade, o objetivo de publicar a sua memória era o de garantir a liberdade, justamente porque tal publicação a tangibilizava. As publicações autobiográficas de escravizados buscavam mostrar o quão iguais eles eram aos leitores brancos a quem se dirigiam, e também que aqueles eram relatos reais, mesmo tendo havido diversas propagandas preconceituosas e contrárias aos relatos.

Por essas narrativas serem voltadas aos leitores brancos, é compreensível o esforço em passar tantos detalhes do cativo e da experiência da travessia do oceano Atlântico para aqueles que vivem em condição de liberdade nunca ameaçada. Desta forma, havia apelo à afeição, uma procura por empatia à situação dos cativos que ainda eram mantidos escravizados e aqueles que, mesmo libertos, buscavam a todo momento manter a sua liberdade. Com isso, a narrativa conciliava a violência vivenciada enquanto escravizados com pensamentos e reflexões que pudessem unir o povo branco e negro (GOMES, 2004).

As autobiografias reivindicam humanidade na História da diáspora africana. Um exemplo dessa afirmação está na frase de Baquaqua:

Algumas pessoas supõem que o africano não tem nenhum dos melhores sentimentos de humanidade no seu peito, e que o leite da bondade humana não corre em sua composição: isto é um erro, um erro do tipo mais grosseiro. Os sentimentos que animaram toda a raça humana, vivem nas criaturas negras da zona tórrida, bem como nos habitantes das zonas temperadas e frígidas; os mesmos impulsos os levam à ação, o mesmo sentimento de amor move-se em seu seio, os mesmos afetos maternos e paternos estão lá, as mesmas esperanças e medos, tristezas e alegrias, na verdade, tudo está lá como no resto da humanidade (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 39-40, tradução nossa).<sup>8</sup>

Esse grito de resistência e de luta por um espaço de humanidade que pertence aos sujeitos escravizados africanos é frequente nos relatos biográficos. Do mesmo modo, também são frequentes os relatos de punição ao crime de adultério, o que poderia significar a tentativa de aproximação com a ética cristã dos países do norte. Baquaqua relata a punição para o

---

<sup>8</sup> Trecho original: “Some persons suppose that the African has none of the finer feelings of humanity within his breast, and that the milk of human kindness runs not through his composition; this is an error, an error of the grossest kind; the feelings which animated the whole human race, lives within the sable creatures of the torrid zone, as well as the inhabitants of the temperate and frigid; the same impulses drive them to action, the same feeling of love move within their bosom, the same maternal and paternal affections are there, the same hopes and fears, griefs and joys, indeed all is there as in the rest of mankind.”

crime de adultério para o amante e a mulher e se posiciona de modo igualmente proibitivo à prática de adultério.

Gardo Baquaqua, pelo fato de ter nascido em Benin, no continente Africano, tenta apresentar a sua região de origem ao leitor branco como um local estabelecido por civilidade e organização. A punição com a pena de morte ou, mais frequente, a escravização por crimes cometidos mostram que havia uma forma central de organização da sociedade. De tal forma, a manutenção das relações matrimoniais e a coerção negativa ao ato do adultério apresentavam uma certa regulamentação da sociedade.

Para o historiador John Thornton, (2004, p. 125) “foi a ausência de propriedade privada de terras – ou para ser mais preciso, foi a propriedade corporativa da terra – que levou a escravidão a ser tão difundida na sociedade africana”. Todo esse cenário apresentado mostrava aos leitores a escravização como forma mais comum de punição. Consistia também na reprodução do sistema de taxaço de pessoas, uma vez que os tributos eram recolhidos pela quantidade de pessoas e não pela propriedade corporativa de terra (DOMINGOS, 2016).

A narrativa de Baquaqua demonstra que há um modelo de organização social em sua sociedade de origem, atual Benin, o que desmentia a narrativa oficial de que os povos africanos eram desgovernados, bárbaros e que não dispunham de elementos organizacionais de sociedade. Em consequência, os aproximava do próprio Ocidente, regido pela ética cristã. Ao apresentar essas características, nota-se a vontade de revelar a elevada organização na qual aquela sociedade está estruturada. Tal fato colabora na narrativa para uma perspectiva antiescravista, indicando sociedades complexas e, essencialmente, diferentes entre si.

Ao apresentar características da sociedade de origem, Baquaqua não tinha o único objetivo de contar, fazer ser conhecido o seu lugar de origem. Ao leitor, parece que havia a vontade de revelar a elevada organização na qual aquela sociedade estava estruturada. Tal fato colabora na narrativa por uma perspectiva antiescravista, indicando sociedades completas e complexas, diferentes entre si, contrapondo ao discurso oficial de que a África é composta por um conjunto homogêneo de africanos que se espalharam por várias regiões.

Baquaqua e Moore, em sua obra, estabelecem um relato meticulosamente descritivo da sua região, com o objetivo de que o leitor pudesse divisar facilmente o espaço e a paisagem que havia sido sempre ignorada ao longo da história. A geografia é descrita revelando ao leitor um processo de pesquisa e uma intensa preocupação para com aqueles que o leem.

Nas páginas seguintes, Baquaqua e Moore contam a vida e a geografia de sua terra de origem. Não há como precisar exatamente o lugar da forma que entendemos atualmente, com fronteiras e registros. Porém, é possível destacar que se trata de uma região situada na curva

do rio Níger, uma região ainda não explorada pelo homem branco. O reino, como denominava Baquaqua, era Zugu, situado na região do atual Benin. Zugu era centro comercial daquela região do continente africano e seu idioma era o dend.

Trata-se de um local bastante fértil, justamente devido a grande quantidade de água que ali passava. A região tem vegetação de planícies, com poucas árvores altas e há animais como leões e elefantes, conforme relata Baquaqua. Havia um predomínio de elefantes, sendo possível encontrar muitos de seus dentes espalhados pelas planícies. Os habitantes utilizavam os chifres para fazer o Kafa, trombeta de marfim feita com uma das presas do elefante.

Zugu se organizava dentro de muros vermelhos, feitos de barro que também eram acompanhados por uma vala, que na época de cheia formavam um rio. As casas também eram constituídas de barro, sendo construídas circularmente e interligadas entre si, formando uma grande parede. Além disso, a proteção do reino contava com uma cerca de espinhos bem espessa. O palácio do rei estava situado dentro dos muros, mas ficava distante das áreas centrais. O cerco da cidade era formado por seis portões, cada um possuía uma nomeação e era guardado por seus respectivos guardiões. Eles eram escolhidos pela sua coragem e bravura e normalmente eram pessoas da alta classe em Zugu. Em momentos de guerra, esses portões eram fortemente protegidos, por isso eram necessários homens de confiança.

Nestas páginas, fica evidente a tentativa de aproximação da narrativa de Baquaqua com o seu leitor ao mostrar a esse sujeito, de forma bastante descritiva, que em seu país de origem havia organização e estrutura assim como em Londres ou em demais localidades tidas como “civilizadas” e “modernas”.

As memórias que Baquaqua busca apresentar denotam uma autenticidade do conteúdo narrado. Isto é, ao mostrar certa incerteza daquilo que apresenta como caminho percorrido enquanto escravizado no continente africano, produz no leitor a sensação de não estar lendo uma autobiografia, mas sim memórias como em um diário, como se o que está sendo contado fosse dito no mesmo dia.

Gardo Baquaqua conta as suas memórias tempos depois de as ter vivido, ao mesmo tempo em que, para o leitor, parece estar vivendo no momento presente. Com isso, de certa forma, há uma tentativa de estabelecer espaços de negociação com este leitor branco. No momento em que Baquaqua está refletindo sobre os significados daquilo que já viveu, ou tenta analisar o vivido, é que as “Áfricas imaginadas se encontram com as Áfricas vividas” (DOMINGOS, 2016, p. 72). Baquaqua já estava convertido ao cristianismo quando narra as suas memórias. Então, em diversas passagens, defende o cristianismo em detrimento das demais religiões. E ele, enquanto ocupante dessa posição de fé, escreve para outros cristãos.

A África é rica em tudo (menos em conhecimento). Falta a sabedoria do homem branco, mas não seus vícios. Falta a religião do homem branco, porém muito mais o espírito da verdadeira religião, como a Bíblia ensina, “amor a Deus e amor ao próximo”. Quem irá à África? Quem levará a Bíblia para lá? E quem ensinará ao pobre africano as artes e as ciências? Quem fará tudo isso? Que seja pronta a resposta, que esteja cheia de vida e energia! (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 28-29, tradução nossa)<sup>9</sup>.

A sua memória precisava ser apreciada pelo público para o qual escrevia. As inflexões nos textos davam abertura para esse tipo de negociação com este leitor. Caso contrário, o seu objetivo não seria alcançado: o de divulgar a sua experiência como escravizado e, desse jeito, poder criar um narrativa na sociedade antiescravista. Baquaqua negociou com este leitor o que podia e se aproveitou da matéria-prima social das sociedades que eram regidas pela ética cristã. Transformou o conteúdo da sua narrativa, assim como aconteceu em outros relatos autobiográficos, mas não é o caso compará-los aqui (GOMES, 2004).

A narrativa que Baquaqua utiliza ao enaltecer os princípios, moral e ética cristã, principalmente o amor ao próximo, parece como uma intimação ao leitor branco e cristão. O autor apresenta as aproximações entre o Ocidente e as nações africanas. Com isso, ao exaltar e mostrar as semelhanças, também inverte a lógica de pensamento, como demonstrado no seguinte trecho

Quão estranho é que nações que se vangloriam da iluminação e do poder do glorioso Evangelho de Cristo para governá-las, se envolvam assim, “mão a mão e pé a pé” em tais cenas de carnificina e destruição. Como podem as nações cristãs tão empenhadas alguma vez pensar em ter sucesso na sua missão de converter os pagãos, quando as suas práticas em casa estão tão em desacordo com as benditas verdades expostas no volume sagrado. Deixe o espírito cristão e o espírito de guerra se organizarem em oposição eterna, e não estará muito distante o dia em que o deserto florescerá como a rosa com flores, adequadas para a guarnição de paz e santidade. Os cristãos e aqueles que professam as doutrinas do Evangelho devem fazer tudo o que estiver ao seu alcance para banir a guerra. Então o seu “jugo seria suave e o seu fardo leve”, e o trabalho de conversão prosseguiria rapidamente. (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 25, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Não cabe aqui concordar ou discordar, cabe compreender o momento histórico em que essa narrativa foi elaborada, compreender a quem está sendo publicada essas memórias e com

<sup>9</sup> Trecho original: “Africa is rich in every respect (except in knowledge.) The knowledge of the white man is needed, but not his vices. The religion of the white man is needed, but more of it, more of the spirit of true religion, such as the Bible teaches, “love to God and love to man.” Who will go to Africa? Who will carry the Bible there? And who will teach the poor benighted African, the arts and sciences? Who will do all this? Let the reply be prompt, let it be full of life and energy!”

<sup>10</sup> Trecho original: “How strange that nations boasting of enlightenment and the power of the glorious Gospel of Christ to govern them, should so engage, “hand to hand and foot to foot” in such scenes of carnage and destruction. How can christian nations so engaged ever think to succeed in their mission of converting the heathen, when their practises at home are so much at variance with the blessed truths set forth in the sacred volume. Let the christian spirit and the spirit of war array themselves in everlasting opposition, and the day is not far distant when the wilderness shall blossom as the rose with flowers, fitted for the garniture of peace and holiness. Christians, and those professing the doctrines of the Gospel, should do all in their power to banish war. Then would their “yoke be easy and their burthen light,” and the work of conversion would go rapidly on.”

qual objetivo. Ao sintetizar os pontos destacados acima, é possível entender como a autobiografia pode ser pensada através de uma concepção sistêmica. Há uma rede de relações no relato de Baquaqua que se concentra não só no texto, mas também nos fenômenos associados a ele. Todo o contexto e o leitor a quem se dirige se relacionam de alguma maneira com a produção.

A concepção de África abordada por Baquaqua estruturou a sua narrativa para criar aberturas que pudessem exigir do leitor uma certa empatia, ou mesmo compaixão. Quando Baquaqua aborda a sua vivência na África e a sua fé cristã e discute temas como as nações africanas, pretende apresentar uma legitimidade do seu relato. Baquaqua, conforme mencionado anteriormente, reivindicava a sua própria humanidade. Não só a dele mas também de todos aqueles cativos e recém-libertos que buscavam o seu lugar social na sociedade que forçadamente os levou até ali (GOMES, 2004).

Significa abordar que, mais do que autobiografados com objetivos políticos imediatos para o desenvolvimento de uma sociedade antiescravista e abolicionista, as obras tiveram um papel de criação de personalidades em um espaço. Justamente por tornar possível historicizar os sujeitos e, ao mesmo tempo, garantir a existência em um mundo de contradições. Na autobiografia, a retórica em contar a cultura, ideologia, fé e psicologia se tornou também primordial para as estratégias de representação social do sujeito negro cativo ou recém-liberto (GOMES, 2004).

Baquaqua elabora as suas memórias na prerrogativa de uma mudança imediata, nesse sentido seu conteúdo usa elementos da linguagem para criar alegorias contrárias à sociedade escravista. O objetivo é impactar a estrutura do sistema por meio das características desmoralizantes, com isso a autobiografia não atacaria diretamente os seus leitores e eles poderiam aderir às narrativas.

Daí o fato de não interessar, no relato de Baquaqua, a discussão sobre a veracidade da fé ou da retórica teológica cristã, mas sim colocar a fé como parte da estratégia de aproximação, convencimento e empatia com o público leitor. A estratégia de utilizar a fé possibilitou, por exemplo, escancarar as condições indignas da escravidão e atacar a narrativa oficial de que os africanos não eram civilizados. Esses elementos acrescentaram novas maneiras de ler as autobiografias dos escravizados, flexibilizando o gênero de escrita. (DOMINGOS, 2016).

A tradução e reescritura da obra de Mahommah Gardo Baquaqua, como outras obras autobiográficas de escravizados dos séculos XVII e XIX, tem sido pauta no mundo contemporâneo. Ela pode ser compreendida como uma forma de interpretação entre línguas e

culturas, concentrando-se mediante as questões históricas e ideológicas. A sociedade atual se encontra em um momento de enfrentamento, sustentado por vozes negras, e que encontra resistência da própria sociedade a fim da manutenção de privilégios da branquitude. Isso impacta diretamente a forma com que é lido o outro nos relatos autobiográficos de escravizados.

## 2 LITERATURA E HISTORIOGRAFIA: A MÁSCARA VELADA DO RACISMO NOS RELATOS DE BAQUAQUA

Neste segundo capítulo, será analisada a máscara no desenvolvimento da narrativa de Baquaqua. Conforme apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, havia um projeto de não permitir que escravizados “tivessem voz”. Desse modo, os relatos autobiografados de Baquaqua contam a tentativa destes escravizados de serem escutados na sociedade da época. Historiador da diáspora africana, Stuart Hall (2003) afirma que a associação que acontece na atualidade entre o que é semelhante e o que é diferente coloca sempre à prova a cultura de pessoas negras. Mais precisamente, dissemina a negação dela, e isso acontece a partir da diáspora africana.

Tal fato resulta no sujeito fragmentado e forçadamente separado de suas culturas, origens e identidades, tópicos esses que perpassam por quem ele é, de onde ele vem e como - ou se - ele é escutado/visto. Dessa forma, a travessia é o momento de ruptura, e tem desdobramentos para com o sujeito negro, para com a sociedade e nos futuros desse espaços. Como se constroem e desconstroem os espaços e os discursos na literatura e na história da diáspora africana? Como se constroem sujeitos negros com direitos de definir suas próprias realidades, estabelecer as suas próprias identidades, de nomear a sua própria história (hooks, 2019), quando a sua origem se dá na ruptura do Atlântico?

Abordar Baquaqua e seu relato nos mostra que a máscara principal na atualidade é o racismo, e continua sendo o fato de que a branquitude ainda propaga que o subalterno não pode falar. Aqui vale destacar como o relato de Baquaqua, capítulo a capítulo, pode dar voz a uma história silenciada no Brasil.

Desta forma, o objetivo de repensar os escritos de escravizados seria uma maneira de abrir caminho para a construção individualizada de sua própria conduta e estabelecer discussões morais a respeito dos fatos que possam não estar despidos da estrutura colonial. O relato contado se apresentava como um estilo comum à época com um objetivo bastante claro: ser argumento na luta contra a escravidão dos negros. Desta forma, é possível observar como o testemunho será utilizado para contribuir com o movimento abolicionista da época, escancarando as atrocidades cometidas por aqueles que escravizavam as pessoas negras, sendo tal ato a contradição aos princípios do cristianismo, tão pregado por estes mesmos indivíduos.

Nos EUA, Inglaterra e Canadá existia um gênero literário chamado de *slave narratives*, que era um tipo de literatura que tinha uma função bem prática, que era a função abolicionista. Os abolicionistas patrocinavam esse tipo de escrita pra mostrar as mazelas da escravidão. Em 54, Baquaqua conheceu um cara chamado Samuel Moore, que era um editor abolicionista E ele ajudou Baquaqua a produzir essa autobiografia, pois era preciso encaixar aquele relato de vida dentro do modelo desse gênero literário. É, portanto, um relato que mistura partes do texto em primeira pessoa, parte na terceira pessoa, quando Samuel Moore assume a fala (VÉRAS, 2015).

Ao ler o relato autobiografado de Baquaqua, nota-se que o simbolismo da máscara, aquela que impede de falar e símbolo de opressão, se encontra na diferença: uma primeira parte escrita por Moore e uma segunda parte narrada, supostamente, por Baquaqua e redigida por Moore. A máscara é parte de uma narrativa pouco informada quando Samuel Moore escreve sobre a África, uma escrita carregada de pré-conceitos e generalizações sobre o continente. Mas também a máscara do racismo, nesta obra, se apresenta em parte por aquilo que os países causadores da escravidão poderiam aceitar escutar no seu lugar de privilégio. As *slave narratives* são uma verdade pouco falada e muito menos escutada pelos dominadores, é uma verdade constrangedora à branquitude, e o seu objetivo era, claramente, o fim da escravidão, mas também uma resguarda à branquitude, conforme vemos nas palavras de Moore.

A máscara se estabelece por meio dos valores hierarquizados e naturalizados nas sociedades abolicionistas da época e até os dias atuais, e se fortalece no processo de consolidação do poder político, histórico, social e econômico. Essa máscara, símbolo daquilo que é definido como racismo, é vista em Baquaqua. É no racismo que a negação é utilizada para legitimar estruturas violentas de exclusão social. Assim, o sujeito negro torna-se o diferente, passa a representar os valores com os quais o sujeito branco não que ser reconhecido e relacionado. É o sujeito negro que é acompanhado de estigmas de infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização. Esta máscara velada nos é apresentada nas páginas de Baquaqua e será minuciosamente abordada no segundo capítulo desta dissertação.

Segundo Grada Kilomba, a máscara representa mudez e tortura, ela é o instrumento de silenciamento

Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/dos “Outras/os”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2020, p. 33).

Então, para a análise aqui proposta, o que representam as políticas sádicas de conquista e dominação nos relatos de Baquaqua no momento pós-libertação? O não



ressarcimento, a não justiça e até mesmo o questionamento sobre a humanidade da população negra? Ou seja, ao depararmos com os relatos de Baquaqua, o que aconteceu quando um escravizado falou? E sobre o que ele teve a possibilidade de falar?

De certo modo, o livro se divide em duas partes bastante marcadas, uma primeira “sobre a África” narrada pelo abolicionista Samuel Moore, com algumas intervenções de Baquaqua, e uma segunda contada “praticamente” pelo próprio Baquaqua sobre a sua trajetória como escravizado em cativeiro no Brasil, sua fuga e experiência em liberdade no Haiti, Estados Unidos e Canadá. Nesta segunda parte, também é possível identificar algumas intervenções de Moore, uma vez que a narrativa ganha outro tom, muito similar ao apresentado na primeira parte do livro.

Lembrando que o contexto histórico em que esta obra é produzida é de um momento em que parte do mundo ocidental propagava que pessoas negras não eram humanas, a fim de justificar exploração, tortura e dominação. De tal modo, era preciso que os relatos chocassem a sociedade e escancarassem o horror que representava a escravidão, como se este fosse o único caminho possível de mostrar à sociedade o que se passava na casa grande e na senzala, como se ninguém realmente visse o que acontecia com as pessoas escravizadas na época.

## 2.1 A voz intervencionista de Samuel Moore

Para entender a importância de tais relatos, é importante adentrar em como a máscara representava o silenciamento em Baquaqua. Logo no início, o leitor se depara com o prefácio original e as notas do compilador, Moore, que afirma que ao redigir as páginas seguintes, ele precisou transcrever o relato de Baquaqua e tornar as cartas escritas em um trabalho legível e possível de ser lido por todos os tipos de leitores.

Moore afirma que a descrição do seu povo, costumes e modos deverá ser considerado como um material de instrução. O autor afirma que a obra é para todos

os amigos dos pobres africanos negros e da raça de cor em geral serão, grandemente, beneficiados pela leitura cuidadosa da obra do começo ao fim; eles verão ao longo de suas páginas os horríveis sofrimentos e torturas infligidos àquela porção das criaturas de Deus, simplesmente porque "sua pele é de um tom mais escuro", embora seus corações sejam tão suaves e flexíveis quanto o homem de tonalidade mais claro (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 5, tradução nossa)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Trecho original: “The friends of the poor African negro and the colored race generally, will be greatly benefitted by reading the work carefully from beginning to end; they will there see throughout its pages, the

Chama bastante atenção nesse primeiro parágrafo a não utilização das palavras “pessoa”, “sujeito” e “indivíduo”. Esta última só será utilizada no final do prefácio, quando Mahommah está junto do povo negro na África. A utilização do termo “criatura” pode trazer uma dualidade de entendimentos. Isto é, uma de suas definições é: pessoa ou coisa que resulta de um ato de criação. Fato que, há quem entenda que a pessoa negra é um indivíduo criado por Deus, criatura como oposição ao criador. Mas também deixa implícito que a criatura de Deus pode ser uma coisa, assim como estes sujeitos foram tratados nos 400 anos de escravidão, como simples mercadorias.

É possível identificar o leitor a ser alcançado: o homem branco. Convencê-lo que a escravidão era um horror, mas não a ponto de torná-lo igual ao negro. Este continuaria subalterno, continuaria com as máscaras do colonialismo e sob as políticas dominantes. O racismo velado de boas intenções poderia ser uma máscara em si. Poderia tapar a boca e impedir de ser dito o que poderia incomodar os brancos. De certo modo, Moore apresenta no prefácio que Baquaqua desejava voltar a sua terra natal “para instruir seu próprio povo nos caminhos do evangelho de Cristo e ser o meio da salvação dele” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 5, tradução nossa)<sup>12</sup>. Portanto, não cabe aqui afirmar o certo ou errado, mas destacar as formas que Baquaqua encontrou para se manter em liberdade e assegurar a sua sobrevivência.

Uma das principais questões do relato de Baquaqua é a sua conversão ao cristianismo, ocorrida no Haiti. Tal fato é o fio condutor de sua vida no pós-escravidão, e demonstrado ao leitor por meio de reflexões de caráter religioso e moral, por exemplo em “como pode alguém que se vangloriar da religião de Jesus Cristo e, por um momento, procurar defender a escravidão como ela é por um único dia?” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 6, tradução nossa)<sup>13</sup>. Atualmente, é possível afirmar, por meio da história, que a exploração das pessoas negras ocorreu para promover o acúmulo de riqueza com a anuência da religião, da ciência e da sociedade em geral.

Esperava-se, com a publicação, que o relato de Baquaqua pudesse alcançar os ouvidos dos “amigos da humanidade”, com o objetivo de agregar mais indivíduos na luta pelo fim da

---

horrible sufferings and tortures inflicted upon that portion of God's creatures, merely because "their skin is of a darker hue," notwithstanding their hearts are as soft and flexible as the man of paler cast.”

<sup>12</sup> Trecho original: “to instruct his own people in the ways of the gospel of Christ, and to be the means of their salvation”

<sup>13</sup> Trecho original: “how can any one boasting of the religion of Jesus Christ, for one moment seek to uphold slavery as it is for a single day?”

escravidão naqueles países e espaços que, todavia, continuavam a explorar e torturar negros. Isto é,

Deverá a província de Mahommah levá-lo para África como missionário, de acordo com o desejo do seu coração, é sua intenção, se lhe for permitido regressar a este país, publicar esta obra numa forma maior, com a adição de assuntos que foram totalmente deixados de lado ou restringidos por falta de espaço, juntamente com o seu sucesso entre a sua raça nativa, as pessoas que vivem no continente africano (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 8, tradução nossa)<sup>14</sup>.

É possível notar que Moore atribui a intenção ao Baquaqua, como se conhecesse plenamente a sua vontade e fosse o único orador capaz de transmiti-la. Como mencionado anteriormente, chama atenção para com quem o subalterno pode falar de igual para igual, de acordo com o prefácio de Mahommah. O primeiro capítulo leva o título de “Religião da terra de Mahommah” e é iniciado pelas palavras de Moore, que faz uma breve biografia do escravizado como descrito no capítulo um desta dissertação. Aqui, o compilador conta ao leitor que Baquaqua é oriundo de uma região na África situada ao norte da atual Benin e ao noroeste da Nigéria. A cidade era denominada Djougou ou, em português, Zugu.

Moore generaliza África como nação, ao afirmar que todos lá dividem o tempo e contam a idade de forma diferente se comparados aos países da Europa e dos Estados Unidos da América. O que será narrado no livro será escrito “com base nas suas memórias de certos acontecimentos que ocorreram e com base em conhecimentos que ele adquiriu ultimamente sobre números” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 9, tradução nossa)<sup>15</sup>.

