

# perder a mãe

uma jornada pela rota  
atlântica da escravidão



  
BAZAR DO TEMPO

saidiya hartman



**perder  
a mãe**

uma jornada pela rota  
atlântica da escravidão

**saidiya  
hartman**

  
BAZAR DO TEMPO





**Tradução**  
José Luiz Pereira da Costa

**Revisão técnica e posfácio**  
Fernanda Silva e Sousa



# perder a mãe

uma jornada pela rota  
atlântica da escravidão



© Saidiya Hartman, 2007. All rights reserved

© desta edição, Bazar do Tempo, 2021

Título original: *Lose Your Mother: a Journey Along the Atlantic Slave Route*

Todos os direitos reservados e protegidos pela lei n. 9610, de 12.2.1998.

Proibida a reprodução total ou parcial sem a expressa anuência da editora.

Este livro foi revisado segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

**Edição**

Ana Cecilia Impellizieri Martins

**Assistente editorial**

Clarice Goulart

**Tradução**

José Luiz Pereira da Costa

**Tradução das notas e da bibliografia**

Caio Netto dos Santos

**Revisão técnica e posfácio**

Fernanda Silva e Sousa

**Copidesque**

Elisabeth Lissovsky

**Revisão**

Maria Clara Antonio Jeronimo

**Projeto gráfico e capa**

Leticia Antonio

**Imagem de capa**

*Sem título*, 2016. Série *Atlântico vermelho*.

de Rosana Paulino.

**Agradecimentos**

Rejane Santos de Toledo

**Conversão para ebook**

Cumbuca Studio

**CIP-BRASIL CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO**

sindicato nacional dos editores de livros, rj

---

H265p

Hartman, Saidiya

Perder a mãe : uma jornada pela rota atlântica da escravidão / Saidiya Hartman; tradução José Luiz Pereira da Costa. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Bazar do Tempo, 2021.

Tradução de: Lose your mother : a journey along the Atlantic slave route

ISBN 978-65-86719-71-0

1. Hartman, Saidiya - Viagens - Gana. 2. Escravos - Tráfico - Atlântico, Oceano, Região. 3. Escravos - Tráfico - Gana - História. 4. Sítios históricos - Gana. I. Costa, José Luiz Pereira da. II. Título.

21-73460 – CDD: 306.36209667

CDU: 326(667)

---

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439



BAZAR DO TEMPO

PRODUÇÕES E EMPREENDIMENTOS CULTURAIS LTDA.

Rua General Dionísio, 53 - Humaitá

22271-050 Rio de Janeiro - RJ

contato@bazardotempo.com.br

www.bazardotempo.com.br



PARA SAMUEL E KASIA

## **SUMÁRIO**

### **PRÓLOGO:**

O caminho dos estrangeiros

### **CAPÍTULO I**

Afrotopia

### **CAPÍTULO II**

Mercados e mártires

### **CAPÍTULO III**

O romance familiar

### **CAPÍTULO IV**

Venha, retorne, criança

### **CAPÍTULO V**

A tribo da Passagem do Meio

### **CAPÍTULO VI**

Tantos calabouços

### **CAPÍTULO VII**

O livro dos mortos

### **CAPÍTULO VIII**

Perder a mãe

### **CAPÍTULO IX**

Os tempos difíceis

### **CAPÍTULO X**

A estrada faminta

## **CAPÍTULO XI**

Búzios de sangue

## **CAPÍTULO XII**

Sonhos fugitivos

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

### **NOTAS**

### **POSFÁCIO**

Os ancestrais que não podem ser esquecidos

*por* Fernanda Silva e Sousa

Rotas e cruzamentos

*por* José Luiz Pereira da Costa

**PRÓLOGO**

**O CAMINHO DOS  
ESTRANGEIROS**





**AO DESEMBARCAR** do ônibus em Elmina, ouvi algo. Era cortante e claro, pois repercutiu no ar e ecoou em meus ouvidos, fazendo-me recuar. *Obruni*. Uma estranha. Uma estrangeira do além-mar. Três crianças reunidas na rodoviária gritaram a palavra, soltando risadinhas abafadas e divertindo-se como se tivessem vislumbrado algum extraterrestre caído do céu, em Gana. Elas chamavam “*obruni, obruni*”, como se isso fosse uma forma de *akwaaba* (boas-vindas) reservada especialmente para mim. À medida que as palavras ondulavam pelo ar e chegavam aos meus ouvidos, imaginei como elas me viam: uma alienígena envolta na pele de uma capa de chuva, com sua cabeça grande rompendo um casulo azul-marinho.

Minha aparência confirmava: eu era a forasteira proverbial. Quem mais usaria tecido de vinil nos trópicos? Minha indumentária pertencia a outro país