O autor inicia contando que os pais de Baquaqua eram de regiões diferentes do continente africano. O pai tinha pele mais clara e era nativo de Bergu, com descendência árabe e religião islâmica, e a sua mãe era de Krishna, região ao norte da Nigéria, e tinha a pele bastante escura. A sua família era composta por seus pais, três irmãs e um irmão, além dos gêmeos que morreram na infância. Baquaqua nasceu depois da morte dos gêmeos e, por este fato, precisava fazer o ritual de levar alimentos até a estátua de madeira que representava a imagem dos irmãos falecidos.

Depois desta pequena linha do tempo, Moore passa a narrativa para Baquaqua, que inicia o seu relato apresentando a rotina religiosa de seu pai. Ele conta que o pai fazia as suas orações quatro vezes por dia, sendo descrito como um homem bastante rígido e fiel aos rituais diários da sua religião. Ele, inclusive, uma vez por ano, praticava o Ramadã, um “grande

---

<sup>14</sup> Trecho original: “If it should be the province of Mahommah to go out to Africa as a missionary, according to his heart's desire, it is his intention, if he is permitted to return to this country, to issue this work in a larger form, with the addition of matters that has either been entirely left out or curtailed for want of space, together with his success amongst his native race, the people of his own clime.”

<sup>15</sup> Trecho original: “from the remembrance of certain events which took place, and from the knowledge he has lately acquired in figures.”

jejum”. Baquaqua descreve como é feito o jejum durante esse mês do ano, como são realizadas as cerimônias diárias de adoração, o modo como fazem o masbahas (terço islâmico), como os sacerdotes realizam a adoração diária durante trinta dias e como o jejum anual se encerra em um imenso encontro.

Isto é, durante trinta dias, os seguidores do islã não comem nada entre o pôr e o nascer do sol, e se reúnem em uma cerimônia de adoração, encerrando o costume com a refeição em casa. Findado os trinta dias, acontece uma grande reunião entre os adeptos do islã em um lugar sagrado, Gui-ge-rah. Este santuário, para Baquaqua, é um dos lugares mais belos e imponentes por causa de suas grandes árvores e tapetes. Neste dia, como afirma em seu relato, o rei comparecia à adoração e comandava o ritual.

Vale destacar que, quando a fala de Baquaqua inicia, o texto é colocado em um outro tipo de linguagem, mais próximo ao informativo, diferente das linhas anteriores que apresentam uma narrativa com o objetivo de convencer quem lê e convencer que o relato que Baquaqua fará é verídico e, portanto, deve ser levado em consideração.

Os próximos capítulos apresentam uma narrativa bastante informativa. Moore inicia o segundo capítulo contando sobre o Governo e leis na África. Ao considerar a África como uma única nação, ele explica que ali não há leis escritas ou impressas. Neste caso, vale destacar que Moore escreve sobre a África como sendo uma unidade, uma nação, o que é um erro. Ele também apresenta esta primeira parte da narrativa como imparcial, uma narrativa de fatos, costumes, religião, economia, que nas palavras dele é isenta de pré-conceitos. Esse modelo narrativo é utilizado até os dias de hoje, porém é possível, atualmente, entender que não existe imparcialidade, e que esse tipo de narrativa carrega o racismo e é responsável por gerar preconceitos a respeito do continente africano.

Segundo Lovejoy (2002), Baquaqua provavelmente deve ter nascido no ano de 1824 e teria aproximadamente 30 anos quando publicou o livro. Ele era originário do reino de Zugu, submetido às leis de Bergu. Moore explica que o roubo é considerado crime muito grave, podendo o infrator ser punido com a retirada de algum membro ou até mesmo morto. O rei é responsável pelo julgamento daquele que cometeu o crime e, caso considerado culpado, o infrator pode ser vendido ou levado à morte.

A descrição de Moore a respeito da organização e leis que regem Bergu denotam um referencial único que caracterizaria todo o continente africano. Como mencionado anteriormente, Moore destaca as leis e governo na África como as de uma nação. Vale destacar aqui a potência de calar aquele que fala. O *self* é um outro fragmentado de sua origem e da sua forma de organização, costumes, culturas e família. A sutileza da máscara

está naquilo que não pode ser, o discurso abolicionista lidava com o limite de uma sociedade racista que, mesmo com a abolição, não olhava para os negros enquanto seres humanos de origens e costumes diferentes.

Seguindo a narrativa, o crime de adultério é punido gravemente e quem conta um caso deste é o próprio Mahommah, se recordando de um indivíduo que foi seriamente punido por tal crime. O irmão do rei tinha algumas esposas e suspeitaram que uma delas o tivesse traído. Ambos os que traíram o irmão do rei foram levados para diante deste

Eu estava com ele na época. O rei me ordenou que eu pegasse uma corda, que foi amarrada ao redor dos braços do homem, atrás de suas costas e, então um pau foi colocado na corda, que tinha sido molhada para que encolhesse e fosse torcida. A pobre criatura foi forçada a confessar a sua culpa, depois disso foi desamarrada e entregue como escravizada. A mulher não recebeu outra punição senão a de testemunhar a tortura infligida ao seu amante culpado (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 12, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Logo depois deste relato, Baquaqua e Moore introduzem um pouco mais sobre a forma de demarcar a propriedade no reino de Bergu. Como ele já havia passado por diversos países e governos, inicia com uma comparação: “como as fazendas não são cercadas..” para poder abordar a lei criada pelo rei que declara que todo cidadão que tiver um cavalo, burro ou outro animal precisa mantê-lo afastado das terras de seus vizinhos. Se qualquer animal causar algum dano material ao vizinho, no caso de invasão, o animal é capturado e amarrado e o proprietário é obrigado a pagar uma multa para recuperá-lo. E Baquaqua afirma “este é o estilo de aprisionamento na África.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 12, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Agora contando um pouco sobre a parte fiscal do seu lugar de origem, Baquaqua afirma que as dívidas são cobradas da seguinte forma: se há uma pessoa ou uma cidade que deve para outra pessoa ou cidade de um vilarejo distante, o credor tem o direito, caso a dívida seja negligenciada pelo devedor, de confiscar os bens dos seus vizinhos ou mesmo da cidade do devedor. Caso o vizinho não tenha nada, ele pode ser sequestrado e, se tiver, o devedor deve cumprir com o pagamento. Baquaqua explica que este tipo de lei

tem muito efeito para manter os cidadãos em suas casas nesta nação, já que o risco nas viagens se torna muito alto e a chance de voltar para uma esposa doente ou ansiosa é muito pequena em comparação ao que ocorre em nações mais civilizadas. Supondo que o viajante perca a sua propriedade e supondo que seja um homem com posses, não há dúvida de que as suas posses seriam reduzidas consideravelmente

---

<sup>16</sup> Trecho original: “I was with him at the time. The king ordered me to get a rope, which was fastened around the man's arms, behind his back and tied, then a stick was placed in the rope, which had been wetted so as to make it shrink, and then twisted around until the poor creature was forced into a confession of his guilt, when he was released and given away as a slave. The woman received no other punishment than that of witnessing the torture inflicted upon her guilty paramour.”

<sup>17</sup> Trecho original: “This is the style of impounding in Africa.”

antes de sua volta ao seu doce lar (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 12, tradução nossa)<sup>18</sup>.

Já o âmbito da segurança é constituído por soldados de classe privilegiada que possuem o direito de confiscar qualquer bem que precisem sem que ocorra reparação, não importando o absurdo que tenha acontecido. É importante mencionar que Baquaqua afirma que, caso um escravizado fique satisfeito, este também pode pedir ao rei para ser seu soldado, conquistando a sua liberdade. Ele afirma que “nenhuma ‘lei de escravizado fugitivo’ pode salvá-lo” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 13, tradução nossa)<sup>19</sup>, sendo essa uma das decisões que concernem ao rei em conformidade com as leis da nação.

Quando avançamos na leitura, percebemos que a subjetividade do texto está sempre permeada pelos relatos e os panos quentes sobre o que a sociedade racista seria “capaz” de aceitar para concordar com a abolição. Nota-se que a obra tinha o objetivo de lutar contra um cenário de exploração dos sujeito negros, a escravidão. Mas o percurso que ela faz não é o de colocar o continente africano e as diversas nações como igualmente civilizadas. Este aspecto se dá justamente pelo o que os dominantes estão dispostos a aceitar enquanto verdade. É possível notar que o que estamos construindo aqui não é um julgamento de Moore, mas sim o racismo de sociedades que quando aboliram a escravidão, não foram capazes de abrir mão dos seus privilégios e que, para isto, continuaram explorando pessoas negras não as aceitando como iguais.

No capítulo “Vida e geografia da terra de Mahommah”, é possível aproximar a vida do ex-escravizado ao local de origem, próximo ao meridiano de Greenwich, na região peninsular formada pela curva do rio Níger. Conforme afirma Moore,

Até o momento em que Mahommah foi “expulso de casa e de todos os seus prazeres”, o pé do homem branco não havia deixado sua primeira impressão no solo; portanto, os fatos, assuntos e coisas aqui relatados serão ainda mais interessantes para todos aqueles cujos corações e almas estão voltados para as necessidades e desgraças daquela parte do globo (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 13-14; grifo do autor, tradução nossa)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Trecho original: “Such a law in this country would have very great effect in keeping the citizens pretty much confined to their own homes, as the danger of traveling would be very great; the chances of return to an anxious and affectionate wife, would in most civilized countries be very small indeed. Supposing the rambler to be destitute of property, and supposing him to be a man of means, there is no doubt of his means being considerably reduced, ere his return to his happy home.”

<sup>19</sup> Trecho original: “No ‘fugitive slave law’ can touch him.”

<sup>20</sup> Trecho original: “Up to the time that Mahommah was “forced from home and all its pleasures,” the foot of the white man had not made its first impress upon the soil; therefore the facts, matters, and things hereby related, will be the more interesting to all those whose hearts and souls are turned toward the wants and woes of that portion of the globe.”

De certa forma, é possível notar que Moore fala para leitores adeptos ao movimento abolicionista e, em certa medida, tenta capturar novos soldados para esta luta também.

Seguindo a descrição da geografia da região de origem de Mahommah, trata-se de uma área bastante fértil com montanhas, planícies e áreas com vegetação abundante. Há uma fonte de água potável perto da região de Zugu, que é utilizada para abastecer os moradores. Depois de apresentar brevemente a flora da região, ele segue com a fauna, composta por elefantes, leões e outros animais selvagens. Pela quantidade de elefantes presentes, era possível encontrar muitos dentes espelhados pelas planícies da região, que eram utilizados como instrumentos musicais, mais conhecidos como kafa, em formato de uma corneta de marfim que chegava a medir 1.5 metros de comprimento.

O reino de Zugu era murado, composto de barro e outros materiais encontrados na natureza, e na parte interna havia uma vala que, nas épocas de chuva, ficava cheia. A proteção da cidade também é feita por uma planta que tem muitos espinhos. A moradia do rei era afastada do centro da cidade e ligada por uma estrada real. Atrás, havia uma mata densa para proteger o palácio.

Ao todo, a cidade tinha seis entradas que levavam os nomes dos respectivos guardiões de cada uma delas. Nesse sentido, Moore faz a seguinte comparação: “algo semelhante à cidade de Londres e à maioria das antigas cidades fortificadas da Inglaterra, ou melhor dizendo cidades medievais” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 15, tradução nossa)<sup>21</sup>. Os guardiões são pessoas de coragem e de extrema confiança do rei, como nas cidades medievais do continente europeu. As casas dos moradores são simples, feitas de barros com apenas uma porta. Há sempre vigilantes enviados pelos rei, que rondam a cidade toda, já que ela ocupa um imenso território.

Necessário observar que apresentar detalhes da civilização de Zugu era uma determinante para mostrar como as cidades eram organizadas em uma estrutura muito parecida com as dos países centrais, aqueles que afirmavam que a África era selvagem e a representavam como uma única nação.

Depois da organização da cidade de Zogu, são abordados os temas relacionados à agricultura e arte na África. A agricultura, como descrita, é bastante rudimentar, sem muitos equipamentos e a preparação do solo é bastante trabalhosa. Porém, conforme afirma o texto, o solo é fértil, facilitando o plantio e colheita de diversos grãos, como milho, feijão, arroz;

---

<sup>21</sup> Trecho original: “something similar to the city of London and most of the old fortified towns in England, and indeed of most parts of the old country.”

leguminosas, como inhame, batata-doce, entre outras, e frutas, como abacaxis, que não era utilizado como alimento pois os antepassados acreditavam que era venenoso.

Em um dado momento do relato, Moore afirma que “supondo que tivéssemos os meios de cultivos, os mesmos que existem nos países mais civilizados, a África seria capaz de alimentar uma, por ela mesma, uma imensa população” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 16, tradução nossa)<sup>22</sup>. Significa que toda produção agrícola era bastante rudimentar.

Já as manufaturas eram compostas por utensílios de cozinha e agricultura, panos de algodão e seda. Para a fabricação dos tecidos, há uma divisão de trabalho realizada entre mulheres que torcem os fios com os dedos e homens que realizam a trama, entrelaçando os fios torcidos, cosendo e unindo-os.

As mulheres também são responsáveis por moer o milho através de uma pedra grande que fica embaixo e uma pedra menor para friccionar os grãos até que fiquem finos. Elas moem inhames também através de um pilão para fazer uma massa e comer com caldo de carne e outras variedades de verduras e vegetais. Todo alimento é temperado com pimentas e cebolas.

Pastores e vaqueiros são uma classe subordinada às leis do governo. Eles possuem a pele mais clara e, normalmente, cabelos longos e lisos “como os habitantes do sul da Europa”. São responsáveis pelos rebanhos e por fornecer queijo, leite e manteiga para toda a cidade. Em sua maioria, são muçulmanos que falam árabe e/ou fulani com origens fulânis, tuaregues, entre outros no norte do continente africano.

Ocorre na narrativa uma tentativa de criar no imaginário europeu uma África civilizada, conforme padrões e hábitos europeus. O objetivo é aproximá-los da sociedade europeia para afirmar que eles seriam tão humanos quanto qualquer outro branco dos países centrais. Importante destacar que há uma dificuldade imensa de se falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo. Isto é, as características apresentadas estão, a todo momento, sendo comparadas com as das sociedades centrais, brancas e consideradas corretas.

Isso confirma o que foi apresentado anteriormente: os negros, naquele momento, estavam ainda ausentes como indivíduos, e esta ausência simbolizava a posição subalterna como sujeitos oprimidos que não podem falar, justamente porque as estruturas de opressão não permitem que essas vozes ecoem e sejam escutadas. E menos ainda é proporcionado um espaço para articulação dessas mesmas vozes (KILOMBA, 2020).

---

<sup>22</sup> Trecho original: “supposing they had the means of cultivation, the same as they have in more civilized countries, Africa would be capable of supporting within herself an immense population.”



Desta forma, a narrativa procura contar todos os aspectos (no limite da possibilidade das vozes) da vida para Mahommah. Modos e costumes são as próximas características apresentadas por ele. Primeiro, é apresentado a relevância dos idosos para aquela sociedade, eles são comumente referenciados como algo grandioso. As crianças são educadas para obedecê-los e fazer reverência caso estejam passando por um idoso e, se por acaso as meninas estiverem cobertas por hijab, é preciso tirá-lo, o mesmo funciona para se tiverem calçando sapatos. Para eles, é sempre reservado os melhores assentos nas adorações e sempre se posicionam mais próximos dos sacerdotes.

Neste momento há um intervenção de cunho moralista e colonizadora realizada por Moore:

Não deveriam estes fatos envergonhar os modos das crianças deste país para com os idosos? Quão doloroso é testemunhar o desrespeito cometido com os adultos pela geração nova deste país e, em muitos casos, o comportamento vergonhoso das crianças até mesmo para com os seus próprios pais, e isto sem uma única censura ou repreensão!

É aqui que a grande regeneração moral da nossa terra deve começar. As crianças devem ser ensinadas desde cedo a prestar obediência e respeito aos mais velhos e então elas estarão preparadas para conceder direitos iguais a todos, quando se tornarem homens e mulheres e, por sua vez, estarão preparadas para governar bem as suas próprias famílias. Leitor, por favor, perdoe esta digressão; ela foi feita com o objetivo de chamar mais fortemente a atenção para o assunto, pois é de vital importância para o bem-estar de qualquer comunidade, que os jovens sejam educados "no caminho certo", para que "não se desvie" quando crescerem (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 18-19, tradução nossa)<sup>23</sup>.

Considerando o que diz acima sobre a comparação entre as crianças de cada região, Moore materializa o aspecto colonizatório do seu discurso e conversa diretamente com o leitor colonizador. Ele continua a comparação entre as “pobres crianças africanas” e as “crianças da nossa própria nação esclarecida”, nesse mesmo caminho ele sugere que essa pode ser uma forma de melhorar esta questão no seu país. Ademais, afirma que o “compilador destas páginas se sentirá amplamente recompensado pelo pouco esforço dispensado a essas poucas linhas extras” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 19, tradução nossa)<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Trecho original: “Should not these facts put to shame the manners of the children in this country towards the aged? How painful it is to witness the disrespect shown to grown up people by the rising generation of this country, and in many cases the shameful behavior of children towards even their own parents, and that without a single check of censure or rebuke! It is here that the great moral regeneration of our land must commence. Children should be early taught to render obedience and respect to their superiors, and they will then be prepared to render to all, equal rights, when they become men and women, and will in turn be prepared to govern well their own households. The reader will please pardon this digression; it has been made with a view to draw attention more powerfully to the subject, as it is of vital importance to the well-being of any community, that the young should be properly trained "in the way they should go," so that when they grow up they should "not depart from it.”

<sup>24</sup> Trecho original: “the compiler of these pages will feel amply repaid for the little exertion bestowed upon these few extra lines.”

Outro tema abordado por ele logo em sequência é o que ele chama de “lei da gentileza” entre pessoas das mesmas classes: “não importa o que a pessoa tenha, ela divide igualmente com o seu vizinho e ninguém entra em uma casa sem ser convidado para comer” (1854, p. 19, tradução nossa)<sup>25</sup>. Moore continua a comparação, mas agora direcionando a sua análise para a ascensão social, afirmando que, mesmo nos países civilizados, a pessoa que se eleva à riqueza ou à honra, passa a ser invejada ou odiada. Isto é, para ele as pessoas não gostam de ver uma delas se elevar acima delas próprias. Uma pessoa que sempre foi rica é mais estimada, e isso parece acontecer em todo o mundo em casos desse tipo.

Vemos a mesma coisa ocorrer entre nós todos os dias de nossas vidas, de forma que não parece que estamos muito longe do africano escuro, com todas as nossas intuições que se vangloriam. Na verdade, o mundo inteiro é “um estranho composto de ‘preto, branco e cinza, e os caminhos de toda a humanidade são tortuosos.’” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 19; grifo do autor, tradução nossa)<sup>26</sup>.

O parágrafo final deste capítulo é seguido da citação acima e ocupa quase que um lugar de retomada do que se propõe a obra: relatar a trajetória de Baquaqua. Após essa “digressão do compilador”, ele retoma o assunto da cidade e conta que há nela um espaço onde as pessoas se reúnem para lutar. Neste lugar, há sempre dois grupos de pessoas de diferentes locais da cidade que nunca estão de acordo, e que se reúnem para um combate pessoal que termina em uma luta generalizada, mas não se matam.

A interferência do redator se dá muito diretamente neste capítulo do livro, quando a obra passa a ser sobre o homem branco e a sua redenção divina, sua moral cristã, sem questionar seus privilégios. A retomada do relato, depois de uma longa lição de moral, se dará no último parágrafo. De certo modo, parece que estamos numa narrativa sobre a redenção do homem branco, de como ele pode se salvar perante a Deus ao contribuir com o fim da escravidão.

Em seguida, o leitor adentra ao casamento, boas maneiras, costumes, comércio e escravidão na África. Há uma tradição de que, quando um sujeito quer se casar, envia um fruto africano para a sua pretendente através da irmã ou de uma amiga mulher. O aceite ao fruto significa que o jovem pode ir visitá-la em uma semana. O pai da noiva apenas aceita o casório caso receba presentes enviados pela família do noivo. Após diversos encontros e visitas, é preparada a cerimônia de casamento.

---

<sup>25</sup> Trecho original: “whatever a person has, he freely divides with his neighbor, and no one even enters a house without being invited to eat.”

<sup>26</sup> Trecho original: “a strange compound of “black, white and gray, and the ways of all mankind are turned every way.”

As preparações são realizadas pelo noivo e pais da noiva que não comunicam o horário do casório. No dia marcado, o noivo manda uma criança até a porta da noiva para avisar que há uma pessoa à espera dela. Os amigos do noivo também vão à casa do pai dela e permanecem do lado de fora em silêncio. Ela atende a porta e é carregada pelos jovens até o local onde irá ocorrer a cerimônia, e lá é mantida por seis dias. Neste tempo, permanece apenas com algumas amigas que se divertem e brincam, enquanto isso o noivo fica confinado em casa com os amigos que também festejam até o sétimo dia.

Enquanto estão confinados, um convite é enviado para os familiares e os amigos com o dia e o horário. Todos se reúnem no sétimo dia para acompanhar os noivos, os amigos levam ambos para a cerimônia com as cabeças cobertas com tecidos brancos. Os dois se sentam em um tecido e os convidados se aproximam dando algum dinheiro ao casal e aos chefes dos atabaques, é nesse momento que eles são considerados casados. Com o fim da cerimônia, o casal é levado para a casa do noivo e o casamento é consumado.

No reino de Zugu, a poligamia é praticada e autorizada por lei, significa que os homens são avaliados pela quantidades de mulheres que têm em sua casa. Se o homem for pobre e tiver algumas mulheres, elas precisam sustentá-lo, neste caso, se a mulher for de família rica, e o homem de família pobre, ele não pode ter mais que uma esposa. A mãe de Mahommah era uma mulher rica e o pai tinha sido um homem rico, porém, por alguma razão, perdeu tudo e no dia do casamento estava pobre. O pai era um mercador que transportava outros mercadores e tinha uma quantidade significativa de escravizados. Pelas leis, o pai só poderia ter então uma única esposa.

Outro aspecto da cultura de Mahommah é o sepultamento, quando alguém morre o corpo é envolvido em um lenço branco e se cumpre a cerimônia religiosa em nome de Ala. A maneira como o corpo é enterrado é muito parecida com o cristianismo: cava-se um burado e o sepulta na horizontal. Todas as noites, durante seis dias, são realizados encontros para oração entre os amigos, e no sétimo dia, quando a família reaparece, há uma grande festa para marcar o fim do lamento.

De acordo com o relato, novamente aqui é considerado o continente africano como uma nação, “Os africanos são uma raça supersticiosa e acreditam em bruxaria e outras coisas sobrenaturais.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 22, tradução nossa)<sup>27</sup>. Quando há uma pessoa que esteja sob os efeitos de feitiçaria, é realizado um tipo de consulta que indica uma

---

<sup>27</sup> Trecho original: “The Africans are a superstitious race of people, and believe in witchcraft and other supernatural agencies. “

mulher pobre e velha, denominada “bruxa”, como a pessoa que lançou a feitiçaria e esta é condenada à morte.

A tentativa de aproximar o relato às experiências europeias é frequente e, quanto a este tema, Moore afirma

Esta prática parece ser muito semelhante à que era anteriormente praticada nos estados do leste, em grande parte da velha Inglaterra e ao longo de toda a Europa "em tempos passados". De fato, em muitas partes da velha Inglaterra, em pequenas cidades e aldeias isoladas, a mesma prática é realizada até os dias de hoje. Claramente, que todas essas noções têm a sua origem na ignorância, conseqüentemente, há a necessidade de educar as massas populares em todas as partes do mundo (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 22, tradução nossa)<sup>28</sup>.

Analisar os relatos autobiografados de Baquaqua diz menos de como Moore pensa a respeito dos povos negros e mais sobre o que a sociedade estava apta a escutar dos negros. Mais uma vez, é necessário reforçar que o interesse desta análise está em identificar as falas de Baquaqua e o que a sociedade faz com elas, ou seja, o que os brancos estão escutando. Não é pretendido analisar as máscaras do relator que transcreve, mas sim como as palavras de Moore refletem o pensamento dos homens e o seu racismo.

As relações comerciais entre Zugu e outras regiões do continente são realizadas por meio de animais como cavalos e burros, normalmente as maiores trocas de mercadorias são por sal, proveniente da região de Gana. Esse transporte pode levar até dois meses. A maioria dos utensílios é confeccionada de forma artesanal, isto é, “utensílios de barro são utilizados, eles têm um barro bom vermelho e branco, mas os artigos feitos são muito rudimentares, já que conhecem pouco desse tipo de fabricação, assim como de qualquer outro” (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854] p. 35).

Em seguida, Moore afirma que a noção que as pessoas do continente africano têm sobre os homens brancos são “estranhas”, nas palavras dele

Eles têm noções estranhas a respeito do homem branco. Suas noções são muito vagas e sonhadoras a respeito deles. Eles supõem que vivem no oceano e que, quando o sol se põe, ele aquece a água, de modo que os brancos cozinham nela a comida. Consideram os brancos superiores a eles em todos os aspectos e temem fazer agulhas, já que acreditam que os homens brancos podem olhar através de um instrumento e ver tudo o que está acontecendo; e eles acreditam que o homem branco está muito zangado com eles por fazerem agulhas (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 23, tradução nossa)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Trecho original: “This practise seems to be very similar to what was formerly practised in the eastern states, in most parts of old England, and indeed generally throughout Europe "in days gone by." Indeed in many parts of old England, in small isolated towns and villages, the same thing is done at the present day. Of course all such notions have their origin in the grossest ignorance, hence the necessity of educating the masses of the people in every part of the world.”

<sup>29</sup> Trecho original: “They have strange notions concerning the white man. Their notions are very vague and dreamy concerning them. They suppose they live in the ocean, and that when the sun goes down, it warms the water, so that the white people cook their food by it. They consider the white people superior to themselves in

A confecção de agulhas, segundo o livro, é vista como algo incorreto e os fabricantes acreditam que estão sendo sempre observados.

Devido à prevalência de tais noções, é claro que as agulhas não são feitas em grande escala, não obstante algumas pessoas são consideradas resistentes e ousadas o suficiente para fazê-las. Não podemos explicar bem de onde vieram essas crenças, mas o instrumento que tudo vê é, sem dúvida, o nosso telescópio, que em algum momento ou outro foi exibido provavelmente por marinheiros, que viajavam para algumas partes da África e, desta forma, a história circulou pelos traficantes para as tribos africanas (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 24, tradução nossa)<sup>30</sup>.

Depois desta afirmação, Moore conta sobre guerras frequentes e a escravidão, com este último sendo uma das causas da primeira. Os africanos utilizam diversos tipos de armamentos, como flechas, arcos, espingardas, facas, espadas, normalmente fabricado por eles mesmos. Isto é, os povos africanos nunca estão sem algum armamento e as guerras matam muita gente “mas nunca como nos países europeus e em outros” (1854, p. 24, tradução nossa)<sup>31</sup>. As consequências das guerras são os prisioneiros que se tornam escravizados e os lugares completamente devastados.

Logo após contar sobre as guerras, há o início de uma pregação

Quão estranho é que nações que se vangloriam da iluminação e do poder do glorioso Evangelho de Cristo para governá-las, se envolvam assim, “mão a mão e pé a pé” em tais cenas de carnificina e destruição. Como podem as nações cristãs tão empenhadas alguma vez pensar em ter sucesso na sua missão de converter os pagãos, quando as suas práticas em casa estão tão em desacordo com as benditas verdades expostas no volume sagrado. Deixe o espírito cristão e o espírito de guerra se organizarem em oposição eterna, e não estará muito distante o dia em que o deserto florescerá como a rosa com flores, adequadas para a guarnição de paz e santidade (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 25, tradução nossa)<sup>32</sup>.

De acordo com este trecho, o Evangelho é o único capaz de trazer “paz” com “suas belas verdades”, então “guerras e rumores de guerras” não existirão. Mais para frente, será apresentado o que o Evangelho representa no relato de Baquaqua, tanto por suas falas como cartas trocadas com amigos ao longo da vida.

every respect, and fear to make needles, as they imagine that the white men can look through an instrument and see all that's going on; and they believe the white man is very angry with them for making needles.”

<sup>30</sup> Trecho original: “On account of such notions prevailing, of course needles are not made to any great extent, but still some are found hardy and daring enough to make them notwithstanding. From whence such nations sprang, we cannot very well explain, but the all-seeing instrument, is no doubt our telescope, which at some time or other has been exhibited likely by seamen, who have traveled in some parts of Africa, and the story circulated by the wonder-mongers of the sable tribe.”

<sup>31</sup> Trecho original: “but never so many as in European and other countries”

<sup>32</sup> Trecho original: “How strange that nations boasting of enlightenment and the power of the glorious Gospel of Christ to govern them, should so engage, "hand to hand and foot to foot" in such scenes of carnage and destruction. How can christian nations so engaged ever think to succeed in their mission of converting the heathen, when their practises at home are so much at variance with the blessed truths set forth in the sacred volume. Let the christian spirit and the spirit of war array themselves in everlasting opposition, and the day is not far distant when the wilderness shall blossom as the rose with flowers, fitted for the garniture of peace and holiness.”

A partir de agora, será possível notar que o relato ganha um outro tom e inicia o testemunho da vida de Mahommah na África. Antes disso, Moore finaliza afirmando que a escravidão é a maior fonte de miséria na África, mas que, mesmo assim, não é comparada a “esta” América e Europa. Resumidamente, ele introduz o tema dizendo que os escravizados são tirados de sua terra e levados para o litoral para serem trocados por rum e tabaco.

Isto é, nas palavras de Moore, é neste momento que “iremos para a parte mais importante do trabalho, descrevendo o início da história, vida, provocações, sofrimentos e conversão de Mahommah ao Cristianismo” (1854, p. 25, tradução nossa)<sup>33</sup>. Toda a vida e trajetória de Mahommah será contada agora, desde a sua saída do interior do continente, sua chegada na América e tempos depois no Haiti e nos Estado Unidos da América.

Conforme afirmado anteriormente, seu pai era maometano, aquele que segue o islã, religião fundada por Maomé, e sua mãe não tinha uma religião específica, mas como afirma Baquaqua: “era como muitos cristãos aqui, que gostam de ser cristãos de nome, mas não gostam muito de adorar a Deus. Ela gostava muito do maometismo, mas não se importava com a parte do culto” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 26, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Também já mencionado que Baquaqua nasceu depois que vieram os gêmeos e que, após a morte deles, precisou alimentar as suas imagens por tempos, o que fez com primazia. Ele sempre foi um menino que teve os seus pedidos atendidos, pois sua mãe o estimava muito por tudo o que ele fez pelos gêmeos. Seu pai queria que ele seguisse o profeta e o enviou para o internato nas mesquitas, de lá Baquaqua fugiu duas vezes. Na primeira fuga, foi ao encontro do tio que era ferreiro e com ele aprendeu as técnicas de manuseio do ferro.

As escolas da região de Baquaqua eram bastante diferentes das que o Ocidente conheceu. Na época, não havia livros, todas as lições eram passadas no quadro e de lá era preciso que o aluno aprendesse a escrever. Mahommah não se adaptou a escola/espço religioso para o ensino da escrita com leituras e textos do corão. Quando o seu tio faleceu, na região de Gana, ele deixou a empresa de fabricação de ferros e metais para a mãe de Mahommah, o que fez com que Baquaqua trabalhasse lá por um tempo, fabricando ferramentas e peças para agricultura e utilidades em geral. Moore nos conta que as peças fabricadas tinham os tornozelos e os braços como ornamentos e depois introduz uma lição ao leitor

---

<sup>33</sup> Trecho original: “We shall now proceed at once to the more important portion of the work, describing the early history, life, trials, sufferings and conversion of Mahommah to christianity.”

<sup>34</sup> Trecho original: “my mother was like a good many christians here, who like to be christians in name, but do not like to worship God much. She liked Mahommedanism very well, but did not care much about the worshipping part of the matter.”

Há centenas e milhares de homens no mundo que se alegram em fazer o bem e que buscam empregar o seu tempo e os seus talentos em coisas boas. Para aqueles que folheiam as páginas desta obra, a dica aqui lançada não pode ser perdida. Um vasto campo de utilidade se apresenta nessa parte tão negligenciada no mundo, onde há homens que precisam apenas do ensino para se tornarem bons cidadãos, bons mecânicos, bons agricultores, bons homens e bons cristãos. Para aqueles que direcionaram seus esforços em favor de tal nação, não resta dúvida de que Deus abençoaria seus feitos, suas ações os louvariam e milhões, mesmo ainda por nascer, os chamariam de abençoados. Então, vocês, filantropos, homens e mulheres cristãos, vão até estas pessoas ignorantes, ofereçam-lhes a mão de assistência e os elevem ao padrão de seus semelhantes. Coloquem todos os seus esforços para a utilidade e a bondade, nunca se importem com as zombarias e a cara feia de um mundo frio e insensível. Deixem que suas obras sejam de tamanha natureza que todos os homens bons falem bem de vocês e suas próprias consciências assentem com aprovação (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 28, tradução nossa)<sup>35</sup>.

Após tal declaração, é possível compreender que o trabalho de Moore com as sociedades hegemônicas, tidas como civilizadas, é para e pela branquitude. Não há uma voz negra que fale, há apenas espaço de ecos de um sofrimento de toda a população negra. Essa fala de Moore reflete muito bem aquilo que sociedade da época pensava: aceitam a humanidade do negro através da voz de um branco, que implora a sua filantropia para que os brancos encontrem a salvação de Deus.

Saindo um pouco do âmbito religioso, que se confunde muitas vezes com o moral, é importante destacar as mudanças econômicas do período. De fato, uma parcela da branquitude que detém o poder e o dinheiro buscava abolir a escravidão, justamente porque via o horror deste sistema, mas a mesma também era responsável pelo processo de industrialização na forma de produção das sociedades europeias e norte americanas do período.

Produzir numa escala industrial requer que boa parcela da população possua meios para se “comprar/adquirir” o produto fabricado. Os donos do capital buscavam contratar, miseravelmente, uma mão de obra abandonada, seu exército de reserva, em grande maioria a população negra, para ser o seu mesmo mercado consumidor, nem que seja via crédito. O trabalho escravizado e o monopólio dos meios de produção do sistema de colônias já não satisfaziam o novo sistema econômico capitalista.

---

<sup>35</sup> Trecho original: “There are hundreds and thousands of men in the world who rejoice to do good, and who are seeking means to employ their time and their talents. To such as these who peruse the pages of this work, the hint here thrown out may not be lost. A wide field of usefulness presents itself in that much neglected part of the world, where men are to be found, who only need the teaching to make good citizens, good mechanics, good farmers, good men and good christians. To those who would direct their efforts in the behalf of such a nation, no doubt remains but that God would bless their works; their deeds would praise them, and millions yet unborn would called them blessed. Go then, ye philanthropists, and christian men and women, to these benighted people, offer them the hand of assistance and raise them to the standard of their fellow-men, and give all the countenance you can to their endeavors to usefulness and goodness, never caring for the scoffs and frowns of a cold and callous world; let your works be of such a nature as all good men will speak well of you, and your own consciences approvingly assent.”

Os mesmos produtos produzidos por empregados precarizados precisavam ser comprados por eles com o dinheiro ganho na sua produção. Isto é sempre insuficiente. Isto é, os africanos eram precarizados, produtores de matérias primas baratas e potenciais mercados consumidores. Vale destacar que esse é um processo lento, não é interessante economicamente que todos deixem de ser escravizados de uma hora para outra. É preciso acumular para se industrializar, é preciso ter uma mão de obra precarizada, e mais do que isso, é preciso manter um exército de reserva à disposição para que o capital se multiplique e permaneça nas mãos de poucos. Não obstante, até o final do século XX ainda haviam colônias na África.

Voltando ao texto, é possível notar que o trabalho da biografia apresenta os passos de salvação da branquitude. As suas palavras referem-se a um processo bastante consolidado de que só os povos cristãos e civilizados eram possíveis de salvar todo o continente africano. E refletem o que anteriormente foi abordado de que o conhecimento branco é o único verdadeiro e universal. Desta forma, isso se confirma abaixo

A África é rica em tudo (menos em conhecimento). Falta a sabedoria do homem branco, mas não seus vícios. Falta a religião do homem branco, porém muito mais o espírito da verdadeira religião, como a Bíblia ensina, “amor a Deus e amor ao próximo”. Quem irá à África? Quem levará a Bíblia para lá? E quem ensinará ao pobre africano as artes e as ciências? Quem fará tudo isso? Que seja pronta a resposta, que esteja cheia de vida e energia! Que a ordem do Salvador seja obedecida. "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho." Salvem todos que estão perecendo por falta de conhecimento, conhecimento que você tem o poder de transmitir. Não hesite mais, pois agora é a hora, o tempo é agora: “a noite chega quando ninguém pode trabalhar”, e o dia (nosso dia) está acabando rapidamente. Oh, amigos cristãos, levantem-se e hajam (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 28, grifo do autor, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Os relatos de escravizados, como mencionado, reivindicavam humanidade e liberdade, não uma salvação e nem este tipo de salvação explicitada acima. Esta é a Máscara que Grada Kilomba tanto apresenta em *Memórias da Plantação episódios de racismo cotidiano*, é o racismo velado de boas ações para manter o privilégio da branquitude e garantir a sua salvação divina, o seu poder sobre os negros e o seu acúmulo de capital.

Moore costuma fazer tais intervenções ao texto, uma espécie de lição de moral e aquilo que, de fato, o leitor branco precisa ler. Logo após, ele retoma o relato da vida de

<sup>36</sup> Trecho original: “Africa is rich in every respect (except in knowledge.) The knowledge of the white man is needed, but not his vices. The religion of the white man is needed, but more of it, more of the spirit of true religion, such as the Bible teaches, "love to God and love to man." Who will go to Africa? Who will carry the Bible there? And who will teach the poor benighted African, the arts and sciences? Who will do all this? Let the reply be prompt, let it be full of life and energy! Let the Savior's command be obeyed. "Go ye out into all the world and preach the gospel." Save all those who are perishing for lack of knowledge, for the lack of that knowledge, you have the power to impart. Hesitate no longer, for now is the time, the accepted time, "the night cometh when no man can work," and the day (our day) is fast waning. Oh, christian friends, up and be doing.”



Baquaqua. O irmão dele era uma espécie de vidente que o rei consultava quando estava prestes a tomar alguma decisão como, por exemplo, ir para uma guerra e saber se sairia vitorioso ou não. Tudo o que ele previa era recebido pelo rei como profecia e como um futuro certo de acontecer. E, de certa forma, o vidente poderia fazer com o que o Rei fosse ou não para a guerra. Lógico que havia também limites econômicos e é difícil saber até que ponto a religião interfere em tais decisões.

O irmão acompanhava o rei nas incursões de guerra, sendo, certa vez, capturado e resgatado pela mão que pagou a liberdade do prisioneiro. O irmão se juntava ao rei com frequência, ou sempre, não é possível ter certeza ao ler o livro mas, em uma dessas vezes, Baquaqua foi levar grão para a região que estava em guerra, pois a comida estava escassa. Foram dezessete dias de caminhada com sacos de grãos e, aqui, Moore afirma “um modo bastante tedioso e desagradável de viajar e transportar mercadorias, considerando as facilidades existentes para tais fins nos Estados Unidos da América e na Europa” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 30, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Quando chegou, soube que haveria combate no dia seguinte. Aconselhado pelos seus próximos, o rei deveria ter realizado a batalha dentro da floresta, mas não o fez. O erro de estratégia fez com que ficassem cercados e precisassem fugir. Mahommah conta:

Meus companheiros e eu corremos para o rio, mas não conseguimos atravessá-lo; então nos escondemos no mato alto, mas o inimigo veio, nos encontrou e nos fez todos prisioneiros. Eu estava amarrado com muita força; colocaram uma corda em volta do meu pescoço e me levaram com eles. Viajamos por uma floresta e chegamos a um lugar que jamais esquecerei, cheio de mosquitos! Mas eles eram de fato mosquitos, nenhuma daquelas pequenas moscas, mosquitinhos e insetos pequenos, que as pessoas chamam de mosquitos na América do Norte, mas grandes insetos famintos, com ferroadas e picadas suficientes para drenar cada gota de sangue fora do corpo de um homem de uma vez. Eles vieram com capricho sobre nossos ouvidos, e eles morderam, cheios de vingança furiosa. Nunca mais desejo estar naquele lugar novamente, nem em qualquer outro assim, foi realmente horrível (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 30, tradução nossa)<sup>38</sup>.

Essa foi a primeira captura descrita por Baquaqua em meio a uma guerra em que foi levar grãos. A linguagem utilizada por ele é bastante próxima da oralidade e há na memória um aspecto sensorial de barulhos de mosquitos e de dores de picadas, que ele apresenta ao

<sup>37</sup> Trecho original: “a rather tedious and unpleasant mode of traveling and transporting merchandize, considering the facilities for such purposes, afforded in America and Europe.”

<sup>38</sup> Trecho original: “My companions (says Mahommah) and myself ran to the river but could not cross it; we hid ourselves in the tall grass, but the enemy came and found us, and made us all prisoners. I was tied up very tightly; they placed a rope around my neck and took me off with them. We traveled through a wood and came to a place I shall never forget, full of mosquitoes! But they were indeed mosquitoes, none of your small flies, gnats and such like, that people in North America call mosquitoes, but real big hungry fellows, with stings and suckers enough to drain every drop of blood out of a man's body at one draw. They came whim! whim! about our ears, and bite they did, full of wrathful vengeance. I never wish to be in that place again, or any other like it; it was truly horrible.”

leitor talvez como forma de apresentar um mundo que este leitor, provavelmente, nunca terá acesso. Mahommah continua:

Enquanto viajávamos pela floresta, encontramos meu irmão, mas não falamos um com o outro e fingimos que não nos conhecíamos. Ele foi para outro lado sem levantar quaisquer suspeitas; e depois fomos a um lugar procurar uma pessoa para me comprar. Se eles soubessem quem eu era, teriam pedido um valor alto pelo meu resgate, mas foi necessária uma pequena quantia em troca da minha libertação. Eu devo mencionar que a cidade foi destruída, as mulheres e as crianças foram mandadas embora. Quando as guerras surgem subitamente, as mulheres e crianças não têm meios para escapar, sendo assim, são capturadas e feitas de prisioneiras para serem vendidas como escravizadas (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 30-31, tradução nossa)<sup>39</sup>.

Quando há tempo hábil, as mulheres e crianças são enviadas para longe dos locais de guerra para que não sejam escravizadas, pois era comum o lado vencedor capturar e escravizar as pessoas do lado derrotado. Os homens que lutavam poderiam ser decapitados ou mesmo escravizados para serem trocados por mercadorias em outros lugares. Há uma narrativa que se constrói e é iniciada por Moore de que as pessoas do continente africanos são bárbaras e que de, alguma forma, é preciso que a fala de Mahommah confirme o estereótipo já mencionado anteriormente, de que os brancos podem salvar o continente. O relato de Mahommah prossegue:

Após minha compra e libertação, meu irmão me mandou de volta para casa com alguns amigos e, ao chegar, fiz uma visita ao nosso rei. Ele era parente da minha mãe. Poucos dias depois, enquanto estava em casa, o rei mandou me chamar e disse que desejava que eu morasse permanentemente com ele. Então, conseqüentemente, permaneci em sua casa, e ele me nomeou um Che-re-coo, que é uma espécie de braço-direito do rei. Entre os guarda-costas, eu estava em terceiro lugar atrás do rei, Ma-ga-zee e Wa-roo, sendo os dois apenas acima de mim, ao lado do próprio rei. Ma-ga-zee era um homem velho e Wa-roo, um jovem. Fiquei com o rei dia e noite, comi e bebi com ele e fui mensageiro dele dentro e fora da cidade (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 31, tradução nossa)<sup>40</sup>.

No meio do relato de Baquaqua, logo após a palavra “quilômetros”, Moore faz uma intervenção entre parênteses “(Os africanos têm uma forma curiosa de medir as distâncias, eles carregam os fardos sobre a cabeça até se cansarem, o que se chama Loch-a-fau e, em

<sup>39</sup> Trecho original: “Whilst traveling through the wood, we met my brother, but neither of us spoke or seemed to know each other; he turned another way without arousing any suspicion; and then went to a place, and procured a person to purchase me. Had it been known who it was, they would have insisted upon a very great price as my ransom, but it was only a small sum that was required for my release. It should have been mentioned that the city was destroyed, the women and children having been sent away.--When the wars come on suddenly, the women and children have no means to escape, but are taken prisoners and sold into slavery.”

<sup>40</sup> Trecho original: “After my purchase and release, my brother sent me home again with some friends, and on my return home, I paid our king a visit. He was related to my mother. In a few days after, whilst at home, the king sent for me and said he wished me to live with him entirely, so, accordingly, I remained in his house, and he appointed me a Che-re-coo, that is a kind of body guard to the king. I stood only third from the king, Ma-ga-zee and Wa-roo, being the two only in rank above me, next to the king himself. Ma-ga-zee was an old man, and Wa-roo, a youth. I remained with the king day and night, ate and drank with him, and was his messenger in and out of the city.”

inglês, significa uma milha!)” (1854, p. 31, tradução nossa)<sup>41</sup>. As intervenções de Moore quando há relatos diretos de Baquaqua são exatamente para aproximar o leitor e, mais uma vez, confirmar o lugar que ocupa esta fala, o espaço subalterno. Assim, o subalterno pode falar, desde que esta fala seja inferior ao modo vivido pelos brancos civilizados, desde que contem barbaridades dos seus lugares de origem para mostrar a branquitude do quão horrível é a escravidão e da possibilidade de salvar a “nação africana” e conquistar a sua redenção.

O texto continua contando sobre os pilões e sua forma de fabricação, como também o modo de vida do rei, Mahommah não sabe com exatidão quanto tempo viveu com o rei, porém ele continua seu testemunho

naquela época eu mal sabia o que era maldade. As práticas dos soldados e guardas, estou agora convencido, eram realmente muito ruins, tendo total poder e autoridade do rei para cometer todos os tipos de depredações que quisessem sobre o povo, sem medo de seu desagrado ou punição. Em todos os momentos, quando estavam empenhados em fazer mal, ou ou se decidiam que queriam algo, atacavam o povo e tiravam-lhe o que quisessem, já que a resistência estava fora de questão e era inútil, pois o decreto do rei era claro e conhecido por todos daquele lugar. Esses privilégios eram concedidos aos soldados em lugar da remuneração, por isso saqueavam para sobreviver (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 32, tradução nossa)<sup>42</sup>.

Pela fala, há uma mudança de perspectiva daquele que enxerga o ambiente em que vive nas suas origens. Obviamente que, como em qualquer sociedade, há os seus processos de violência para garantir a ordem e a hierarquia estabelecida, e isso ocorria também nas nações que se denominavam civilizadas. Depois disso, ele conta como os escravizados dos reis saqueavam vinho quando este os ordenava. Eles armavam uma emboscada e apenas pegavam o vinho que fosse bom, pois o rei não bebia vinhos ruins. Na verdade, eles não se mostravam como soldados para que fosse possível repetir o ato outras vezes, e para que o rei não ficasse sem o seu vinho.

Baquaqua apresenta mais características da moradia do rei e a grandiosidade frente aos relatos das casas de outros cidadãos, ele conta que o trono do rei era almofadado

De cada lado do rei havia assentos para suas duas jovens esposas, que eram ocupadas por dois dos seus prediletos na ausência delas. O meu assento estava ao pé do trono, em um lado dos degraus e o de Waru do outro. Acima estava o assento ocupado por Maga-zee.

O rei bebia na presença de suas esposas, mas não comia. Sempre que ele bebia, uma de suas esposas ou um dos seus prediletos se ajoelhava diante dele e colocava a suas

<sup>41</sup> Trecho original: “(The Africans have a curious way of reckoning distances, they carry their burdens upon their heads and proceed until tired, which is called Loch-a-fau, and in English, means one mile!)”

<sup>42</sup> Trecho original: “at that time, I scarce knew what wickedness was; the practises of the soldiers and guards, I am now convinced, was very bad indeed, having full power and authority from the king to commit all kinds of depredations they pleased upon the people without fear of his displeasure or punishment. At all times, when they were bent on mischief, or imagined they needed anything, they would pounce upon the people and take from them whatever they chose, as resistance was quite out of the way, and useless, the king's decree being known to all the country round about. These privileges were allowed the soldiery in lieu of pay, so we plundered for a living.”

mãos sob o queixo dele, para evitar que a bebida fosse derramada sobre ele. Na ausência deles, este dever recaí sobre mim. Sempre que o rei precisava de mim, ele dizia Gar-do-wa. Eu respondia Sa-bee (termo usado para falar diretamente com o rei) e imediatamente corria na direção dele, me curvando diante dele, numa atitude de grande respeito. Ele, então, dizia o que precisava e eu corria a toda velocidade para obedecer a sua ordem, não sendo permitido andar quando se tratava de uma ordem do rei. Quando ele desejasse alguma coisa do Ma-ga-zee, ele me chamava para comunicar-lhe a sua vontade. Dessa forma, eu passava o dia correndo, desde manhã até a noite, pelo tempo que durasse as suas festividades. Foi um trabalho muito difícil atender a um rei assim, posso garantir a vocês, queridos leitores. (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 33, tradução nossa)<sup>43</sup>.

É desta forma que o relato de Baquaqua dá início, agora, a uma narrativa autobiográfica exclusiva de Baquaqua. Há uma tentativa de apresentar como estas sociedades se organizavam, como elas, de alguma forma, tinham um modo de operação para garantir que as hierarquias e ordens se mantivessem nas mãos daqueles que dominavam. Há uma iniciativa aqui de mostrar a humanidade através da forma de organização, talvez um tipo de humanidade que precisasse de uma organização mais cristã e civilizada, como afirma Moore.

Moore antes de dar a voz, praticamente, ao Mahommah, escreve o seguinte trecho, falando diretamente ao leitor:

Fornecer uma descrição mais completa dos costumes e boa maneiras do povo seria, sem dúvida, muito interessante para a maioria dos nossos leitores, e nos daria grande prazer em fazê-lo, se os limites do presente trabalho permitisse. Porém, no momento, devemos esperar que eles fiquem satisfeitos e contentes com o que já foi escrito para eles e espera-se que tirem proveito dessa leitura. Em algum outro momento, caso o público considere adequado patrocinar essas poucas folhas perdidas, pode ser que um volume maior e mais extenso seja publicado pelo autor da presente obra, no qual serão dadas informações mais completas sobre a África e os africanos dentro do conhecimento do autor (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 34, tradução nossa)<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Trecho original: “On either side, were seats for his two young wives, which was occupied by two of his favorites in their absence. My seat were at the foot of the throne, on the one side of the steps, and that of Wa-roo on the other; beyond was the seat occupied by Ma-ga-zee.

The king would drink in the presence of his wives, but not eat. Whenever he drank, one of his wives or favorites would kneel before him and place her hands under his chin, so as to prevent any of the drink being spilled upon his person. In their absence, that duty devolved upon me. Whenever the king required me for anything, he would say Gar-do-wa. I would reply Sa-bee (a term used only in speaking to the king,) and immediately run towards him, falling on my face before him, in an attitude of the most respectful attention. He would then state what he needed, when I would go at full speed to obey his commands, walking not being permitted when about the king's business.--When he desired anything of Ma-ga-zee, he would call me, to communicate to him his will. Thus was I kept running about from morning till night, while his feasts lasted. It was very hard work to attend upon such a king, I can assure you, kind readers.”

<sup>44</sup> Trecho original: “To give more fully a description of the manners and customs of the people, would no doubt be highly interesting to most of our readers, and it would give us great pleasure to do so, would the limits of the present work admit of it; but at present, we must hope they will be contented and pleased, with what has already been written for them, and it is to be hoped, they will profit by its perusal. At some other time, should the public think fit to patronize these few stray sheets, it may be, that a larger and more extensive volume may be issued by the author of the present work, in which will be given more fully everything within his knowledge of Africa and the Africans.”

Para concluir, Moore pretende escrever mais sobre a África para seus leitores se o livro tiver o apelo necessário e, a partir deste momento, iniciamos a leitura sobre a captura e escravidão de Mahommah.

## 2.2 A “autobiografia” de Mahommah Gardo Baquaqua

Nas linhas seguintes, Moore introduz o tema: “Passaremos agora para a parte mais interessante da história de Mahommah, que diz respeito a sua captura na África e à sua subsequente escravidão” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 34, tradução nossa)<sup>45</sup>. Dessa forma, como o próprio Moore afirma, a trajetória será narrada “praticamente” pelas palavras do ex-escravizado.

Depois que Baquaqua foi convidado pelo rei para morar com ele e tomar o lugar de confiança, como afirma no relato, a pessoa “é imediatamente invejada e medidas são tomadas para tirá-la do caminho”. Portanto, quando ele foi percebido como um dos homens de confiança do rei, passou a ser alvo e reconhecido “como objeto de vingança por um grupo de invejosos de meus compatriotas, enganado e vendido como escravizado” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 34, tradução nossa)<sup>46</sup>.

A captura de Mahommah se deu quando ele foi fazer uma visita à sua mãe e foi seguido por alguém que tocava tambor enquanto chamava por seu nome, conforme ele mesmo afirma

o tambor batendo ao ritmo de uma canção que havia sido composta aparentemente em minha homenagem. Eu suspeitava, que era por causa da minha posição elevada junto ao rei. Isso me agradou muito e, me senti muito lisonjeado, por isto fui muito generoso e dei dinheiro e vinho ao povo, enquanto eles cantavam e dançavam. A cerca de 1600 metros da casa da minha mãe, havia um local onde uma bebida forte chamada Bah-gee era feita de grão Har-nee e fomos para lá, onde bebi muito Bah-gee. Fiquei bastante embriagado, e eles me convenceram a ir com eles a Zar-ach-o, a cerca de 1600 metros de Zoogoo, para visitar um rei estranho que eu nunca tinha visto antes. Quando chegamos lá, o rei nos recebeu muito bem, uma grande festa foi preparada, muita bebida foi dada para mim e todos pareciam beber à vontade (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 34-35, tradução nossa)<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Trecho original: “We will now, at once, turn to the more interesting portion of Mahommah's history, which treats of his capture in Africa and subsequent slavery.”

<sup>46</sup> Trecho original: “he is immediately envied, and means are taken to put him out of the way” e “as a fit object of vengeance by an envious class of my countrymen, decoyed away and sold into slavery.”

<sup>47</sup> Trecho original: “the drum beating to the measure of a song which had been composed apparently in honor of me, on account of, as I supposed, my elevated position with the king. This pleased me mightily, and I felt highly flattered, and was very liberal, and gave the people money and wine, they singing and gesturing the time. About a mile from my mother's house, where a strong drink called Bah-gee, was made out of the grain Har-nee; thither

Bahgee, mencionada neste trecho, é um tipo de cerveja feita de trigo que tem fermentação com o malte, sem que seja necessário a adição de fermento ao composto. Não é possível encontrar relatos sobre o consumo atualmente, ou mesmo sobre sua origem. Já Zaracho, de acordo com o historiador Paul Lovejoy (2002), poderia ser a cidade de Yarakeou no Benin. Seguindo o relato, Mahommah apresenta mais detalhes de sua captura na África e conta ao leitor que ao acordar e perceber que era um prisioneiro, apenas naquele momento, teve a noção de que havia sido enganado e vendido como escravizado pelos seus inimigos.

Nunca mais esquecerei os meus sentimentos naquela ocasião; os pensamentos de minha pobre mãe me atormentaram muito e a perda de minha liberdade, de minha posição honrosa junto ao rei me amarguraram profundamente. Lamentei amargamente a minha tolice por ter sido enganado tão facilmente, tendo depositado toda a minha cautela em uma taça. Se eu não tivesse perdido todos os meus sentidos, provavelmente teria escapado dessa armadilha, pelo menos dessa vez (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 35, tradução nossa)<sup>48</sup>.

Quando entendemos as implicações de todo um sistema escravista no continente africano, podemos compreender que não há conexão real com o momento da vigília. Obviamente, estar alerta poderia ter evitado/postergado, mas não era uma garantia real de que não haveria a escravização forçada de um determinado indivíduo. Isso porque são cerca de 400 anos de escravização dos povos negros e mais de 12,5 milhões de pessoas que foram forçadamente tiradas de seus lugares de origem para alimentar esse comércio.

Nesse sentido, é muito mais fácil para a branquitude aceitar, ler e escutar que foi mesmo por falta de vigília e por descuido de Mahommah que a sua captura ocorreu. Ao mesmo tempo, é importante que as populações leiam a obra, divulguem e lutem pela abolição. Não é objetivo desta dissertação colocar o que Baquaqua quis ou não dizer, ou questionar a veracidade do relato, muito pelo contrário, o importante aqui é a possibilidade de escancarar o que a sociedade branca gostaria de escutar: a isenção da culpa e a intocabilidade de seus privilégios.

Continuando o seu relato, Mahommah conta sobre toda a sua trajetória no território do continente africano. Sua caminhada se iniciou no local de sua captura e continuou, possivelmente, pela Nigéria, Togo, e outros lugares que ele não se recorda o nome, até chegar

---

we repaired; and when I had drunk plentifully of Bah-gee, I was quite intoxicated, and they persuaded me to go with them to Zar-ach-o, about one mile from Zoogoo, to visit a strange king that I had never seen before. When we arrived there, the king made much of us all, and a great feast was prepared, and plenty of drink was given to me, indeed all appeared to drink very freely.”

<sup>48</sup> Trecho original: “Never shall I forget my feelings on that occasion; the thoughts of my poor mother harrassed me very much, and the loss of my liberty and honorable position with the king, grieved me very sorely. I lamented bitterly my folly in being so easily deceived, and was led to drown all caution in the bowl. Had it not been that my senses had been taken from me, the chance was that I should have escaped their snares, at least for that time.”

em Efau, na região de Daomé. Para Lovejoy, (2002, p. 32) essa Efau seria um nome alternativo para Daomé. O reino de Daomé foi uma das principais regiões da diáspora africana para a América. Desta forma, quando Baquaqua chega à Daomé, estava próximo do local onde, posteriormente, seria enviado ao Brasil. Apresentar essa trajetória mostra um aspecto importante de qual identidade Baquaqua teria no Brasil

Sua escravização fora de Djougou redefiniu, novamente, a sua identidade. No sul, ele teria sido chamado de “bariba”, um termo comum entre os iorubas e no Daomé, aplicável ao povo de Borgu. Parece claro, a partir de sua descrição, que havia alguma intenção de mantê-lo no Daomé, como um dos seus compatriotas, Woru, havia sido mantido em Uidá. De mais a mais, havia outros muçulmanos escravizados no Daomé, tais como aqueles recrutados pelo forte francês em Uidá. Os muçulmanos desta região eram chamados de “malês” e, se a religião de Baquaqua fosse reconhecida, ele poderia também ter sido descrito por este termo. Tais escravos eram comuns na Bahia, o destino mais frequente para as pessoas do Golfo do Benim no século XIX. Entretanto, desde a Revolta dos Malês na Bahia, em 1835, escravos muçulmanos não eram mais desejados, e talvez tenha sido esta a razão por que o navio de Baquaqua foi para Pernambuco, em vez de ir para a Bahia, embora não seja possível determinar se havia outros muçulmanos a bordo. Contudo, ser reconhecido como malê ainda não era desejável, e assim, a identidade muçulmana de Baquaqua pode muito bem ter sido suprimida (LOVEJOY, 2002, p. 32).

Desta forma, é possível compreender um pouco do seu percurso no continente africano. No capítulo primeiro desta dissertação, foi possível apresentar o que seria a constituição da subjetividade para aquele que foi forçado a ter diversas identidades, tanto no continente de origem como, principalmente, na sua travessia, na sua passagem no Brasil, Estados Unidos, Haiti e tantos outros lugares descritos no relato.

Mahommah conta que havia lugar em que “encontrei alguns amigos, que lamentam muito a minha posição, mas não tinha meios de me ajudar” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 35, tradução nossa)<sup>49</sup>. Ele ameaçou fugir algumas vezes e por isso estava sempre sendo muito vigiado. No momento em que foi revendido para uma mulher, inicia um relato sobre a sua caminhada árdua pela floresta fechada. Conforme ele afirma, “nunca vi nenhum ser humano em toda viagem”<sup>50</sup>, e continua contando a sua passagem, possivelmente, pela região do Togo.

Os habitantes de Cham-mah vivem principalmente da caça de animais selvagens, que são muito numerosos na região. Vi muitos em dois dias, mas não sei os nomes em inglês. As pessoas andam praticamente nuas e possuem aspectos grosseiros. A região pela qual passamos depois de sair de Chir-a-chir-ee era bem montanhosa, com água abundante e de boa qualidade e com árvores muito altas. Não sofremos com o calor durante a viagem, já que o clima era bem fresco e agradável. Seria um país saudável e encantador se fosse habitado por pessoas civilizadas e cultivadas. [...] Depois de passar pela floresta, chegamos a um lugar pequeno, onde a mulher

<sup>49</sup> Trecho original: “here I found some friends, who felt very much about my position, but had no means of helping me.”

<sup>50</sup> Trecho original: “and never saw a human being all the journey.”

que me comprou tinha alguns amigos e onde fui muito bem tratado durante o dia, mas à noite ficava confinado, pois temiam que eu fugisse; Não conseguia dormir a noite toda, de tão apertado que estava (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 36, tradução nossa)<sup>51</sup>.

Baquaqua tinha o objetivo, como veremos mais adiante, em suas cartas, de levar a palavra de Cristo para a África. Ele gostaria, conforme afirma, “ver meus amigos e contar a todas as pessoas sobre Jesus Cristo. Que Deus dê a elas novos corações.” (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 106). Sempre houve um projeto de cristianização dos escravizados na América. Independente da região que viessem, a única religião verdadeira e possível era a cristã, e muitas das características dos povos das regiões das quais Baquaqua caminhava foram narradas sob a perspectiva desse cunho religioso e moral. Vale destacar que, especialmente para a época, o costume, a moral e a ética estavam associados ao dogma cristão dos países ocidentais.

Mahommah cita que, pela sua caminhada em cativeiro, passou por espaços que haviam sido queimados, o que acelerava o percurso pois não eram matas fechadas, e explica como eram feitas as queimadas na África para com o objetivo de proteção, já que mato alto significava abrigo de animais selvagens. A técnica utilizada era executada por caçadores que faziam um círculo em volta da região que seria queimada e, com o uso de flechas, o fogo era disparado para dentro do círculo em momentos subsequentes, fazendo com que não se espalhasse para fora.

Quando chega em Efau, ou no reino de Daomé, Mahommah é vendido novamente e “A mulher pareceu lamentar-se ao separar-se de mim e me deu um pequeno presente, quando os deixei”<sup>52</sup>. O seu senhor agora era bastante abastado e possuía muitas esposas e escravizados. Quando chegou, ele era vigiado por um escravizado idoso. Lá, ele conta que foi bem tratado, porém “como não gostava do trabalho que me foi atribuído, eles perceberam que eu estava inquieto e como tinham receio de me perder: eu ficava trancado todas as noites.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 38, tradução nossa)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Trecho original: “The inhabitants about Cham-mah live chiefly by hunting wild animals, which are there very numerous; I saw many during the two days, but do not know their names in English; the people go nearly naked and are of the rudest description. The country through which we passed after leaving Chir-a-chir-ee, was quite hilly, water abundant and of good quality, the trees are very large; we did not suffer anything from heat on the journey, as the weather was quite cool and pleasant; it would be a healthy and delightful country, were it inhabited by civilized people, and cultivated [...] After passing through the woods, we came to a small place, where the woman who had purchased me, had some friends; here I was treated very well, indeed, during the day, but at night I was closely confined, as they were afraid I would make my escape; I could not sleep all night, I was so tightly kept.”

<sup>52</sup> Trecho original: “the woman seemed sorry to part with me, and gave me a small present on my leaving them.”

<sup>53</sup> Trecho original: “but as I did not like the work assigned me, they saw that I was uneasy, and as they were fearful of losing me, I was locked up every night.”



Depois, Mahommah foi para a Dahoma, também na região do reino de Daomé, e lá os costumes dos povos eram muito diferentes do que tinha visto, apesar de não serem pessoas tão diferentes se comparado à Zugu. Baquaqua conta que neste lugar conheceu muitas coisas novas, como a fruta laranja, e percebeu que se tratava de um povo que gostava muito de beber e dançar. Há um episódio de encontro com a esposa do rei onde ressalta o fato de não conhecer os costumes da região:

Eu estava sendo conduzido pela cidade e, ao passarmos, fomos recebidos por uma mulher. O guarda que me acompanhava, imediatamente, começou a correr de volta o mais rápido que pôde. Fiquei imóvel, sem saber o que significava aquilo; ele viu que eu não tentei segui-lo, nem me movia, então ele me chamou na língua Efau para segui-lo, o que eu fiz. Depois de descansarmos, ele me disse que a mulher que havíamos visto era a esposa do rei e, é um sinal de respeito correr sempre que ela for vista por algum de seus súditos (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 39, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Esse trecho nos mostra a facilidade em aprender uma nova língua que Mahommah tinha. Em Zugu não se falava Efau, atualmente considerado o Fon, mas ele já se comunicava com os seus senhores em “Efau”. Será também na travessia a bordo do Navio Negroiro que ele começa a aprender alguma coisa de português.

Quando chegamos, comecei a perder todas as esperanças de algum dia voltar para minha casa novamente, mas até então tinha esperanças de fugir e, de uma forma ou de outra, de ver mais uma vez minha terra natal, mas infelizmente, a esperança cedeu. O último raio parecia desaparecer e, meu coração ficou triste e cansado, enquanto pensava em minha casa, em minha mãe! Eu a amava muito ternamente e a ideia de nunca mais vê-la aumentou muito minha perplexidade. Eu me sentia triste e solitário, para onde quer que eu fosse, meu coração afundava em tristeza quando pensava nos "velhos amigos de casa". Algumas pessoas supõem que o africano não tem nenhum dos melhores sentimentos de humanidade no seu peito, e que o leite da bondade humana não corre em sua composição: isto é um erro, um erro do tipo mais grosseiro. Os sentimentos que animaram toda a raça humana, vivem nas criaturas negras da zona tórrida, bem como nos habitantes das zonas temperadas e frígidas; os mesmos impulsos os levam à ação, o mesmo sentimento de amor move-se em seu seio, os mesmos afetos maternos e paternos estão lá, as mesmas esperanças e medos, tristezas e alegrias, na verdade, tudo está lá como no resto da humanidade; a única diferença é a cor (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 39-40, tradução nossa)<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Trecho original: “I was being conducted through the city, and as we passed along, we were met by a woman, and my keeper who was with me immediately took to his heels and ran back as hard as he could. I stood stock still, not knowing the meaning of it; he saw I did not attempt to follow him, or to move one way or another, and he called to me in the Efau language to follow him, which I did, he then told me, after we rested, that the woman we had met was the king's wife, and it is a mark of respect to run whenever she is in sight of any of her subjects.”

<sup>55</sup> Trecho original: “When we arrived here I began to give up all hopes of ever getting back to my home again, but had entertained hopes until this time of being able to make my escape, and by some means or other of once more seeing my native place, but at last, hope gave way; the last ray seemed fading away, and my heart felt sad and weary within me, as I thought of my home, my mother! whom I loved most tenderly, and the thought of never more beholding her, added very much to my perplexities. I felt sad and lonely, wherever I did roam, and my heart sank within me, when I thought of the "old folks at home." Some persons suppose that the African has none of the finer feelings of humanity within his breast, and that the milk of human kindness runs not through his composition; this is an error, an error of the grossest kind; the feelings which animated the whole human race, lives within the sable creatures of the torrid zone, as well as the inhabitants of the temperate and frigid; the same impulses drive them to action, the same feeling of love move within their bosom, the same maternal and paternal

Essa é umas das passagens em que Mahommah reivindica humanidade para a população negra. Ele rompe com a descrição do local para contar como nunca mais veria a sua família, não estaria mais em contato com a sua cultura e não pisaria mais no seu lugar de origem. Desse jeito, demonstra como todo o processo de captura é cruel, como ocasiona uma rachadura no sujeito impossível de ser curada e como o comércio de pessoas negras foi friamente calculado desde todo o dinheiro circulado no período até a criação da ideologia de uma raça inferior. Esse é o sofrimento que nenhum branco poderá jamais sentir e o relato é a forma de mostrar o que a branquitude fez com milhões de escravizados vindos do continente africano.

Mahommah conta que, em seguida, chegaram a uma cidade portuária bastante povoada, Ajudá ou Uidá, no antigo Daomé, atual Benim. E lá, “vi um homem branco pela primeira vez, e você pode ter certeza, isso chamou muito minha atenção”<sup>56</sup>. Foi lá também a primeira vez que viu casas com janela, e foi levado para uma dessas de um homem branco, onde passou a noite. Pela manhã, recebeu o seu café da manhã de um conterrâneo de Zugu. Ele conta como que este conhecido ficou feliz ao vê-lo e perguntou de diversos amigos e familiares. Ele se chamava Wuru “tendo sido escravizado há cerca de dois anos, ninguém lá sabia o que tinha acontecido com ele.[...] me perguntou se tinha vindo de lá, recentemente, olhou para a minha cabeça e reparou que eu tinha o mesmo corte de cabelo de quando estávamos juntos Zugu” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 40, tradução nossa)<sup>57</sup>. Baquaqua afirma que o modo como se raspa o cabelo demarca a sua nação de origem e a região de onde veio.

Mahommah sabia que estava destinado a seguir outros caminhos e foi ali que embarcou a bordo de um barco antes de entrar no navio que fazia a travessia do Atlântico. Esse barco era composto por escravizados e era a remo. Conforme afirma, “ficamos duas noites e um dia nesse rio e depois chegamos a um lugar muito bonito, cujo nome não lembro”<sup>58</sup>. Ao chegar nesta praia, os escravizados foram colocados de costas para uma fogueira, obrigados a obedecer a um sujeito que tinha um chicote e um outro que passava com uma barra de ferro, fazendo uma marcação com o ferro quente em cada um deles: “e nos

---

affections are there, the same hopes and fears, griefs and joys, indeed all is there as in the rest of mankind; the only difference is their color”

<sup>56</sup> Trecho original: “I saw the first white man, which you may be sure took my attention very much”

<sup>57</sup> Trecho original: “having been enslaved about two years; his friends could never tell what had become of him. [...] asked me if I had lately come from there, looked at my head and observed that I had the same shave that I had when we were in Zoogoo together”

<sup>58</sup> Trecho original: “We were two nights and one day on this river, when we came to a very beautiful place; the name of which I do not remember.”

marcou da mesma forma que marcariam as tampas dos barris ou qualquer outro objeto ou mercadoria inanimados” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 41, tradução nossa)<sup>59</sup>.

Esse é o momento em que Mahommah percebe que seria o seu último contato com o lugar de origem. Se havia alguma esperança, ela evapora e dá lugar a um vazio e um medo gigantesco

Quando todos estavam prontos para subir a bordo, fomos acorrentados e amarrados com cordas em volta dos nossos pescoços, e assim fomos arrastados para a praia. O navio estava a alguma distância. Eu nunca tinha visto um navio antes e minha ideia sobre ele era de que fosse algum objeto de adoração do homem branco. Imaginei que seríamos todos mortos e que estávamos sendo levados para lá com esse propósito. Fiquei preocupado pela minha segurança e o desânimo quase tomou conta de mim (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 41, tradução nossa)<sup>60</sup>.

A narrativa de seu relato passa a ter um lugar de desespero, que é transmitido ao leitor. Porém, como o próprio Baquaqua afirma, este sentimento nunca poderá ser entendido e assimilado completamente pelo leitor, pois é algo singular vivenciado somente pelos escravizados.

Uma espécie de festa foi feita naquele dia no continente, os que remaram os barcos receberam uísque em abundância e os escravizados receberam arroz e outras coisas boas em abundância. Eu não sabia que seria a minha última festa em África. Eu não conhecia o meu destino. Feliz de mim que não sabia. Tudo o que eu sabia era que eu era um escravizado, acorrentado pelo pescoço e que deveria submeter-me prontamente e de bom grado, aconteça o que acontecer, o que considere ser tudo o que eu tinha o direito de saber.

Finalmente, quando chegamos à praia, ficamos de pé na areia. Oh! como eu desejei que a areia se abrisse e me engolisse. Eu não consigo descrever a minha miséria. Era indescritível. O leitor pode imaginar, mas qualquer coisa próxima ao esboço dos meus sentimentos ficaria muito além da realidade, na verdade. Foram trazidos escravizados de todas as partes do país e levados a bordo do navio. O primeiro barco chegou ao navio em segurança, apesar do vento forte e do mar agitado; mas o último barco que se aventurou virou e todos nele, exceto um homem, morreram afogados. O número de mortos foi cerca de trinta. O homem que se salvou era muito forte e estava na frente do barco com uma corrente na sua mão, que ele segurava muito firmemente, a fim de estabilizar o barco e quando o barco virou, ele foi lançado ao mar como os demais, mas por algum meio debaixo do barco, conseguiu virá-lo e assim se salvou se jogando dentro do barco, quando ele voltou à posição inicial. Isso exigiu grande força e ser forte lhe deu vantagem sobre os outros. Eu fui colocado no próximo barco que foi lançado ao mar, mas Deus achou por bem me poupar, talvez por algum bom propósito. Em seguida, fui então colocado no mais horrível de todos os lugares (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 41-42, tradução nossa)<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Trecho original: “and branded us the same as they would the heads of barrels or any other inanimate goods or merchandize.”

<sup>60</sup> Trecho original: “When all were ready to go aboard, we were chained together, and tied with ropes round about our necks, and were thus drawn down to the sea shore. The ship was lying some distance off. I had never seen a ship before, and my idea of it was, that it was some object of worship of the white man. I imagined that we were all to be slaughtered, and were being led there for that purpose. I felt alarmed for my safety, and despondency had almost taken sole possession of me.”

<sup>61</sup> Trecho original: “A kind of feast was made ashore that day, and those who rowed the boats were plentifully regaled with whiskey, and the slaves were given rice and other good things in abundance. I was not aware that it was to be my last feast in Africa. I did not know my destiny. Happy for me, that I did not. All I knew was, that I

Apresentar o relato acima nesta dissertação é, de certa forma, abordar dois assuntos centrais: o lugar de fala que a branquitude nunca será capaz de sentir ou saber e as consequências de uma ruptura forçada com os seus vínculos e espaços de origem. Relatar esse momento é um desabafo, mas também é estar despido de qualquer máscara e poder falar o que, de fato, os homens brancos não querem ouvir. As palavras acima dão ao subalterno o poder de fala e obrigam o leitor branco a imaginar, porém qualquer coisa “parecida com um esboço do meus sentimentos estaria muito além da realidade”.

Em seguida, o leitor é introduzido ao próximo horror vivido por Baquaqua: O Navio Negroiro, onde foi colocado no mais tenebroso de todos os lugares. Para o ex-escravizado, ninguém que não tenha passado em um Navio Negroiro conseguiria descrever a sua desgraça:

Os seus horrores, ah... quem pode descrevê-los? Ninguém pode descrever os horrores tão verdadeiramente quanto um pobre infeliz e miserável que foi confinado dentro de seus porões. Oh! Amigos da humanidade, tenham pena do pobre africano, que foi enganado e vendido para longe de seus amigos e de sua casa, e aprisionado no porão de um navio negroiro, para esperar por mais horrores e misérias em uma terra distante, entre os religiosos e benevolentes. Sim, mesmo entre eles; mas ao navio! (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 42, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Acessar e recordar este momento deve ter sido como reviver a travessia do Navio Negroiro com todas as suas dores, fome, medos e angústias. É possível notar, através das pontuações utilizadas (exclamações e interrogações), a sua indignação com a experiência de precisar passar novamente por essas memórias para contar o horror vivido como escravizado. Será possível notar que, em diversos momentos desta passagem, Baquaqua aponta os horrores causados aos sujeitos negros, sem uma máscara e sem que haja intervenção direta, por exemplo, de Samuel Moore.

---

was a slave, chained by the neck, and that I must readily and willingly submit, come what would, which I considered was as much as I had any right to know.

At length, when we reached the beach, and stood on the sand, oh! how I wished that the sand would open and swallow me up. My wretchedness I cannot describe. It was beyond description. The reader may imagine, but anything like an outline of my feelings would fall very short of the mark, indeed. There were slaves brought hither from all parts of the country, and taken on board the ship. The first boat had reached the vessel in safety, notwithstanding the high wind and rough sea; but the last boat that ventured was upset, and all in her but one man were drowned. The number who were lost was about thirty. The man that was saved was very stout, and stood at the head of the boat with a chain in his hand, which he grasped very tightly in order to steady the boat; and when the boat turned over, he was thrown with the rest into the sea, but on rising, by some means under the boat, managed to turn it over, and thus saved himself by springing into her, when she righted. This required great strength, and being a powerful man gave him the advantage over the rest. The next boat that was put to sea, I was placed in; but God saw fit to spare me, perhaps for some good purpose. I was then placed in that most horrible of all places.”

<sup>62</sup> Trecho original: “Its horrors, ah! who can describe? None can so truly depict its horrors as the poor unfortunate, miserable wretch that has been confined within its portals. Oh! friends of humanity, pity the poor African, who has been trepanned and sold away from friends and home, and consigned to the hold of a slave ship, to await even more horrors and miseries in a distant land, amongst the religious and benevolent. Yes, even in their very midst; but to the ship!”

Quem fala, decide o que fala e como fala. E quem está falando é Mahommah Gardo Baquaqua: “Oh! A repugnância e a sujeira daquele lugar horrível nunca serão apagadas da minha memória; não, enquanto a memória permanecer neste cérebro distraído, eu me lembrarei daquilo. Ainda hoje, meu coração fica doente só de lembrar daquilo” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 43, tradução nossa)<sup>63</sup>. Aqui, Mahommah coloca um limite na dominação do homem branco, se tem uma coisa que ele não pode tirar, dentre tantas outras que ele foi capaz de tirar, é a memória da população negra. É com ela que Gardo será capaz de contar, quantas vezes for preciso, o horror que foi a sua experiência em cativo e a escravidão do homem negro.

Que aqueles indivíduos humanos, que são a favor da escravatura, assumam, uma única vez, a posição de um escravizado no nocivo porão de um navio negreiro, apenas por uma viagem da África para a América, sem entrar nos horrores da escravatura que vão além disso, e não se tornarem abolicionistas, então não tenho mais nada a dizer a favor da abolição. Mas acredito que as suas opiniões e sentimentos em relação à escravatura irão mudar em certo ponto. Se isto não ocorrer, que continuem no curso da escravidão, com seus escravizados no campo de algodão, de arroz ou de outras plantações, e então, se não disserem espere, basta!, acho que devem ser de ferro, sem corações nem almas. Imagino que não exista um lugar mais horrível em toda criação do que o porão de um navio negreiro, e esse lugar é onde os senhores de escravizados e os seus lacaios têm maior probabilidade de se encontrarem algum dia, quando, infelizmente, será tarde demais. Infelizmente! (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 43, tradução nossa)<sup>64</sup>.

Memórias da plantação e da travessia despertam no coletivo negro uma revolta imensurável e revolucionária, e isso o homem branco não seria capaz de tirar dos povos negros que foram forçadamente tirados de seus lugares de origem e inseridos em espaços de subjugação. Baquaqua apresenta agora mais detalhes do navio e do porão em que ocupou por algum tempo

Fomos jogados nus no porão do navio, os homens amontoados de um lado e as mulheres do outro; o teto era tão baixo que não podíamos ficar de pé e éramos obrigados a permanecer agachados ou sentados no chão. Dia e noite eram iguais para nós, o sono era negado pela posição confinada de nossos corpos, e ficávamos desesperados devido ao sofrimento e ao cansaço (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p.42- 43, tradução nossa)<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Trecho original: “Oh! the loathsomeness and filth of that horrible place will never be effaced from my memory; nay, as long as memory holds her seat in this distracted brain, will I remember that. My heart even at this day, sickens at the thought of it.”

<sup>64</sup> Trecho original: “Let those humane individuals, who are in favor of slavery, only allow themselves to take the slave's position in the noisome hold of a slave ship, just for one trip from Africa to America, and without going into the horrors of slavery further than this, if they do not come out thorough-going abolitionists, then I have no more to say in favor of abolition. But I think their views and feelings regarding slavery will be changed in some degree, however; if not, let them continue in the course of slavery, and work out their term in a cotton or rice field, or other plantation, and then if they do not say hold, enough! I think they must be of iron frames, possessing neither hearts nor souls. I imagine there can be but one place more horrible in all creation than the hold of a slave ship, and that place is where slaveholders and their myrmidons are the most likely to find themselves some day, when alas, 'twill be too late, too late, alas!”

<sup>65</sup> Trecho original: “We were thrust into the hold of the vessel in a state of nudity, the males being crammed on one side and the females on the other; the hold was so low that we could not stand up, but were obliged to crouch

O testemunho continua na página seguinte

A única comida que tivemos durante a viagem foi milho ensopado e fervido. Não sei dizer por quanto tempo ficamos confinados, mas me pareceu um tempo muito longo. Sofremos muito por falta de água e nos foi negado tudo o que precisávamos. Uma caneca de água era tudo o que era permitido, e nada mais. Muitos escravizados morreram na travessia. Houve um pobre sujeito que ficou tão desesperado com a sede, que tentou arrancar a faca do homem branco que nos trazia a água. Ele foi levado ao convés e eu nunca soube o que aconteceu com ele. Suponho que ele foi lançado ao mar.

Quando qualquer um de nós se rebelava, tinha a sua carne cortada com uma faca e pimenta ou vinagre era esfregado sobre o corte para torná-lo pacífico!. Isso não causou nenhum incômodo aos nossos brutais senhores. Nossos sofrimentos eram nossos, não tínhamos ninguém para compartilhar nossos medos, ninguém para cuidar de nós, ou até mesmo para nos dizer uma palavra de conforto. Alguns eram lançados ao mar antes que seus corpos deixassem de respirar; quando achavam que alguém iria morrer, eles eliminavam o escravizado desta maneira. Apenas duas vezes durante a travessia fomos autorizados a subir ao convés para nos lavar - a primeira em alto-mar e a segunda pouco antes de aportar (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 43-44, tradução nossa)<sup>66</sup>.

O navio negreiro representou um fato histórico que concretizou aquilo que hoje é conhecido como diáspora africana. A vida de Baquaqua, até este momento, estava marcada por um cenário minimamente conhecido, a ruptura da subjetividade se dá aqui e é exatamente isto que Mahommah narra com as suas palavras. Nessa travessia forçada não era permitido ser humano, ou melhor, que fossem humanos (“os nossos sofrimentos, eram nossos”).

O que vem a partir daquele momento é a escravidão no Brasil e a chegada em Pernambuco. Mahommah conta que, antes de ancorar, a embarcação navegou pela costa durante toda a manhã. Ao longo deste dia, os escravizados ficaram sem nenhum alimento ou água, os traficantes também ressaltaram que era necessário um silêncio absoluto naquele momento, ou seriam mortos.

Nesse trecho do relato, é possível que o leitor perceba que o tráfico de escravizados ocorria mesmo na ilegalidade, o que já é sabido pela historiografia e aqui é apresentado por meio de um relato de quem estava em uma destas embarcações ilegais. O tráfico de pessoas

---

upon the floor or sit down; day and night were the same to us, sleep being denied as from the confined position of our bodies, and we became desperate through suffering and fatigue.”

<sup>66</sup> Trecho original: “The only food we had during the voyage was corn soaked and boiled. I cannot tell how long we were thus confined, but it seemed a very long while. We suffered very much for want of water, but was denied all we needed. A pint a day was all that was allowed, and no more; and a great many slaves died upon the passage. There was one poor fellow became so very desperate for want of water, that he attempted to snatch a knife from the white man who brought in the water, when he was taken up on deck and I never knew what became of him. I supposed he was thrown overboard.

When any one of us became refractory, his flesh was cut with a knife, and pepper or vinegar was rubbed in to make him peaceable(!) I suffered, and so did the rest of us, very much from sea sickness at first, but that did not cause our brutal owners any trouble. Our sufferings were our own, we had no one to share our troubles, none to care for us, or even to speak a word of comfort to us. Some were thrown overboard before breath was out of their bodies; when it was thought any would not live, they were got rid of in that way. Only twice during the voyage were we allowed to go on deck to wash ourselves -- once whilst at sea, and again just before going into port.”

escravizadas já era proibido desde 1831 com a Lei Feijó, e fica bastante nítido como que a lei de proibição era uma daquelas não cumpridas no Brasil. Ademais, é possível perceber como o não cumprimento da lei era tido como normal, justamente porque a lei deveria atender os interesses dos próprios senhores escravistas, sendo aplicada no cotidiano com subterfúgios somente “para inglês ver”. Diversas pessoas estavam envolvidas no esquema de tráfico de escravizados, conforme o leitor se depara abaixo

Mas quando “a noite lançou seu manto negro sobre a terra e o mar”, a âncora foi lançada e fomos autorizados a subir ao convés para sermos vistos e manipulados pelos nossos futuros senhores, que tinham subido a bordo vindo da cidade. Desembarcamos a poucos quilômetros da cidade, na casa de um fazendeiro, que funcionava como uma espécie de mercado de escravizados. O fazendeiro tinha muitos escravizados e eu não demorei a vê-lo usar o chicote muito livremente em um menino, o que me impressionou muito. É claro que imaginei que esse seria meu destino, em breve. E, Ah! Foi em muito breve, infelizmente! Meus medos foram realizados (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 44, tradução nossa)<sup>67</sup>.

O relato de Gardo apresenta a realidade da escravidão contada por dentro dela, por meio de uma lupa que apenas uma pessoa negra seria capaz de narrar. Somente indivíduos que vivenciaram tais horrores poderiam descrever com tamanha precisão a subjetividade rompida, isto é, sob quais condições os sujeitos africanos definiriam sua própria subjetividade: sua origem, travessia e início do cativeiro nas Américas. E é esta ruptura que o leitor pode compreender quando Gardo pisa pela primeira vez em terras brasileiras e sente um misto de gratidão e medo

Quando cheguei à praia, senti-me grato à Providência por poder, mais uma vez, respirar ar puro, pensamento este que quase absorvia todos os outros. Pouco me importava, então, que eu fosse um escravizado, ter escapado do navio era tudo o que pensava. Alguns dos escravizados a bordo sabiam falar português. Eles tinham vivido no litoral com famílias portuguesas e costumavam ser intérpretes para nós. Eles não foram colocados no porão junto com o resto de nós, mas desciam ocasionalmente para nos dizer uma coisa ou outra (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 44, tradução nossa)<sup>68</sup>.

A branquitude trata como favor o acesso das pessoas negras à sociedade. Aqui, extrapolando a interpretação e fazendo um paralelo sobre esse dúbio sentimento, é possível trazer um trecho do livro *Solitária* da Eliane Alves Cruz, momento em que a personagem

<sup>67</sup> Trecho original: “But when ‘night threw her sable mantle on the earth and sea,’ the anchor dropped, and we were permitted to go on deck to be viewed and handled by our future masters, who had come aboard from the city. We landed a few miles from the city, at a farmer's house, which was used as a kind of slave market. The farmer had a great many slaves, and I had not been there very long before I saw him use the lash pretty freely on a boy, which made a deep impression on my mind, as of course I imagined that would be my fate ere long, and oh! too soon, alas! were my fears realized.”

<sup>68</sup> Trecho original: “When I reached the shore, I felt thankful to Providence that I was once more permitted to breathe pure air, the thought of which almost absorbed every other. I cared but little then that I was a slave, having escaped the ship was all I thought about. Some of the slaves on board could talk Portuguese. They had been living on the coast with Portuguese families, and they used to interpret to us. They were not placed in the hold with the rest of us, but come down occasionally to tell us something or other.”

Eunice decide deixar a casa na qual a vida inteira trabalhou como empregada. Ali, um misto de sentimentos a toma com o novo desconhecido, a coragem que precisa ter para sair de onde estava por tanto tempo e o medo de como os patrões iriam reagir. Eunice conta o seguinte: “Acho que às vezes a gente está numa situação ruim, mas se acostuma com ela e não quer sair porque é ruim, mas é conhecido. Era assim que eu me senti trabalhando na casa de D. Lúcia.” (CRUZ, 2022, p. 114). Ao voltar para casa, pegar as suas coisas e sair pela manhã, ela se depara com a D. Lúcia, que, como Eunice mesmo conta, começou a falar “de tudo que nos tinha feito, de toda a generosidade de sua família em nos acolher” e Eunice responde rompendo com o sentimento de gratidão: “- D. Lúcia... não quero discutir com a senhora. Eu era sua empregada. A senhora não me fez ‘caridade’. Só quero minhas contas, como qualquer outra pessoa que decide sair do emprego” (2022, p. 117).

Vale reforçar que se tratam de momentos históricos e tipos de narrativas literárias distintas entre a história de Eunice e o relato de Baquaqua. Ainda assim, observa-se por meio dos séculos uma branquitude que se considera salvadora por dar emprego, naquele caso explorar a sua empregada, ou mesmo, com muitas aspás, fazer com que os negros se sintam gratos por terem chegado com vida depois dos meses em um navio negreiro com destino ao cativoiro.

Mahommah conta como foi a sua venda. Depois de permanecer “neste mercado de escravizados por um ou dois dias, até o momento de ser novamente vendido para um traficante de escravizados de cidade, que, por sua vez, vendeu-me para um homem do interior, que era padeiro e que residia não muito longe de Pernambuco.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 44, tradução nossa)<sup>69</sup>. Isto é, a sociedade, mesmo ciente da proibição do tráfico de pessoas negras escravizadas, era conivente e permanecia vendendo e comprando escravizados, como os documentos históricos também nos apresentam.

Gardo relata ao leitor como funcionava o processo de venda e escolha das pessoas escravizadas pelos senhores escravistas

Quando chega um navio negreiro, a notícia se espalha como fogo, e logo chega todos os que estão interessados na chegada da embarcação com a sua carga de mercadorias vivas, que selecionam no estoque os mais adequados às suas diferentes finalidades, e compram os escravizados exatamente da mesma forma que bois ou cavalos seriam comprados em um mercado. Porém, caso não haja na carga o tipo de escravizado adequado às necessidades e desejos dos senhores de escravizados, uma ordem é dada ao capitão para os tipos específicos necessários, que serão fornecidos sob encomenda na próxima vez que o navio aportar. Um grande número de pessoas faz parte deste grande negócio, desta compra e venda de carne humana, e não faz

---

<sup>69</sup> Trecho original: “this slave market but a day or two, before I was again sold to a slave dealer in the city, who again sold me to a man in the country, who was a baker, and resided not a great distance from Pernambuco.”



mais nada para viver, dependendo inteiramente deste tipo de tráfico (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 44-45, tradução nossa)<sup>70</sup>.

O relato explicita a forma com que o sujeito negro neste espaço, na sua captura e travessia, é visto como uma “mercadoria viva”, e como esse comércio era extremamente lucrativo para uma parcela pequena da população, que, atualmente, tem a base das suas fortunas gerada nos quase quatrocentos anos de escravidão de pessoas negras.

Mahommah conta como se deu a relação com o senhor que o comprou, apresenta a barreira da língua falada pelos dois, mas também demonstra a sua facilidade em aprender outros idiomas e conseguir se comunicar na nova realidade a que foi submetido.

Eu tinha conseguido, durante minha passagem no navio negreiro, adquirir um pouco de conhecimento da língua portuguesa, dos homens de que falei, e como meu senhor era português pude compreender muito bem o que ele queria, e dei-lhe a entender que eu faria tudo o que ele precisasse, da melhor maneira possível. E ele pareceu bastante satisfeito.

A família dele era composta por ele, esposa, dois filhos e uma mulher que era parente deles. Ele tinha outros quatro escravizados, além de mim. Ele era católico romano e, regularmente, duas vezes por dia, realizava com os seus familiares o culto, que era mais ou menos assim: ele tinha um grande relógio na entrada da casa onde havia algumas imagens feitas de barro, que eram usadas no culto. Todos eram obrigados a nos ajoelhar diante delas; a família na frente e os escravizados atrás. Fomos ensinados a pronunciar algumas palavras que não sabíamos seu significado. Também tivemos que fazer o sinal da cruz diversas vezes. Enquanto fazia a adoração, meu senhor segurava um chicote na mão, e aqueles que mostravam sinais de desatenção ou sonolência eram imediatamente trazidos à consciência por uma chicotada. Isso acontecia, principalmente, com as escravizadas, que muitas vezes adormeciam diante das imagens, cruzes e outras peças religiosas que serviam para me entreter (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 45, tradução nossa)<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Trecho original: “When a slaver comes in, the news spreads like wild-fire, and down come all those that are interested in the arrival of the vessel with its cargo of living merchandize, who select from the stock those most suited to their different purposes, and purchase the slaves precisely in the same way that oxen or horses would be purchased in a market; but if there are not the kind of slaves in the one cargo, suited to the wants and wishes of the slave buyers, an order is given to the Captain for the particular sorts required, which are furnished to order the next time the ship comes into port. Great numbers make quite a business of this buying and selling human flesh, and do nothing else for a living, depending entirely upon this kind of traffic.”

<sup>71</sup> Trecho original: “I had contrived whilst on my passage in the slave ship, to gather up a little knowledge of the Portuguese language, from the men before spoken of, and as my master was a Portuguese I could comprehend what he wanted very well, and gave him to understand that I would do all he needed as well as I was able, upon which he appeared quite satisfied.

His family consisted of himself, wife, two children and a woman who was related to them. He had four other slaves as well as myself. He was a Roman Catholic, and had family worship regularly twice a day, which was something after the following: He had a large clock standing in the entry of the house in which were some images made of clay, which were used in worship. We all had to kneel before them; the family in front, and the slaves behind. We were taught to chant some words which we did not know the meaning of. We also had to make the sign of the cross several times. Whilst worshipping, my master held a whip in his hand, and those who showed signs of inattention or drowsiness, were immediately brought to consciousness by a smart application of the whip. This mostly fell to the lot of the female slave, who would often fall asleep in spite of the images, crossings, and other like pieces of amusement.”

O relato ressalta ao leitor que não importa a origem dos escravizados que viviam juntos ali e quais adorações faziam no seu local de origem, a única adoração possível em terras americanas era a do deus cristão. Forçadamente, aquilo que os negros entendiam como adoração, fé e religião foi silenciado. Apesar de serem vistos como mercadorias vivas pelos brancos, na hora da adoração ao Cristo precisavam fazer várias vezes o sinal da cruz, cantar palavras cujo significado desconheciam e adorar uma imagem em barro, mesmo que em suas religiões pudesse não ser permitida a adoração de imagens e santos. É nesse momento que Gardo narra seu primeiro contato com aquilo que seria a sua fé cristã.

Com este senhor, em um primeiro momento, Baquaqua trabalhou para construir uma casa. Carregava as pedras por uma distância considerável, e eram pedras gigantescas que, muitas vezes, precisavam de três homens para colocá-las na cabeça. Quando no percurso as derrubava, era severamente punido e xingado. Conforme o tempo passava e o seu português ia melhorando, ele foi

Rapidamente melhorei o meu conhecimento em língua portuguesa enquanto estive lá e em pouco tempo consegui contar cem. Então fui enviado para vender pães para meu senhor, primeiro por toda a cidade, depois pelo campo e, à noite, voltando para a casa, também vendia no mercado até às nove da noite. Sendo muito honesto e perseverante, eu geralmente vendia tudo, mas às vezes não tinha tanto sucesso e, então, eu levava chicotada (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 46, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Baquaqua, ao se comparar aos demais escravizados vendedores de pães, dizia ser o mais lucrativo e nos apresenta a sua tentativa de usar isto ao seu favor, para, por exemplo, não receber tantos castigos, mas também como isso era em vão

Os meus companheiros de escravidão não eram tão firmes quanto eu, sendo muito dados à bebida, de modo que não eram tão lucrativos para o meu senhor. Eu me aproveitei desta situação para ser mais estimado por ele, sendo muito atencioso e obediente. Mas, não importava, era tudo a mesma coisa, fizesse o que eu fizesse, descobri que ele não passava de um tirano a ser servido, nada parecia satisfazê-lo, então comecei a beber da mesma forma que os outros escravizados, então éramos todos iguais: senhor ruim, escravizados ruins (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 46, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Não importa o que Baquaqua fizesse, o senhor não deixaria de olhá-lo como uma mercadoria que deveria ser subserviente ao seu dono, por tê-lo comprado. De certa forma, a mesma estrutura se mantém com o exemplo de Eunice e D. Lúcia: como a primeira deveria

<sup>72</sup> Trecho original: "I soon improved in my knowledge of the Portuguese language whilst here, and was able very shortly to count a hundred. I was then sent out to sell bread for my master, first going round through the town, and then out into the country, and in the evening, after coming home again, sold in the market till nine at night. Being pretty honest and persevering, I generally sold out, but sometimes was not quite so successful, and then the lash was my portion."

<sup>73</sup> Trecho original: "My companions in slavery were not quite so steady as I was, being much given to drink, so that they were not so profitable to my master. I took advantage of this, to raise myself in his opinion, by being very attentive and obedient; but it was all the same, do what I would, I found I had a tyrant to serve, nothing seemed to satisfy him, so I took to drinking likewise, then we were all of a sort, bad master, bad slaves."

ser subserviente por toda a “generosidade” da segunda, e, na verdade, ali não havia uma relação de família ou caridade, mas sim uma relação entre empregador e empregado. Como a escravidão não existe mais nos termos da época de Baquaqua, no futuro da ficção citada, a relação de abuso e de dominação se dá de outras maneiras: chantagens, ofensas, humilhações, baixa remuneração e precariedade.

Isto é, se naquele momento a fala do sujeito negro era proibida e, de fato, eram utilizadas ferramentas de coerção e tortura para isto, tempos depois essa máscara se consolida em um racismo cotidiano que se mostra por meio de agressões psicológicas, não cumprimento de leis trabalhistas e dominação econômica. A branquitude constrói esta narrativa de que um sujeito negro nasceu para servir e quer que este seu privilégio se mantenha intocável.

As coisas foram ficando cada vez piores e eu estava muito ansioso para mudar de senhor, então tentei fugir, mas logo fui pego, amarrado e levado de volta. Em seguida, tentei ver se seria bom para mim ser infiel e indolente. Um dia, quando fui enviado para vender pães como de costume, só vendi uma pequena quantidade e gastei todo o dinheiro que ganhei em uísque, eu bebi bastante. Voltei para casa bem bêbado e quando meu senhor foi fazer as contas, pegando a minha cesta e descobrindo a situação, fui espancado muito fortemente. Eu disse a ele que ele não deveria mais me chicotear e fiquei muito zangado, pois o pensamento veio de matá-lo e depois disso me suicidar (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 46, tradução nossa)<sup>74</sup>.

Gardo, como dito anteriormente, sabia o que o esperava, imaginava que o seu cativo seria um pesadelo em vida, mas não tinha noção do tamanho da maldade a qual poderia ser submetido, mesmo já tendo sido escravizado no continente africano. Aqui, a máscara não é simbólica, mas sim uma ferramenta de tortura real que exclui a possibilidade da fala e da liberdade. Tirar a própria vida era então uma solução

Finalmente decidi me afogar: eu preferiria morrer, do que viver como escravizado. Então, corri até o rio e me joguei nele, mas fui visto por algumas pessoas que estavam num barco, eles me resgataram do afogamento. A maré estava baixa naquela hora, ou os esforços deles, provavelmente, teriam sido inúteis e, apesar de minha predeterminação, agradei a Deus por minha vida ter sido preservada e por um ato tão perverso não ter sido consumado. Isso me levou a refletir, seriamente, que “Deus se move de forma misteriosa” e que todos os atos deles são atos de bondade e misericórdia (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 46-47, grifo do autor, tradução nossa)<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Trecho original: “Things went on worse and worse, and I was very anxious to change masters, so I tried running away, but was soon caught, tied and carried back. I next tried what it would do for me by being unfaithful and indolent; so one day when I was sent out to sell bread as usual, I only sold a small quantity, and the money I took and spent for whiskey, which I drank pretty freely, and went home well drunk, when my master went to count the days, taking in my basket and discovering the state of things, I was beaten very severely. I told him he must not whip me any more, and got quite angry, for the thought came into my head that I would kill him, and afterwards destroy myself.”

<sup>75</sup> Trecho original: “I at last made up my mind to drown myself; I would rather die than live to be a slave. I then ran down to the river and threw myself in, but being seen by some persons who were in a boat, I was rescued from drowning. The tide was low at the time, or their efforts would most likely have been unavailing, and notwithstanding my predetermination, I thanked God that my life had been preserved, and that so wicked a deed

De certa forma, a religião cristã, vale destacar a única permitida naquele solo brasileiro, se mostra como uma esperança, como algo a se agarrar para continuar sobrevivendo no cativeiro no qual está obrigado a permanecer por tempo indefinido. Naquela época, como ele próprio se denominava

um pobre pagão, quase tão ignorante quanto um hotentote, e não havia aprendido sobre o verdadeiro Deus, nem nenhum de seus mandamentos divinos. No entanto, por mais ignorante e escravizado que eu fosse, eu detestava a escravidão, principalmente, suponho, porque eu era sua vítima (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 47, tradução nossa)<sup>76</sup>.

Esse trecho simboliza a estrutura de catequização e dominação que a história narra, uma fala que se assume ignorante por não crer em Cristo anteriormente, e que como escravizado, todavia, supõe ser a vítima. E aqui é importante dizer o óbvio: não crer no “verdadeiro Deus” não o torna ignorante.

Ao seu leitor, Mahommah traz alguns relatos das torturas que passou com este senhor, como que, logo após esta tentativa de tirar a própria vida, foi duramente torturado e que os ferimentos deixaram “cicatrizes visíveis neste momento e permanecerão assim enquanto eu viver” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 47, tradução nossa)<sup>77</sup>. O senhor, enquanto dono de uma mercadoria, podia fazer o que precisasse e o que fosse necessário, pois ele havia pagado pelo escravizado. Não há uma relação de humanidade com este sujeito, muito menos respeito e compaixão que um cristão deveria praticar. Contudo, após este episódio de tortura, o senhor levou o escravizado para o mercado e o vendeu para um comerciante de escravizados.

Este homem para quem ele foi vendido era, realmente, muito cruel, “Ele comprou duas mulheres na época em que me comprou; uma delas era uma garota muito bonita e ele a tratava com uma barbárie chocante ” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 47, tradução nossa)<sup>78</sup>. Aqui, Baquaqua reforça que a sua condição de cativo era de subserviência, portanto os senhores o espancariam de qualquer jeito, não importa quem fosse e com quem fosse.

Gardo faz uma reflexão sobre a descrição dos absurdos que eram as torturas e espancamento

Não contei nem um dízimo do sofrimento cruel que suporrei enquanto estava a serviço deste desgraçado em forma humana. Os limites deste relato não permitirão

---

had not been consummated. It led me seriously to reflect that "God moves in a mysterious way," and that all his acts are acts of kindness and mercy.”

<sup>76</sup> Trecho original: “I was then but a poor heathen, almost as ignorant as a Hottentot, and had not learned the true God, nor any of his divine commandments. Yet ignorant and slave as I was, slavery I loathed, principally as I suppose, because I was its victim.”

<sup>77</sup> Trecho original: “the scars from which savage treatment are visible at this time, and will remain so as long as I live.”

<sup>78</sup> Trecho original: “He bought two females at the time he bought me; one of them was a very beautiful girl, and he treated her with shocking barbarity.”

mais do que um olhar apressado sobre as diferentes cenas que ocorreram na minha experiência em cativo. Eu poderia contar mais do que seria agradável aos "ouvidos educados", mas isso não faria bem algum. Eu poderia relatar ocorrências que "congelariam seu sangue jovem, angustiariam sua alma e fariam com que cada fio de cabelo se arrepiasse como espinhos de um porco-espinho irritado". No entanto, seria mais uma repetição entre as mil e uma histórias frequentemente contadas sobre os horrores do cruel sistema escravista (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 47, grifo do autor, tradução nossa)<sup>79</sup>.

Mais para frente, veremos, nas cartas de Mahommah, que a impressão da narrativa custará muito e lhe demandará um empréstimo. Aqui, é importante destacar que quanto maior o livro mais caro seria para colocá-lo em circulação. Nesse trecho, destaca-se a voz de um escravizado, mais uma vez, colocando o horror da escravidão e, de alguma forma, estremecendo o privilégio branco. Também ressalta o fato de que todos tinham ciência dos horrores aos quais os escravizados eram submetidos, pois eram histórias já presenciadas ou conhecidas pelos brancos da época.

Depois deste episódio de venda, Gardo foi enviado para o Rio de Janeiro, onde foi novamente vendido para um capitão de uma embarcação. Ao chegar no mercado de escravizados no Rio de Janeiro, ele conta que

Havia um homem negro ali que queria me comprar, mas por alguma razão ele não concluiu a compra. Menciono este fato apenas para ilustrar que a posse de escravizados é baseada no poder e qualquer pessoa com condições para comprar o seu semelhante como uma escória insignificante, pode tornar-se proprietário de escravizados, independentemente da sua cor, credo ou país. Então, o homem negro escravizaria seus semelhantes tanto quanto o homem branco, se tivesse o poder (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 47-48, tradução nossa)<sup>80</sup>.

De fato, qualquer pessoa poderia ter um escravizado desde que tivesse dinheiro suficiente para comprá-lo. Dentro de uma sociedade escravista, libertos negros também participariam da única economia possível na época. Ter um escravizado era indispensável para alcançar respeitabilidade e ascender à posição senhorial, numa sociedade em que não estar na posição senhorial, sobretudo para pessoas negras, significava estar em uma posição precária.

---

<sup>79</sup> Trecho original: "I have not related a tithe of the cruel suffering which I endured whilst in the service of this wretch in human form. The limits of the present work will not allow more than a hasty glance at the different scenes which took place in my brief career. I could tell more than would be pleasant for "ears polite," and could not possibly do any good. I could relate occurrences which would "freeze thy young blood, harrow up thy soul, and make each particular hair to stand on end like quills upon the fretful porcupine;" and yet it would be but a repetition of the thousand and one oft told tales of the horrors of the cruel system of slavery."

<sup>80</sup> Trecho original: "There was a colored man there who wanted to buy me, but for some reason or other he did not complete the purchase. I merely mention this fact to illustrate that slaveholding is generated in power, and any one having the means of buying his fellow creature with the paltry dross, can become a slave owner, no matter his color, his creed or country, and that the colored man would as soon enslave his fellow man as the white man, had he the power."

Nesse sentido, vale destacar, algo que Carter G. Woodson, historiador dos Estados Unidos da América, ensinou no seu livro *A des-educação do negro* (2021): como é possível questionar a opressão se é o opressor que nos educa? A partir do momento em que a população recebe uma educação pela ótica do vencedor, de quem os escravizou, matou, estuprou, torturou, como o sujeito negro irá se olhar no mundo e se comportar quando ascender ao lugar de liberto. Aqui, não há questionamento dos fatos, mas sim da educação que forçadamente foi passada aos negros.

Seguindo, Baquaqua agora inicia uma jornada marítima com o seu novo senhor, ao conhecer a sua família e ser apresentado o seu trabalho a bordo. Conforme conta, ele foi ganhando a confiança do seu senhor e conquistou uma posição de maior responsabilidade, adquirindo funções como cuidar das chaves do escritório do navio. Mahommah se identificou bastante com os demais escravizados que faziam parte da tripulação e “ me dei muito bem com eles” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 48, tradução nossa)<sup>81</sup>. Conforme afirma sobre este momento,

Fiz tudo o que estava ao meu alcance para agradar meu senhor, o capitão, e ele, em troca, confiava em mim. A esposa do capitão era tudo, menos uma boa mulher; ela tinha um temperamento horrível. O capitão a tinha trazido de Santa Catarina, exatamente quando ela estava prestes a se casar, mas acredito que os dois nunca casaram. Ela sempre me fazia cair em desgraça com meu senhor, o que era sempre acompanhado de uma surra. Certa vez, ela fez de tudo para conseguir que eu fosse chicoteado e outras interferiam para impedir, dependendo do humor dela. Ela era uma estranha combinação de humanidade e brutalidade. Ela sempre navegava com o capitão (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 48, tradução nossa)<sup>82</sup>.

Foi a bordo desta embarcação que Mahommah conheceu o Rio Grande do Sul na sua primeira viagem para trocar a carga por carne seca, e depois voltaram para o Rio de Janeiro, quando, em pouco tempo, venderam toda a carne trazida. Em uma dessas viagens, quando estavam muito abarrotados de farinha, passaram maus momentos no mar e tiveram que descartar diversos quilos para a embarcação ficar mais leve. Depois de conseguirem desembarcar em segurança, Mahommah conta sobre como era punido quando o seu senhor estava de mau humor ou não gostava de algum trabalho que havia realizado, alegando que o ambiente ainda se encontrava sujo, ordenando que limpasse novamente. Quando percebeu que

---

<sup>81</sup> Trecho original: “I got along pretty well.”

<sup>82</sup> Trecho original: “I did all in my power to please my master, the captain, and he in return placed confidence in me. The captain's lady was anything but a good woman; she had a most wretched temper. The captain had carried her off from St. Catharine's, just as she was on the point of getting married, and I believe was never married to her. She often got me into disgrace with my master, and then a whipping was sure to follow. She would at one time do all she could to get me a flogging, and at other times she would interfere and prevent it, just as she was in the humor. She was a strange compound of humanity and brutality. She always went to sea with the captain.”

aquilo era capricho dele, se recusou a fazer o serviço algumas vezes e levou surras em que foi preciso que a sua senhora interviesse para evitar que a violência continuasse.

Enquanto estavam em alto mar naquela tormenta, Mahommah diz que “enquanto não sabíamos se estávamos perdidos ou não, ocorreu-me que a morte seria apenas uma libertação da minha escravidão e, por esse motivo, era mais bem-vinda do que o contrário” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 49, tradução nossa)<sup>83</sup>. De certa forma, ele só via uma forma de se libertar do cativeiro e de toda a estrutura da escravidão: por meio da morte.

Na verdade, dificilmente eu me importava. Eu era apenas um escravizado e me sentia sem esperança ou perspectivas de liberdade, não tinha amigos nem liberdade. Eu não tinha esperança neste mundo e não sabia nada do próximo; tudo era tristeza, tudo era medo. O presente e o futuro eram um só, sem marca divisória, só trabalho! Trabalho!! Crueldade! Crueldade!! Não há fim senão a morte para todos os meus problemas. Naquela época, eu não era cristão, eu não conhecia o amor de um Salvador, não sabia nada sobre a sua graça salvadora, nem sobre o seu amor pelos pobres pecadores perdidos, nem sobre a sua missão de paz e boa vontade para todos os homens, nem tinha ouvido falar daquela boa terra tão lindamente contada pelo poeta, “um terra de delícias puras, onde reinam os santos imortais” e para qual os cristãos estão, diariamente, reduzindo a sua jornada. Não! Eu ainda não conhecia essas “notícias de grande alegria” e tudo era negro desespero. Mas quando ouvi as palavras do Salvador: “Venham a mim, todos os que estão sobrecarregados e eu lhes aliviarei”. Eu procurei e o encontrei, que foi um bálsamo para as minhas feridas, como um consolação para a minha alma aflita. Quando penso em tudo isso e considero o passado, fico contente em continuar lutando neste mundo para cumprir minha missão aqui e fazer o trabalho que me foi confiado. Oh! Cristianismo, você acalma os sofrimentos do homem, guia os cegos e fortalece os fracos, vá em sua missão, promulgue suas palavras de salvação por todos os cantos e alegre o coração do homem, “então o deserto se alegrará e florescerá como a rosa.” Então a escravidão com todos os seus horrores chegará ao fim, pois ninguém que possua o teu poder e esteja sob a tua influência pode perpetuar um chamado tão totalmente em desacordo e repugnante com todas as tuas doutrinas (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 49-50, tradução nossa)<sup>84</sup>.

Neste trecho, Mahommah transita entre a morte e a fé. Ele tinha uma vontade desesperada de encontrar com o nada, justamente pelo espectro de cativeiro que estava

<sup>83</sup> Trecho original: “Whilst in the doubtful position of whether we should be lost or not, it occurred to me that death would be but a release from my slavery, and on that account rather welcome than otherwise.”

<sup>84</sup> Trecho original: “Indeed I hardly dared to care either way. I was but a slave, and I felt myself to be one without hope or prospects of freedom, without friends or liberty. I had no hopes in this world and knew nothing of the next; all was gloom, all was fear. The present and the future were as one, no dividing mark, all Toil! Toil!! Cruelty! Cruelty!! No end but death to all my woes. I was not a Christian then; I knew not of a Savior's love, I knew nothing of his saving grace, of his love for poor lost sinners, of his mission of peace and good will to all men, nor had I heard of that good land so beautifully spoken of by the poet, ‘a land of pure delight where saints immortal dwell,’ and to which land of promise the Christian is daily shortening the journey. No! These ‘tidings of great joy’ had not then been imparted to my gloomy mind, and all was black despair. But when I heard the Savior's words ‘come unto me all ye that are heavy laden and I will give you rest.’ I sought and found him, which came as a balm to my wounds, as consolation to my afflicted soul. When think of all this and consider the past, I am content to struggle on in this world to fulfil my mission here and to do the work that is given me to do. Oh! Christianity thou soother of man's sufferings, thou guide to the blind, and strength to the weak, go thou on thy mission, speak the peaceful tidings of salvation all around and make glad the heart of man, ‘then shall the wilderness be glad and blossom as the rose.’ Then will slavery with all its horrors ultimately come to an end, for none possessing thy power and under thy influence can perpetuate a calling so utterly at variance with, and repugnant to all thy doctrines.”

submetido, um nada, pois era zero a sua perspectiva de viver de outro modo depois da travessia do trauma. Depois da sua chegada ao Brasil, é frequente a sua vontade de não mais viver, é frequente a aproximação com o álcool, e será a partir deste lugar de exploração, tortura, medo e desesperança em que se encontra que Baquaqua afirma “Mas fico feliz em dizer que, pela graça de Deus, fui levado a abandonar meus maus caminhos.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 51, tradução nossa)<sup>85</sup>. Apenas esta fé cristã, que lhe é imposta, também lhe possibilita crer em outra coisa que não seja a morte. Para o leitor, esta disputa de espaço entre fé cristã e “os maus hábitos”, da qual o primeiro venceu, é que não o fez acabar com a própria vida.

O relato começa a caminhar para a liberdade conquistada através da fuga na parte chamada “Liberdade em Nova York”. Isto é, como relatado, Baquaqua era um escravizado de uma embarcação e o seu senhor, como explica, foi contratado para levar café para a cidade norte-americana. A fim de acompanhar o transporte, iriam alguns escravizados e um deles seria o Baquaqua. Nesta época, como afirma “Todos nós sabíamos que em Nova York não havia escravidão, que era um estado livre e que, se chegássemos lá, não teríamos nada a temer de nossos cruéis senhores de escravizados e estávamos muito ansiosos para chegar lá.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 51, tradução nossa)<sup>86</sup>.

Para Mahommah, significava uma possibilidade de conhecer a liberdade novamente, e para isso ele lutaria com todas as suas forças para conquistar. Conforme afirma

Antes do início da viagem fomos informados que estávamos indo para um terra de liberdade. Eu disse que eles nunca mais me veriam depois que eu chegasse lá. Fiquei muito feliz com a ideia de ir para um país livre, e um raio de esperança surgiu em mim. Eu não estava muito distante do dia em que eu seria um homem livre. Na verdade, eu já me sentia livre! Como o sol brilhava lindamente naquela manhã agitada, na manhã da nossa partida para aquela terra de liberdade de que tanto ouvimos falar. Os ventos também eram favoráveis, a vela foi içada e se espalhou diante da brisa revigorante, assim nosso navio partiu para aquela terra feliz. Os deveres do ofício, naquela viagem, pareceram-me realmente leves, na expectativa de chegar naquela bela terra, nada parecia ser problema para mim. Obedeci a todas as ordens com alegria e entusiasmo. Aquele era o momento mais feliz da minha vida (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 51-52, tradução nossa)<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Trecho original: “But I am happy to say that through the grace of God, I was led to abandon my evil ways.”

<sup>86</sup> Trecho original: “We all had learned, that at New York there was no slavery; that it was a free country and that if we once got there we had nothing to dread from our cruel slave masters, and we were all most anxious to get there.”

<sup>87</sup> Trecho original: “Previous to the time of the ship's sailing, we were informed that we were going to a land of freedom. I said then you will never see me any more after I once get there. I was overjoyed at the idea of going to a free country, and a ray of hope dawned upon me, that the day was not far distant when I should be a free man. Indeed I felt myself already free! How beautifully the sun shone on that eventful morning, the morning of our departure for that land of freedom we had heard so much about. The winds too were favorable, and soon the canvass spread before the exhilarating breeze, and our ship stood for that happy land. The duties of office, on that voyage, appeared light to me indeed, in anticipation of seeing the goodly land, and nothing at all appeared a trouble to me. I obeyed all orders cheerfully and with alacrity. That was that the happiest time in my life.”



O entusiasmo parece acender uma esperança em Baquaqua, mesmo tempos depois, ao acessar a sua memória para testemunhar a vida em cativeiro. O leitor é tomado por um entusiasmo junto à narrativa e para ele o “mesmo agora meu coração vibra de alegria quando penso naquela viagem” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 52, tradução nossa)<sup>88</sup>. Porém, conforme afirma, a viagem teve um período de turbulências com as mudanças climáticas, foram enfrentados furacões e quase que toda a embarcação deixou de existir. Nessas dificuldades, o seu senhor solicitou que ele ascendesse a bitácula do navio que fora apagada com o balanço forte causado pelo mar. A bitácula fica sempre próxima ao timoneiro, que é o lugar onde é possível fazer uma rápida consulta de localização e caminho por meio de uma bússola que fica dentro desta caixa.

O timoneiro do navio havia dito que não era necessário acender a luz da bitácula, pois havia luz o suficiente para que enxergasse a bússola. O senhor de Baquaqua, ao se deparar com a incapacidade de uma ordem ser cumprida pelo escravizado, resolve puni-lo. E aqui nos deparamos com um relato de espancamento e tortura imposta ao Baquaqua, que quase lhe tirou a vida e que o fez permanecer enfraquecido na proa do navio.

São inúmeros os relatos de tortura com Baquaqua e suas memórias não o deixam esquecer nenhum detalhe desse momentos. Os relatos são vivos e doloridos até o dia em que narra, são traumas que o fazem lembrar a posição da mão para se defender e mesmo cicatrizes que podem ser vistas muito tempo depois. Fica bastante nítido ao leitor que é irreparável o que ele viveu, é impossível que a população branca sinta a dor que ele e seus pares sentiram, mas é importante contar com detalhes o sofrimento que passou para que, ao menos, um pouco de constrangimento seja sentido pela branquitude.

Depois do testemunho de tortura, Baquaqua inicia um ensaio de discurso contra a escravidão:

A escravidão é ruim, a escravidão é errada. Este capitão fez muitas coisas cruéis que seriam horríveis de contar; tratou as escravizadas com grande crueldade e barbárie. Tudo tinha que ser do seu jeito, ninguém o convencia do contrário. Ele era para a época o "monarca de todos que dominava", o "Rei da casa flutuante", ninguém ousava contestar seu poder ou controlar sua vontade. Mas virá o dia que seu poder será investido em outro, e de sua mordomia ele deverá prestar contas. Infelizmente, que conta ele poderá prestar dos crimes cometidos contra os corpos contorcidos dos pobres e impiedosos miseráveis que ele tinha sob seu comando, quando seu reinado cessar e a grande conta for exigida; como ele responderá? E qual será o seu destino? Isso só será conhecido quando o grande livro for aberto. Que Deus o perdoe (na sua infinita misericórdia) pelas torturas infligidas aos seus semelhantes, apesar da pele diferente. (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 53-54, tradução nossa)<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> Trecho original: “even now my heart thrills with joyous delight when I think of that voyage”

<sup>89</sup> Trecho original: “Slavery is bad, slavery is wrong. This captain did a great many cruel things which would be horrible to relate; he treated the female slaves with very great cruelty and barbarity; he had it all his own way, there were none to take their part; he was for the time "monarch of all he surveyed;" "king of the floating house,"

Este parece um tipo de intervenção no testemunho de Baquaqua que sofre um apelo de Moore, se comparado a outras passagens desta obra. De qualquer forma, há um objetivo de obter uma conclusão com o episódio de tortura. Aqui, se encaixa a narrativa abolicionista que clama ao leitor piedade e posicionamento na luta contra a escravidão. E conclui, que quem julgará os assassinos será Deus, o povo apenas precisa lutar contra a escravidão. Uma singela forma de mascarar que o racismo e subjugação talvez permanecerão, pois Deus irá julgar. Isto é, caso você também tenha sido um senhor de escravizados e lute pela abolição, Deus também poderá lhe perdoar.

De certo modo, foi o que aconteceu: a escravidão terminou com muita luta e dificuldade e, ao mesmo tempo, a exploração do negro se manteve. Como veremos, a luta para sobreviver em liberdade continuaria sendo imposta aos recém-libertos. Fato é que a instituição escravidão é abolida, mas o seu *modus operandi* de exploração e precarização do trabalho se mantém.

Baquaqua retoma no parágrafo seguinte o seu êxtase com a possibilidade de liberdade em Nova York: “A primeira palavra em inglês que meus dois companheiros e eu aprendemos foi F-r-e-e; fomos ensinados por um inglês a bordo e, ah! Quantas vezes eu a repetia, inúmeras vezes.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 54, tradução nossa)<sup>90</sup>. No relato, é possível notar uma ansiedade que permanece em Baquaqua e a sua felicidade ao pisar pela primeira vez em um país livre:

Finalmente, esse dia chegou, mas não foi fácil para os dois rapazes e a moça, que só só sabiam falar uma palavra em inglês, escaparem, não tendo, como supúnhamos, nenhum amigo para nos ajudar. Mas Deus era nosso amigo, como ficou provado no final, e nos mostrou muitos amigos nesta terra estranha. (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 54, tradução nossa)<sup>91</sup>.

É possível notar que, mesmo Nova York sendo uma cidade com legislação abolicionista, não significava que as pessoas negras teriam a mesma liberdade que os brancos adquiriram ao nascerem. Os negros continuavam sendo tratados como inferiores, o racismo continuava guiando as estruturas sociais, como veremos.

---

none dared to gainsay his power or to control his will. But the day is coming when his power will be vested in another, and of his stewardship he must render an account; alas what account can he render of the crimes committed upon the writhing bodies of the poor pitiless wretches he had under his charge, when his kingship shall cease and the great account is called for; how shall he answer? And what will be his doom?--That will only be known when the great book is opened. May God pardon him (in his infinite mercy) for the tortures inflicted upon his fellow creatures, although of a different complexion.”

<sup>90</sup> Trecho original: “The first words of English that my two companions and myself ever learned was F-r-e-e; we were taught it by an Englishman on board, and oh! how many times did I repeat it, over and over again.”

<sup>91</sup> Trecho original: “The day at length came, but it was not an easy matter for two boys and a girl, who could only speak one word of English, to make their escape, having, as we supposed, no friends to aid us. But God was our friend, as it proved in the end, and raised up for us many friends in a strange land.”

O timoneiro a bordo do nosso navio nos tratava muito gentilmente, ele parecia diferente de qualquer pessoa que eu já tinha visto antes. Esta pequena circunstância nos deu coragem. No dia seguinte, muitas pessoas negras subiram a bordo do navio e perguntaram se éramos homens livres. O capitão havia dito anteriormente para não dizermos que éramos escravizados, mas não atendemos às suas ordens e, vendo tantas pessoas subindo a bordo, começou a temer que a sua propriedade entendesse que deveria agir e fugir. Então ele nos informou muito prudentemente que Nova York não era lugar para escaparmos - que era um lugar muito ruim e assim que as pessoas nos capturassem, elas nos matariam. Mas quando estávamos sozinhos, concluímos que iríamos aproveitar a primeira oportunidade e esta era a oportunidade de estarmos em um país livre.

Certo dia, quando eu tinha bebido bastante vinho, fui imprudente o suficiente para dizer que não ficaria mais a bordo; que eu seria livre. O capitão, ouvindo isso, me chamou lá embaixo, ele e outros três tentaram me confinar, mas não conseguiram. Porém, depois, eles finalmente conseguiram me prender em um cômodo na proa do navio. Fiquei preso lá por vários dias. (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 54, tradução nossa)<sup>92</sup>.

Quando Baquaqua consegue escapar, se depara com a esposa do capitão, que o vê e não o entrega. Sendo assim, o escravizado utiliza a prancha que conecta o navio a terra firme e sai correndo pelas ruas de Nova York. Baquaqua quase foi segurado por um “vigia manco”(BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 55, tradução nossa)<sup>93</sup> que o viu escapar, porém não teve sucesso e ele continuou correndo. Ao parar para recuperar o fôlego, este mesmo vigia chegou com outras pessoas, sendo um deles um delegado:

Um deles tirou uma estrela brilhante do bolso e me mostrou, mas eu não consegui entender nada. Então, fui levado para a guarita e lá fiquei trancado a noite toda, na manhã seguinte, o meu senhor apareceu, pagou as despesas e me levou de volta ao navio junto com ele. Os oficiais me disseram que eu deveria ser um homem livre, se eu quisesse, mas eu não sabia como agir. Então, depois de um pouco de persuasão, o meu senhor me induziu a voltar com ele, dizendo que eu não precisava ter medo. Isso foi em um sábado e, na tarde da segunda-feira seguinte, três carruagens se aproximaram e pararam perto do navio. Alguns cavaleiros saíram delas e caminharam sobre o convés, conversando com o capitão, dizendo-lhe que todos a bordo estavam livres e pediram-lhe que hasteasse a bandeira. (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 55, tradução nossa)<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Trecho original: “The pilot who came aboard of our vessel treated us very kindly, --he appeared different to any person I had ever seen before, and we took courage from that little circumstance. The next day a great many colored persons came aboard the vessel, who inquired whether we were free. The captain had previously told us not to say that we were slaves, but we heeded not his wish, and he, seeing so many persons coming aboard, began to entertain fears that his property would take in their heads to lift their heels and run away, so he very prudently informed us that New York was no place for us to go about in--that it was a very bad place, and as sure as the people caught us they would kill us. But when we were alone we concluded that we would take the first opportunity and the chance, how we would fare in a free country.

One day when I had helped myself rather freely to wine, I was imprudent enough to say I would not stay aboard any longer; that I would be free. The captain hearing it, called me down below, and he and three others endeavored to confine me, but could not do so; but they ultimately succeeded in confining me in a room in the bow of the vessel. I was there in confinement several days.”

<sup>93</sup> Trecho original: “the lame watchman”

<sup>94</sup> Trecho original: “One of them drew a bright star from his pocket and shewed it to me, but I could make nothing of it. I was then taken to the watch-house and locked up all night, when the captain called next morning, paid expenses, and took me back again to the ship along with him. The officers told me I should be a free man, if I chose, but I did not know how to act; so after a little persuasion, the captain induced me to go back with him, as I need not be afraid. This was on a Saturday, and on the following Monday afternoon three carriages drove up

Conforme conta, Baquaqua o capitão ficou bastante nervoso e disse que não faria a captura. Mas ainda assim os escravizados foram levados até a prefeitura de Nova York, onde iriam disputar judicialmente a sua liberdade. Os jornais da época, conforme a nota de rodapé do tradutor, afirmam que havia ocorrido uma fuga de três escravizados da embarcação “Lembranças” e, logo depois, alguns abolicionistas se reuniram na rua Roosevelt, próximo do local onde o navio estava ancorado. A matéria afirma que os escravizados foram retirados do navio no sábado e levados para o tribunal no dia seguinte.

Ao chegar no tribunal, o cônsul brasileiro perguntou aos escravizados se eles gostariam de permanecer em Nova York ou se gostariam de voltar ao Brasil. Apenas a mulher escravizada disse que gostaria de voltar ao Brasil. Baquaqua também relata que a escravizada ficara com medo do senhor que estava lá e por isto ficou intimidada e disse que gostaria de voltar, mas ele falou “com ousadia que preferia morrer a voltar à escravidão!!” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 56, tradução nossa)<sup>95</sup>. Foram idas e vindas, do tribunal para a prisão, da prisão para o tribunal, e eles tinham certeza que seriam enviados novamente ao navio “Lembranças”. Eram muitas perguntas, audiências e “tudo isso era novo para mim. Portanto, Eu não conseguia entender completamente o significado de tudo aquilo, mas temia muito que estivéssemos prestes a ser devolvidos à escravidão – tremia só de pensar!” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 56, tradução nossa)<sup>96</sup>.

Posteriormente, é possível entender o que ocorria no tribunal. O cônsul brasileiro, Luiz Henrique Ferreira de Aguiar, era contra a permanência dos escravizados livres em Nova York. Ele apoiou o capitão do navio na disputa jurídica e se empenhou para que Mahommah fosse enviado escravizado novamente para o Brasil, mesmo sabendo da lei Feijó de 1831, que afirmava que qualquer escravizado que entrasse no Brasil, a partir da data promulgada, era um cidadão livre. Conforme lemos nesta carta de Baquaqua:

Para Cyrus P. Grosvenor, Port-au-Prince, 14/11/1848

Meu amigo Sr. Grosvenor

Quero muito vê-lo. O cônsul brasileiro disse que se me visse novamente em Nova York, me enviaria novamente para o Brasil. Quero que ele ame a Deus. Quero que todas as boas pessoas de Nova York orem a Deus para pedir um novo coração para ele. Quero que orem por mim também. Quero amar a Deus muito mais. Quero que todas as pessoas que amam a Deus orem por minha mãe, irmão e a irmã na África. Quero muito ir para os Estados Unidos, ir para a escola e aprender a entender a Bíblia muito bem.

---

and stopped near the vessel. Some gentlemen came aboard from them, and walked about the deck, talking to the captain, telling him that all on board were free, and requesting him to hoist the flag.”

<sup>95</sup> Trecho original: “I spoke boldly out that I would rather die than return into slavery!!”

<sup>96</sup> Trecho original: “all this was new to me; I, therefore, could not fully understand the meaning of all this, but I feared greatly that we were about to be returned to slavery - I trembled at the thought!”

Tchau e quero voltar para a África e ver meus amigos e contar a todas as pessoas sobre Jesus Cristo. Que Deus dê a elas novos corações.  
Mahommah (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 105).

Isto tornou a disputa por liberdade na cidade livre ainda mais difícil. Isto é, o espaço e as pessoas eram hostis à liberdade daqueles escravizados, os espaços ainda não os garantia o direito pleno de igualdade. E foi por meio de alguns simpatizantes das lutas da abolição que eles escaparam da escravidão:

Enquanto estávamos novamente presos, alguns amigos, que gostava muito de nós, conseguiram uma maneira de deixar as portas das prisões abertas enquanto o guarda dormia e, não encontramos dificuldade em passar por ele e conquistar mais uma vez "o ar puro do céu", por meio da ajuda destes queridos amigos, os quais jamais esquecerei, consegui chegar à cidade de Boston, em Massachusetts, onde permaneci sob a proteção deles por cerca de quatro semanas, quando ficou combinado que eu deveria ser enviado para a Inglaterra ou Haiti. Eu fui consultado sobre o assunto para saber qual eu preferiria, e depois de pensar por algum tempo, escolhi o Haiti, já que o clima seria mais parecido com o do meu próprio país e seria melhor para a minha saúde e meus sentimentos. Eu não sabia exatamente que tipo de lugar era a Inglaterra ou talvez tivesse preferido ir para lá, especialmente depois que soube que praticamente todos os ingleses são amigos dos homens negros e que eles fizeram muito para o meu povo no caminho do progresso e do seu bem-estar e continuam até hoje a promover a anti-escravidão e todas as outras boas causas. Decidi ir para Haiti e, assim sendo, uma passagem gratuita foi concedida para nós, e provisões consideráveis foram entregues para meu uso durante a viagem (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 56-57, tradução nossa)<sup>97</sup>.

Apesar de Nova York ser uma cidade livre, a disputa por liberdade era bastante dificultada pelas autoridades. O que ocorria com frequência era justamente o que foi narrado: um grupo de abolicionistas que ajudava no processo de fuga e arcava com despesas para garantir a liberdade para as pessoas que chegassem à Nova York, até que a liberdade fosse, de fato, garantida por direito. De alguma forma, pode-se perceber até aqui a diferença de narrativa entre a primeira parte do livro e esta segunda que sucede pelas palavras de Baquaqua.

A bordo para o Haiti, Mahommah conta que conheceu uma pessoa chamada Jones, que lhe ensinou outras formas de ver o mundo, como, por exemplo, sobre a sua sombra sob a luz

---

<sup>97</sup> Trecho original: "Whilst we were again locked up, some friends who had interested themselves very much in our behalf, contrived a means by which the prison-doors were opened whilst the keeper slept, and we found do difficulty in passing him, and gaining once more "the pure air of heaven," and by the assistance of those dear friends, whom I shall never forget, I was enabled to reach the city of Boston, in Massachusetts, and remained there under their protection about four weeks, when it was arranged that I should either be sent to England or Hayti, and I was consulted on the subject to know which I would prefer, and after considering for some time, I thought Hayti would be more like the climate of my own country and would agree better with my health and feelings. I did not know exactly what sort of a place England was or perhaps might have preferred to have gone there, more particularly as I have since learned that nearly all the English are friends to the colored man and his race, and that they have done so much for my people in the way of their welfare and advancement, and continue to this day to agitate anti-slavery and every other good cause. As it was, I determined to go to Hayti; accordingly, a free passage was procured for us, and considerable provisions were collected for my use use during the voyage."

do sol, que não é a sua alma, e ele gostou bastante de entender outras formas de mundo. No navio, ele trabalhava para o capitão e “Quando cheguei ao Haiti me senti livre e de fato estava.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 57, tradução nossa)<sup>98</sup>. Depois, a narrativa segue em busca da sobrevivência em liberdade, justamente porque, ao chegar lá, ele não sabia falar a língua deles, “que era crioula”, e não sabia para onde ir e o que fazer. Inicialmente, Baquaqua foi hospedado por um imperador que deu “ muito para comer e beber” e era muito gentil com ele. A liberdade lhe foi garantida, porém nenhuma indenização lhe foi concebida por ter sido tirado de sua terra forçadamente. Estava enfrentando bastante dificuldades e era tratado como um indigente:

Eu andava de casa em casa como “um estranho em terra estranha”, e sem saber falar uma palavra da língua do povo de lá, e o que era pior que tudo, sem carregar nenhum um centavo para comprar nem mesmo um pão para satisfazer as vontades do meu estômago. Finalmente, um homem negro dos Estado Unidos da América me contratou para que eu trabalhasse para ele como cozinheiro em sua casa, mas ele era um homem muito mau e não fiquei muito tempo com ele. À noite, ele me levou escada acima e apontou para o chão onde eu deveria dormir, embora houvesse uma cama em um canto do quarto, porém, assim que ele virava as costas, deitava na cama e dormia profundamente até de manhã. Quando ele descobriu que eu dormia na cama, ele me bateu, me bateu com força e ordenou que eu não fizesse mais aquilo. Porém, na noite seguinte fiz o mesmo e ele me sacudiu e me expulsou da sua casa. Então me tornei novamente um andarilho sem lar (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 57-58, tradução nossa)<sup>99</sup>.

Depois de passar por este período nas ruas, ficar doente e não obter ajuda, um dos libertos que havia viajado com ele para o Haiti ficou sabendo da sua situação e conversou com os Missionários Batistas. O reverendo Sr. Judd entendeu as circunstâncias e resolveu contratar o Baquaqua, o que o deixou muito entusiasmado. A partir daqui, se inicia a sua trajetória com o Cristianismo, e é possível compreender o que a fé cristã representou para ele naquele momento. O cristianismo tomou o lugar do Estado que deveria amparar, acolher e indenizá-lo, o encarou como um ser humano e ofereceu a ele uma possibilidade de sobrevivência nesta nova realidade.

Aqui a narrativa sobre o critianismo ganha uma nova forma, uma outra característica daquela praticada na primeira parte deste livro. O acolhimento é o que mais está em jogo

---

<sup>98</sup> Trecho original: “When I arrived at Hayti I felt myself free, as indeed I was.”

<sup>99</sup> Trecho original: “I went about from house to house "a stranger in a strange land," and without being able to speak one word of the language of the people, and what was worse than all, not a copper in my possession to buy even a loaf to satisfy the cravings of my stomach. At length a colored man from America got me to work for him as cook about his house, but he was a very bad man and I did not stay with him very long. At night he took me up stairs and pointed to the floor where I was to sleep, although there was a bed in one corner of the room, but as soon as his back was turned I got into the bed and slept soundly till morning. When he discovered I had slept in the bed he beat me and knocked me about very much and ordered me not to do the like no more; but the next night I did the same again, for which he shook me about and turned me out of doors. So I became again an outcast and wanderer.”

neste momento. No relato de Baquaqua fica evidente que a única chance possível foi encontrada por meio do cristianismo, e com o Sr. Judd ele permaneceu por mais de dois anos, conforme ele afirma, “Ele me tratou com toda gentileza. A cor da minha pele, para ele, não era a causa de maus tratos.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 58, tradução nossa)<sup>100</sup>. Foi na religião que Baquaqua encontrou o mínimo de acolhimento possível naquele momento, foi a sua única opção e oportunidade de sobrevivência.

Dado o período pós-abolição, a única coisa que entregaram às pessoas negras, quando o fizeram, foi o documento aprovando sua liberdade. Viver como negro naquele momento era viver como um estanho em uma terra estranha, era não receber a justiça e a indenização merecida.

Depois da minha conversão ao cristianismo, desisti da bebida e de todos os outros tipos de vícios. No final desse período, houve um rebuliço no Haiti para alistar pessoas na milícia e, assim, sendo eu, meu mestre e sua esposa contra o espírito de guerra, ficamos acordado que eu deveria deixar Haiti por causa disso. Eles providenciaram para mim uma passagem a bordo de um navio com destino a Nova York, com o objetivo de que eu me preparasse em um seminário para ir ao encontro do meu próprio povo na África e pregasse o Evangelho, de boas novas de alegria para os ignorantes e para os meus conterrâneos ignorantes que atualmente acreditam no falso profeta Maomé (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 58-59, tradução nossa)<sup>101</sup>.

O trânsito para os Estados Unidos foi bastante conturbado e, por conta dos ventos e das tempestades, o navio foi obrigado a aportar na região sul. Lá, um senhor de escravizados subiu a bordo e perguntou se Baquaqua estava à venda. Como é sabido pela história, o sul demorou a abolir a escravidão e isso é percebido no relato de Mahommah.

A viagem continua no sentido para a cidade de Nova York. Dentro da embarcação Baquaqua afirma ter vivido alguns estranhamentos com um marinheiro, possivelmente branco, por chamá-lo de *nigger*, ou na nossa tradução abaixo “preto”, palavra que faz referencia a população negra de forma pejorativa.

Quando ele estava prestes a desembarcar, eu simplesmente lhe disse: “dê meus respeitos à sua esposa”, pois ele havia sido muito gentil comigo. O que eu disse pretendia ser apenas um pouco de civilidade, quando descobri depois que ele estava bebendo. Ele entendeu tudo errado, me chamou de “preto” e jurou que me daria uma surra. À noite, quando ele voltou a bordo, continuava muito bêbado e se comportava com muita violência, jurando que quebraria minha cara com um pedaço de pau, que carregava e girou sobre minha cabeça. Eu tinha colocado as cadeiras em volta da mesa para o jantar, como de costume, quando ele disse que não pretendia sentar-se

<sup>100</sup> Trecho original: “He treated me with every kindness; color to him being no cause of ill treatment.”

<sup>101</sup> Trecho original: “After my conversion to christianity I gave up drinking and all other kinds of vices. At the end of that time a stir was made in Hayti to enrol the militia; and being opposed to the spirit of war as well as was my master and mistress, it was agreed that I should leave Hayti on that account, and they provided for me a passage on board a vessel bound to New York, in order to educate me preparatory to going to my own people in Africa, to preach the Gospel of glad tidings of great joy to the ignorant and benighted of my fellow countrymen who are now believers in the false prophet Mahomed.”

com um “*preto*”. Depois, ele ficou mais calmo, sentou-se à mesa e comeu como um bom cristão. Porém, ele só se acalmou depois que eu mostrei o meu lado feio e ameacei bater nele. Quando viu que não devia brincar comigo, cedeu e se comportou como um bom homem, mas só porque foi obrigado a isso (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 61, grifo do autor, tradução nossa)<sup>102</sup>.

Baquaqua não feriu o marinheiro, nem o ameaçou, ele afirma (1854, p. 61, grifo do autor, tradução nossa)<sup>103</sup> que demonstrou a sua sabedoria “em primeiro lugar, não precisando demonstrar nenhum outro espírito além de um espírito inofensivo. No mais, achei minha ‘sabedoria’ suficiente para aquele momento” e apenas o acalmou, sem querer de forma alguma agredi-lo. Depois que a história ocorre, e com um olhar para o passado, é possível perceber que, mesmo livre, a liberdade será sempre questionada, e a disputa para ocupar este lugar ocorre até os dias atuais pela população negra.

Ao chegar na cidade de Nova York, em pouco tempo, ele e a esposa do Sr. Judd, que tinha parentes nos Estados Unidos e o acompanhou na embarcação, foram para Albany. Ao chegar, Baquaqua conta que tentou impressioná-los com a sua história, afirmando que era um fugitivo, porém a família só fazia “perguntas de natureza positiva para mim, e eu não pude deixar de dar respostas” (1854, p. 61, tradução nossa)<sup>104</sup>. A conversa continuou, Mahommah conta que a mãe perguntou se ele era o Mahommah e ele afirmou positivamente. Provavelmente, a mãe já sabia, pois a esposa do Sr. Judd, sua filha, deveria enviar os cadernos impressos de *Christian Contributor*, conforme veremos em um relato sobre Mahommah na conclusão desta dissertação

Baquaqua ficou pouco tempo por lá, indo em sequência para Delaware, para Missões Livres. Em Meredith, conseguiu com os companheiros um espaço de estudo. Então, foi enviado para McGrawville, onde fez faculdade por três anos e atingiu um grande progresso de aprendizagem conforme afirma em seu relato.

Vale destacar que a sua trajetória de estudo no ensino superior não agradou a todos. Uma pessoa negra na faculdade sofria racismo, e por Baquaqua isso é apresentado da seguinte forma:

---

<sup>102</sup> Trecho original: “As he was about going ashore, I merely said to him, “give my respects to your wife,” as he had been so kind to me. What I said was intended merely as a little civility, when as (I found afterwards) he had been drinking. He took it completely amiss, called me a “nigger,” and swore he would give me a thrashing. At night, when he returned again on board, he was very drunk and behaved with great violence, swearing that he would break my head with a stick which he flourished about over my head. I had placed chairs round the table for supper as usual, when he remarked, that he did not intend to sit down with a “nigger.” He afterwards got more calm, and sat down and ate like a christian, but this was not till I had let him see a little of my own ugliness, and had threatened to beat him, that he became quieted; when he saw I was no longer to be played with, he gave in, and became a good man, only because he was obliged to.”

<sup>103</sup> Trecho original: “I displayed in the first place, not needing to display any other spirit than an harmless one; in the second, I found my “wisdom” sufficient for the case at that time.”

<sup>104</sup> Trecho original: “questions being put to me of a positive nature, I could not but give positive answers.”



Enquanto estava na faculdade, alguns dos jovens cavalheiros que não gostavam da minha cor, faziam muitas piadas sobre mim e me pregavam diversas travessuras, longe dos diretores. Eles me pregavam todo tipo de peças. Quando eu estava longe das minhas coisas, eles espalhavam meus livros e papéis por toda a sala. Empilhavam meus livros como queriam. Eles também entupiam o cano do meu calefator com fragmentos, de modo que, quando eu tentava acender o fogo, o cômodo ficava cheio de fumaça. Porém, sobre estas questões, bastava-me reclamar no lugar e momento certo e tudo estaria resolvido. Mas eu não gostava de ficar reclamando deles frequentemente, então, supor-tei grande parte de suas piadas vexatórias em silêncio. Eu não sabia dizer por que eles me atormentavam desta maneira, exceto porque eles não gostavam da minha cor e, talvez achassem que eu fosse um bom sujeito para gastarem seu humor brincalhão (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 63, tradução nossa)<sup>105</sup>.

A máscara na passagem acima não é símbolo, não é instrumento real, mas é a ferramenta não sutil de tortura psicológica. É daí que nascem as sutilezas que o racismo foi ganhando com o tempo e se institucionalizando, como “brincadeiras” que não ferem leis vigentes. Quer dizer, não por conta de como reagiram as pessoas negras, mas sim por conta do espaço privilegiado que as pessoas brancas ocuparam e ocupam até os dias de hoje. De certo modo, isso se perpetuou por séculos, o caráter brincalhão e piadista que mascara o posicionamento racista da sociedade. O espaço que se construiu para as pessoas negras, mesmo em liberdade, pela branquitude foi o de um lugar ainda subalterno, sem espaços de fala. Era e é racismo. É dessa fala que podemos perceber que na medida em que a sociedade branca se torna obrigada a aceitar pessoas negras naquilo que poderíamos afirmar para elas como “seus espaços”, mesmo que sendo em um número muito restrito, o racismo foi se disseminando. A piada e a brincadeira passaram a camuflar opiniões racistas por meio de comentários sutis, estabeleceu-se padrões de beleza universais e brancos, permaneceram as desigualdades socioeconômicas excludentes, ou seja, formou-se aquilo que Grada Kilomba chama de racismo cotidiano. A máscara foi adquirindo formas de se comportar na sociedade, como um véu sutil que permite a fala das pessoas negras atualmente, mas não permite a escuta da branquitude, porque, justamente, a escuta leva ao questionamento do lugar de privilégio. A máscara da sociedade aqui é o início de ações cotidianas racistas: atravessar a rua ao ver uma pessoa negra, associar o cabelo crespo como “cabelo ruim”, entre diversas outras atitudes. Sobre o cabelo, Grada Kilomba diz o seguinte:

---

<sup>105</sup> Trecho original: “Whilst at college, some of the young gentleman there who did not altogether like my color, played considerable many practical jokes upon me, and tried to make me some mischief with the principals. They played all sorts of tricks upon me; they would, when I was out of the way, scatter my books and papers all over the room, and pile up my books in a heap; they would also choko up my stove pipe with shavings, so that when I attempted to make a fire, the room would become filled with smoke; but of these matters, I had only to complain in the right quarter, and all would be settled. But I did not like to be continually complaining of them, so I endured a great deal of their vexatious tricks in silence. I could not tell why they plagued me thus, excepting they did not like my color, and that they thought I was a good subject upon which to expend their frolicsome humor.”

Historicamente, o cabelo único das pessoas negras foi desvalorizado como o mais visível estigma da negritude e usado para justificar a subordinação de africanas e africanos. Mais do que a cor de pele, o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização. Uma vez escravizadas/os a cor da pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores *brancos*, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de “primitividade”, desordem, inferioridade e não-civilização. O cabelo africano foi então classificado como “cabelo ruim” (KILOMBA, 2020, p. 126; grifo da autora).

É daí que a dor indizível do racismo ocupa o espaço para que o sujeito negro se entenda como aquele que fica continuamente reclamando, “ou mesmo talvez achassem que eu fosse um bom sujeito para gastarem seu humor brincalhão” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 63, tradução nossa)<sup>106</sup>. Tratar um indivíduo com termos pejorativos, ou o desumanizar, expressam, de forma eficiente, os horrores do racismo que se perpetua. Contar “piadas, brincadeiras” discriminatórias ou utilizar termos pejorativos para se referir ou se comunicar com uma pessoa negra são ações que “historicamente a classifica e posiciona como ‘uma raça inferior’, como sujeito abusado e excluído.” (KILOMBA, 2020, p. 161; grifo da autora).

Esse tipo de palavra ou “brincadeiras”, que atualmente são crimes, possuem reflexos físicos. Kilomba afirma que há um paralelismo interessante:

o racismo pretende cuasar dano, fazer mal ao *sujeito negro* (*schlecht machen*), e o *sujeito negro*, de fato, se sente fisicamente ferido, se sente mal (*sich schlecht fühlen*). A necessidade de transferir a experiência psicológica do racismo para o corpo expressa a ideia do trauma no sentido de experiência indizível, um evento desumanizante, para o qual não se tem palavra adequada ou símbolos que correspondam. Geralmente, ficamos sem palavras, emudecidas/os. A necessidade de transferir a experiência psicológica do racismo para o corpo - o soma - pode ser vista como uma forma de proteção do eu ao empurrar a dor para fora (somatização) (KILOMBA, 2020, p. 161; grifo da autora).

Isto é, o racismo pode ser tão hediondo para aquele que sofre que não pode ser compreendido cognitivamente e, portanto, a esta experiência não pode ser atribuída um sentido. A passagem de Mahommah na faculdade pode apresentar diversos gatilhos para o estudo do racismo entre crianças, jovens e adultos no ambiente escolar, já que nesse ambiente em que se ensina também pode se mascarar atitudes e falas racistas. E é por isto que Mahommah profere as seguintes palavras abaixo, redigidas pela professora K. King, antes de terminar a faculdade, para o departamento principal.

#### TRECHO FALADO POR MAHOMMAH

Não se pode esperar que alguém de minha raça,  
Com cabelo lanoso e rosto escuro,  
E com conhecimento escasso  
Desperte o interesse de seus amigos na faculdade.  
Mas farei o melhor que puder  
Para provar que pretendo ser um homem.  
É verdade, meus membros estão desgastados

<sup>106</sup> Trecho original: “and that they thought I was a good subject upon which to expend their frolicsome humor.”

É verdade, minhas costas o flagelo suportou,  
 Mas não é verdade que o poder do tirano  
 Conseguiu fazer o meu coração se encolher dentro de mim.  
 Não! Ele era livre, assim como era quando eu brincava  
 Sob a sombra das minhas palmeiras nativas.

Oh! África, minha terra natal,  
 Quando hei de te ver, resignadamente,  
 Sob a sabedoria de meu Deus,  
 E regida por Sua Santa Palavra?

Quando hei de ver a vara do opressor  
 Arrancada de sua mão, ó meu Deus?  
 Oh! Quando hei de ver meus irmão  
 Desfrutarem as doçuras da LIBERDADE?

Amigos do escravizado esmagado e sangrento,  
 Peçam a Deus tenha piedade! Que Deus salve!!  
 Pois toda a ajuda do homem é em vão,  
 Já que o homem forjou a corrente para o homem.  
 Oh Pai Justo, tu és justo,  
 Para ti eu olho, em ti confio;  
 Oh, que o teu espírito grandioso possa suportar  
 O gemido do africano, a oração do africano,  
 Até o teu torno imaculado no alto,  
 Onde tudo é alegria, paz e amor,  
 Em nome de Jesus, oh! Salve os oprimidos  
 E deixe suas almas no céu encontrarem descanso.  
 (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 62-63, tradução nossa)<sup>107</sup>.

Entendendo o impacto do racismo no pós-escravidão, é possível compreender o racismo estrutural que perdura até os dias de hoje. Esta fala de Mahommah é um desabafo, é o momento em que ele clama publicamente pelo fim da escravidão e que ela possibilite que as pessoas negras vivam em liberdade. Mas é, ao mesmo tempo, uma iniciativa de salvação dos povos africanos através do Evangelho, os únicos que deram o mínimo de acolhimento quando ele mais precisou no Haiti.

Já no fim do relato, Baquaqua conta que depois da faculdade foi para a Missões Livres. Em 1843, os batistas do norte dos Estados Unidos formaram a Sociedade Batista de Missões Livres da América. O objetivo era combater a escravidão, porém após um ano, em 1844, esta organização teve um ruptura e membros dela já não aceitavam ex-escravizados

<sup>107</sup> Trecho original: "LINES SPOKEN BY MAHOMMAH. / You can't expect one of my race, / With woolly hair and sable face, / And scarce a ray of knowledge / To interest his friends at college. / But, I will do the best I can, / To prove I mean to be a man. / 'Tis true, my limbs have fetters worn, / 'Tis true my back the scourge has borne, / But 'tis not true that tyrant's power / E'er made my heart within me cower. / No ! that was free as when I played, / Beneath my native palm trees' shade. / Oh! Africa, my native land, / When shall I see thee, meekly stand, / Beneath the banner of my God, / And governed by His Holy word? / When shall I see the oppressor's rod / Plucked from his hand, my gracious God? / Oh! when shall I my brethren see, / Enjoy the sweets of LIBERTY? / Friends of the crushed and bleeding slave, / Ask God to pity! God to save!! / For all the help of man is vain, / Since man for man has forged the chain. / Oh Righteous Father, thou art just, / To thee I look, to thee I trust; / Oh may thy gracious spirit bear / The Afric's groan, the Afric's prayer, / Up to thy spotless throne above, / Where all is joy and peace and love, / For Jesus' sake, Oh! save the oppressed, / And let their souls in heaven find rest.

como missionários. Mahommah não conta este episódio em muitas palavras, mas relata que depois de passar este tempo em McGrawville se mudou para o Canadá.

Lá, Baquaqua conseguiu os seus papéis de naturalização “sem qualquer dificuldade” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 64, tradução nossa)<sup>108</sup>. E é desta forma que Mahommah termina o seu relato

Fui tratado com carinho por todas as classes onde quer que fosse e devo dizer, em meu coração, que nunca esperei receber isso em uma nação tão distante de minha terra natal, tamanha foi a gentileza, atenção e humanidade. Sou grato a Deus por desfrutar das bênçãos da liberdade, em paz e tranquilidade, e por estar agora em uma terra onde “ninguém ousa me amedrontar”, onde cada homem pode ou pode “sentar-se debaixo de sua própria videira, e debaixo da sua própria figueira:” onde cada homem que age como homem, independentemente da sua cor, é considerado como um irmão, e onde todos são igualmente livres de fazer e de dizer o que pensam”.

Estando assim rodeado de amigos e podendo desfrutar da bênção da liberdade pacífica, cheguei à conclusão de que havia chegado o momento em que poderia, com propriedade, transferir para o papel tudo o que foi narrado nesta obra e quando chegar o dia que, de uma forma, eu puder ser útil para a regeneração da minha própria nação amada, estarei para dizer “eu vou” e que Deus em sua infinita sabedoria apresse esse dia, é a oração constante e fervorosa de seu adorador, cujos sofrimentos e torturas, esperamos, possam abrir ainda mais os ouvidos e os corações à sensibilidade.

Caso lhe seja chamado para retornar mais uma vez à sua terra natal, Mahommah aceitará alegremente e tem certeza de que os amigos não hesitarão ajudá-lo em seu propósito benevolente.

MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 64-65, grifo do autor, tradução nossa)<sup>109</sup>.

É possível notar que primeira e terceira pessoa se misturam nesta fala final. Aqui, podemos ou dizer que é uma intervenção do relator Moore ou também que é uma evocação à Deus pelo próprio Baquaqua. Não é possível afirmar ao certo, porém intervenções como essas foram frequentes e se assemelham com o que já foi abordado até aqui, quando a palavra era inteiramente de Moore e haviam poucas intervenções de Baquaqua. Ao mesmo tempo, é possível notar o desejo de Baquaqua em fazer missões na sua nação de origem por meio das cartas que serão apresentadas na conclusão desta dissertação.

<sup>108</sup> Trecho original: “without any difficulty.”

<sup>109</sup> Trecho original: “I was kindly treated by all classes wherever I went, and must say in my heart I never expected to receive in a nation so distant from my native home, so much kindness, attention and humanity. I am thankful to God that I enjoy the blessings of liberty, in peace and tranquility, and that I am now in a land where “none dare make me afraid,” where every man can or may “sit down under his own vine, and under his own fig tree:” where every man acting as a man, no matter what his color, is regarded as a brother, and where all are equally free to do and to say.

Being thus surrounded by friends, and enabled to enjoy the blessing of peaceful freedom, I came to the conclusion that the time had arrived when I might with propriety commit to paper all that has been recounted in this work, and whenever the day may come that a way may be opened to me of being useful in the regeneration of my own loved country, I shall be ready to say “I come,” and may God in his infinite wisdom hasten that day, is the constant and fervent prayer of the subscriber, whose sufferings and tortures it is to be hoped have still further opened the ears and hearts of sensibility.

Should a call be given him to return once more to the land of his birth, he will cheerfully respond, and is sure friends will not be wanting to aid him in his benevolent purpose.

MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA.”

## CONCLUSÃO

O objetivo de dissertar sobre o relato de Baquaqua, com as teorias de Grada Kilomba a respeito do racismo e o simbolismo da máscara e também com as auto inscrições de Achille Mbembe, é apresentar uma forma de leitura anti-colonial. A leitura de Baquaqua, tendo em vista a sua auto inscrição, possibilita uma forma de escuta que, de fato, aponta os privilégios dos brancos e questiona o racismo na esfera da pós-abolição, cujos reflexos ecoam até os dias de hoje.

A máscara atua por meio dos valores hierarquizados e naturalizados nas sociedades abolicionistas da época e até os dias atuais, e se fortalece no processo de consolidação do poder político, histórico, social e econômico. Essa máscara, símbolo daquilo que é definido como racismo, é possível de ser vista na primeira parte da narrativa de Moore. É no racismo que a negação é utilizada para legitimar estruturas violentas de exclusão social.

É através da abordagem adotada por Samuel Moore que podemos perceber que a sociedade não estava tão interessada em ver o negro como um igual. O convencimento do fim da escravidão vem carregado de uma abordagem de salvação cristã: salvar os pecadores, os povos do continente africano e não só isso, passa por aquilo que Moore apresenta como selvagens (os brancos seriam capazes de civilizá-los).

Moore, a todo momento da sua narrativa, conforme abordado na primeira parte do capítulo dois desta dissertação, apresenta uma imagem da África selvagem e primitiva, e conclui que aqueles que se tornarem abolicionistas poderiam encontrar a salvação pela fé cristã. Não havia um olhar de humanidade, havia sim um discurso de como resguardar os privilégios brancos. De certa forma, Moore é reflexo da sociedade atual, o que nos deixa a reflexão: será que uma redação antirracista teria apelo social para que se inflamasse uma luta abolicionista? Bom, essa é uma pergunta sem volta e que reflete muito o mundo contemporâneo, que permanece racista e mantém todo o privilégio branco intocável.

É possível discorrer sobre o peso da narrativa de Moore no relato de Baquaqua, e também sobre a história do continente africano e dos povos africanos. Apresentar a forma com que Moore narra já nos coloca em um lugar de desconforto atualmente. Todavia, o objetivo não é condenar a narrativa, e sim ter olhos antirracistas para ler essa parte do relato e extrair dele seus verdadeiros significados.

O impacto da utilização de palavras racistas para descrever um povo, uma região e um momento histórico pela branquitude teve, e ainda tem, impactos gigantescos sobre o continente africano e sobre os povos originários.

A branquitude torna-se assim um sinal de ameaça e terror. bell hooks escreve que pessoas negras sempre vivem com a possibilidade de serem aterrorizadas pela branquitude”, fazendo a associação da branquitude com o terror. Essa violência apavorante, no entanto, é, na maior parte das vezes, exercida de maneiras sutis. Philomena Essed argumenta: “Nós reconhecemos o racismo mais facilmente quando ele é expresso abertamente e de maneiras diretas. Contudo, a experiência tem mostrado que pessoas *brancas*, muitas vezes, consciente ou inconscientemente, dissimulam suas próprias intenções racistas no contato com pessoas *negras* (KILOMBA, 2020, p. 162; grifo da autora).

Quando nos deparamos com a narrativa de Moore na primeira parte do livro, percebemos que a utilização de palavras suavizadas a respeito do continente africano, a generalização dos comportamentos, hábitos, regiões, costumes, entre outras descrições, e a não distinção dessa narrativa no próprio título do livro, por exemplo, caracterizam uma abordagem de leitura de uma sociedade racista. Abolicionista sim, ao mesmo tempo racista. Com isso, se pensarmos que as formas de escrever o próprio eu, Baquaqua, se passaram por narrativas que ocupavam um espaço específico e elementos específicos de uma época e lugar, compreendemos que o objetivo era manter os privilégios dos brancos.

Portanto, “o jogo de palavras doces e amargas não apenas dificultam a identificação do racismo; ele também é uma forma de produzir o racismo. A dificuldade de identificar o racismo não é apenas funcional para o racismo, mas é também uma importante parte do racismo em si.” (KILOMBA, 2020, p. 162). Ler a primeira parte narrada por Moore dificulta a identificação de toda uma sociedade que lutava pelo fim da escravidão, mas que, ao mesmo tempo, mantinha um olhar de inferioridade a respeito da sociedade negra, mantinha uma estrutura social racista.

Ler a vida de Baquaqua narrada por ele mesmo, e a narrativa de Moore dentro do livro de Baquaqua, é uma forma de compreender como o fim da escravidão não possibilitou o fim do racismo e como que o privilégio da branquitude se manteve intocável até o século XXI.

Ao final das palavras de Baquaqua em seu livro, podemos notar que algumas reportagens, também provavelmente redigidas por pessoas brancas, contaram sobre a sua trajetória e como ele encontrou a salvação na religião do evangelho. O livro *Facts for Baptist Churches*, publicado em Utica, no estado de Nova York, escrito por Foss e Mathews, apresenta a trajetória de Baquaqua da seguinte forma:

“Depois de suportar o jugo da escravidão por dois anos no Brasil, ele fugiu e buscou refúgio nesta terra de que se orgulha por sua liberdade e filantropia, mas ele procurou esse aqui em vão. Saindo, portanto, de nosso litoral, através de uma providência benévola, ele foi levado à cidade de Port au Prince, no Haiti e às

hospitalidades cristãs de Wm. L. Judd. Nosso missionário o recebeu com alegria e, embora lhe proporcionasse um lar e conforto temporário, não deixou de instruí-lo na religião do Evangelho. A instrução era para ele como a vida entre tantas mortes e sentiu em seu coração a necessidade de absorvê-la. Ele reconheceu a sua capacidade de se adaptar, ao seu caso, como um pecador. E curvou-se à autoridade. Ele se alegrou com sua verdade e tornou-se um discípulo de seu Autor Divino.” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 59, grifo do autor, tradução nossa)<sup>110</sup>.

De acordo com o trecho, Baquaqua seria um pecador por ser muçulmano, religião que foi adepto antes do cativo e da travessia forçada do Atlântico. E isso não é encarado como racismo religioso, já que consideram que a única religião possível é a religião branca, a cristã. Não vem ao caso o longo debate que este tema pode propiciar, mas sim, é importante analisar o único lugar de amparo que Baquaqua encontrou enquanto era tratado como indigente. Não lhe foi permitido reparação por ter sido tirado do seu lugar de origem. A sua liberdade, conquistada através da fuga, não garantiu a sua humanidade perante aos demais. E a luta por liberdade e sobrevivência continuou com ele e com grande parte das pessoas negras que foram escravizadas.

Há uma outra passagem registrada na narrativa de Baquaqua, retirada de *Christian Contributor*, escrita pelo reverendo W. L. Judd, que deposita publicamente a confiança em cristo e confere ao liberto a possibilidade de realizar o Batismo:

"A sua experiência dele antes da Igreja foi muito comovente. Várias pessoas presentes, não professantes de religião, choraram ao ouvi-lo. Ele é dotado de uma alma tão nobre por natureza que conquista todos de uma só vez, nos movimentos do seu sentimentos benevolentes e a expressão destes sentimentos nobres em um estilo tão simples e quebrantado, é verdadeiramente comovente. Agora, ele parece tomado por um desejo muito grande de trabalhar pela salvação de almas – fala muito sobre a África e reza fervorosamente para que o povo africano possa receber o Evangelho - sonha frequentemente em visitar Katsina, acompanhado por ‘um bom homem branco’, como ele chama o missionário, e ser bem recebido por sua mãe. Ele vinha pedindo o batismo dele há algum tempo, quando eu senti que não poderia mais recusá-lo. Fomos para beira-mar pela manhã, acompanhados por uma congregação mista. Após cantar e orar em francês, fiz um discurso por cerca de 20 minutos, principalmente, de maneira extemporânea (com base em *Les usages pratiques, de l'ordonnance du baptême*) sobre os usos práticos do batismo, inspirada em Romanos 6: 1-14. Depois disso, orei em inglês pelo benefício especial de Mahommah. Ao descer suavemente até chegar a uma profundidade suficiente de água, perguntei-lhe se ele desejava agora se dedicar inteiramente a Deus e ao bem do mundo. Ele respondeu: 'Ah, sim, Sr. Judd, quero fazer tudo para Deus, tudo para o bem.' Nas águas do grande oceano que banha a África e também o Haiti, que movimentam a sua eterna liberdade. Eu o enterrei com Cristo no batismo, na esperança de que ele possa renascer na superfície como um mensageiro de piedade e misericórdia na terra

<sup>110</sup> Trecho original: ““After enduring the yoke for two years in Brazil, he escaped and sought a refuge in this land which boasts of its freedom and philanthropy, but that refuge he sought here in vain. Flying, therefore, from our shores, through a kind Providence, he was conducted to the city of Port au Prince, in Hayti, and to the christian hospitalities of Wm. L. Judd. Our missionary received him gladly, and while he provided him a home and temporal comforts, he failed not to instruct him in the religion of the Gospel. The instruction was to him as life from the dead, and his heart felt its power. He saw and acknowledged its adaptedness to his case as a sinner. He bowed to its authority. He rejoiced in its truth, and became a disciple of its Divine Author.””

escura do seu nascimento." (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 59-60, grifo do autor, tradução nossa)<sup>111</sup>.

No livro *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua* há diversas vozes que contam a trajetória do escravizado, e que o classificam e reproduzem hábitos e falas racistas. Esta dissertação buscou destacar essas vozes diversas, destacar que esta obra não se trata de uma biografia pura, mas sim de um relato autobiográfico em alguns momentos, e autobiografado em outros, conforme abordado no início desta dissertação, e que isso traz as implicações que foram analisadas.

Por meio das cartas retiradas da versão traduzida da obra de Moore e Baquaqua (2018 [1854]), vemos um Baquaqua que clama por reparação. Ali, é possível identificar uma voz negra de um sujeito que, mesmo liberto, precisa lutar por sua sobrevivência, até mesmo para garantir a sua liberdade

Para George Whipple, Siracusa, 14/09/1853.

Caro irmão,

Por favor, me escreva esta semana e me diga quando a embarcação irá para a África. Se irá em outubro ou em dezembro. Então saberei quando estarei em casa. Irei embora de Mc Granville daqui a cerca de uma semana, acho que se eu for par a África neste outono, não deverei ficar em McGranville. Por favor, se me escrever, faça todas as perguntas que quiser.

Caro irmão, ore por mim. Gosto de viver bem e (quero) morrer bem. Dê os meus melhores cumprimentos para o reverendo Jocelyn e diga que preciso desta oração, farei o mesmo por ele.

Apressadamente,

M. G. Baquaqua (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 106).

É por meio das cartas transcritas no livro que notamos a sua vontade de retornar ao seu lugar de origem, encontrar com os seus familiares e com a sua cultura novamente. Porém, só poderia fazer isto por meio de contribuições, financiamento das pessoas de “cristo”.

Para George Whipple, Siracusa, 06/01/1854.

---

<sup>111</sup> Trecho original: ““His experience before the Church was was very affecting. Several persons present, not professors of religion, wept on hearing it. He is endowed by nature with a soul so noble that he grasps the whole world at a stroke, in the movements of his benevolent feelings, and the expression of such noble feelings in a style so simple and broken as his, is truly affecting. He now seems filled with the most ardent desire to labor for the salvation of souls--talks much of Africa, and prays ardently that her people may receive the Gospel--dreams often of visiting Kaskua, accompanied by 'a good white man,' as he calls a Missionary, and being kindly received by his mother. He had been asking for baptism a considerable time, when I felt that I could not refuse him any longer. We repaired to the sea side very early in the morning, accompanied by a mixed congregation. After singing and praying in French, I delivered a discourse of perhaps twenty minutes, mostly extemporaneous, upon (Les usages pratiques, de l'ordannance du Bapteme) the practical usages of baptism, founded on Romans vi: 1-4. After this, I prayed in English for the especial benefit of Mahommah. 'In passing down the gentle decent to reach a sufficient depth of water, I asked him if he wished now to devote himself entirely to God and to the good of the world. He replied, 'O yes, Mr. Judd, I want to do all for God, all for good.' In the water of the great deep, which in their eternal freedom rolling, bathe Africa as well as Hayti. I buried him with Christ in baptism, hoping that he may yet be borne upon its surface, as a messenger of mercy to the dark land of his birth.””



Meu caro irmão,  
 Há algo que é necessário que eu diga, se eu for para a África, neste ano ou no próximo ano. É porque eu tenho que trabalhar na fazenda na primavera e ficarei aqui por mais de dois anos. Eu aluguei um acre de terra, por esta razão eu gostaria de saber.  
 Em amor cristão,  
 M. G. Baquaqua (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 106).

Pela carta abaixo, é possível notar que pessoas próximas não contribuíram e não o ajudaram a ter uma trajetória um pouco mais fácil.

Para Gerrit Smith, Chatham, 25/05/1854.

Meu caro irmão em Cristo,  
 Não espero escrever para você em Washington. Lamento informar que a Missão Livre matou a Missão África. E matou Mahommah também, mas preciso morrer antes de morrer. Agora, caro irmão, gostaria de comprar um pedaço de terra, mas não tenho dinheiro nenhum. Eu ficaria muito contente se pudesse me aconselhar. Se você puder, me ajude a comprar uma terra no Canadá ou nos estados de Nova York. Lembre-se que a minha mãe, irmã, irmão e amigos na África rezam por nós. Deus o abençoe. Se for possível, escreva para mim diretamente em Chatham, Canadá West. A Missão Livre não fez bem para mim desta vez. Não posso informar o assunto completo. Eu me lembrei de você em minha humilde oração (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 107).

Abaixo, podemos identificar um sujeito que pede emprestado um dinheiro para publicar o seu livro. Livro este que tinha por objetivo contribuir com a luta abolicionista pela qual as pessoas de “cristo” disseram sempre lutar

Para Gerrit Smith, Detroit, 04/07/1854.

Meu caro irmão em Cristo,  
 (...)
 A minha narrativa está pronta para ir para a gráfica. A razão que escrevo isso é que a impressão dela custará muito. Eu não tenho mais para pagar por ela. Será um livro muito interessante. Um homem inglês o escreveu para mim. Eu o paguei para isso. Eu ficaria muito contente se você pudesse me emprestar US\$200 para imprimi-lo e eu o pago em cerca de 6 meses. Eu poderei pagar antes, assim que eu conseguir o dinheiro da venda dos livros.  
 Atenciosamente,  
 Mahommah Gardo Baquaqua (BAQUAQUA; MOORE, 2018 [1854], p. 106).

Ao deparar com a leitura das cartas de Baquaqua, é possível perceber a proximidade com a segunda parte do relato. Momento aquele, debatido aqui, que apresenta “praticamente” as próprias palavras de Baquaqua. Isto é, há um sujeito que momentos depois começa a duvidar não sobre Cristo e o Evangelho, mas sim se decepcionar com as pessoas que ele idolatrava.

Há, neste sentido, uma narrativa que se complementa ao relato. De certa maneira, as formas africanas de escrever a si próprio (*self*) estão ligadas ao difícil tema da autoconstrução e do desenrolar da filosofia moderna do sujeito. Este sujeito negro, liberto, carregado de um

passado de tortura, ruptura e, ao mesmo tempo, recusado na sociedade em que foi forçadamente inserido, desenvolve uma história fragmentada de si.

Compõem uma escrita de si associada à autoconstrução, que não está separado ao que Mbembe coloca como problemática de como o homem branco descreve a subjetividade do sujeito negro e a como esta leitura se estabelece no presente atual e no futuro daquele que contou suas memórias. De certa forma, de acordo com as circunstâncias que os sujeitos negros encontraram para adquirir a sua própria subjetividade e obter consciência de si próprio.

Um relato que é carimbado por uma prerrogativa branca, conforme vimos na primeira parte do livro, e no qual é possível identificar intervenções ao longo da segunda parte, realizadas por Moore. Sendo assim, quando Baquaqua fala, havia um esforço de construir um sujeito negro a partir de si mesmo, da própria subjetividade e experiência. Contudo, as condições daquele momento eram pautadas na salvação do homem branco, no reino de Deus, ao lutar pela abolição e “salvar” os escravizados negros. É o discurso utilizado pelos abolicionista para ganharem suporte com o fim da escravidão. Olhando o passado com os olhos do presente, percebemos que, historicamente, isso se repete pela branquitude e este lugar é a posição simbólica da máscara.

Esta máscara impede de escancarar as verdades das quais a branquitude quer manter distância: perder privilégios e não pagar pelo racismo que cotidianamente comete. Ao ser confrontada com tais verdades, a branquitude utiliza expressões de não conhecimento dos fatos com o objetivo de evitar verdades desagradáveis e manter aquilo que é conhecido como desconhecido. Baquaqua reforça o que é conhecido, reforça a sua experiência em cativeiro, a sua travessia e a sua vida em liberdade, por meio destas cartas. Agradece o acolhimento, mas ressalta o não ressarcimento, a não justiça quando liberto.

Desta forma, a presente dissertação se encerra com a oração pelos oprimidos realizada pelo próprio Mahommah Gardo Baquaqua (1854, p. 66, tradução nossa)<sup>112</sup>:

#### ORAÇÃO PELOS OPRIMIDOS

---

<sup>112</sup> Trecho original: “PRAYER OF THE OPPRESSED / Oh great Jehovah God of love. / Thou monarch of the earth and sky, / Canst thou from thy great throne above / Look down with an unpyting eye / See Afric's sons and daughters toil, / Day after day, year after year. / Upon this blood-bemoistened soil. / And to their cries turn a deaf ear! / Canst thou the white oppressor bless / With verdant hills and fruitful plains, / Regardless of the slave's distress / Unmindful of the black man's chains / How long oh Lord! ere thou wilt speak / In thy Almighty thundering voice, / To bid the oppressor's fetters break, / And Ethopia's sons rejoice. / How long shall Slavery's iron grip. / And Prejudice's guilty hand, / Send forth, like blood-hounds from the slip. / Foul persecutions o'er the land? / How long shall puny mortals dare / To violate thy just decree, / And force their fellow-men to wear / The galling chain on land and sea? / Hasten, oh Lord! the glorious time / When everywhere beneath the skies / From every land and every clime, / Peans to Liberty shall rise! / When the bright sun of liberty / Shall shine o'er each despotie land, / And all mankind, from boudage free, Adore the wonders of thy hand.”

Ó grande Jeová, Deus de amor  
Tu, monarca da terra e do céu,  
Podes de teu grande trono de cima  
Olhe para baixo com um olhar impiedoso

Veja os filhos e filhas de África trabalhando,  
Dia após dia, ano após ano,  
Sobre este solo encharcado de sangue  
E não ouvir os seus gritos!

Podes abençoar o opressor branco  
Com colinas verdejantes e planícies frutíferas,  
Independentemente da angústia do escravizado  
Desatento às correntes do homem negro

Quanto tempo, ó Senhor! antes de você falar  
Em tua voz trovejante, Todo-Poderoso,  
Para ordenar que os grilhões do opressor se rompam,  
E os filhos da Etiópia regozijam-se.

Quanto tempo durará o punho de ferro da escravidão.  
E a mão culpada do preconceito,  
Enviar, como cães que impedem a fuga.  
Perseguições horríveis sobre a terra?

Até quando os insignificantes mortais ousarão  
Violar o teu justo decreto,  
E forçar teus semelhantes a usarem  
A irritante corrente em terra e mar?

Apressa, oh Senhor! O tempo glorioso  
Quando em todos os lugares sob os céus,  
De todas as terras e de todos os climas,  
O Hino pela liberdade se elevará!

Quando o sol brilhante da liberdade  
Nascerá sobre cada terra despótica,  
E toda a humanidade, livre de correntes,  
Adorará as maravilhas da tua mão.

## REFERÊNCIAS

ANDREWS, William L. **To tell a free story: the first century of afro-american autobiography, 1760-1865.** Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 1-20.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo; MOORE, Samuel. **An interesting narrative, biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in interior of Africa (a convert to christianity), with a description of that part of the World, including the manners and customs of the inhabitants.** Detroit: Geo. E. Pomeroy & Co, 1854.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo; MOORE, Samuel. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: um nativo de Zoogoo, no interior da África.** São Paulo: Iap, 2018 [1854].

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.* 2002. 185f. Tese para obtenção de grau de doutor, Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BOLA, Mário; DOMÊNICO, Deivid; FIRMINO, Danilo e *et al.* **História pra Ninar Gente Grande.** Estação Primeira de Mangueira. Rio de Janeiro, 2019.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e Educação: desafios para a prática pedagógica. *In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria (org.). Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas.* 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 13-37.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.* 2005. 339 f. Tese para obtenção do grau de doutor. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação. Instituto de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought. knowledge, consciousness, and the politics of empowerment.** New York: Routledge, 2000.

COSTA, Emília Viotti da. **Coroa de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823.** Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

CRUZ, Eliana Alves. **Solitária.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DIANGELO, Robin. **Não basta não ser racista sejamos antirracistas.** São Paulo: Faro editorial, 2020.

DOMINGOS, Rafael. *Escrita de si, escrita de liberdade: autobiografias e memórias da escravidão negra na diáspora atlântica (1770-1890).* 2016. 206 f. Dissertação para obtenção do grau de mestre. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de História da Universidade Federal do Estado de São Paulo, São Paulo, 2016.

ECO, Umberto. **Sobre a literatura.** Rio de Janeiro: Record, 2003.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020 [1952].

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. *In*: FOUCAULT, Miche. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 2002 [1983].

FRANKENBERG, Ruth. **Race, sex and intimacy I: mapping a discourse**. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GOMES, Ângela de Castro. **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora - identidades e mediações culturais**. Minas Gerais: Editora UFMG, 2003.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2001.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

LAW, Robin; LOVEJOY, Paul E. **The biography of Mahommah Gardo Baquaqua : his passage from slavery to freedom in Africa and America**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

LOVEJOY, Paul E. Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. **Afro-Ásia**, Salvador, n.27, p. 9-39, 2002. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21031>. Acesso em: 20 abr. 2023.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: Ed. Antígona, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Biografia como gênero. **História social**, n. 24, p. 51-73, 2013.

SCOTT, Rebecca; HÉBRARD, Jean M. **Provas de liberdade: uma odisseia atlântica na era da emancipação**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

SELIGMANN-SILVA, M. **O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Editora 34, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak? *In*: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (ed.). **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995 [1942].

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 125

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Teodora Dias da Cunha: construindo um lugar para si no mundo da escrita e da escravidão. *In*: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio. **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 228-243.

WOODSON, Carter Godwin. **A des-educação do negro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.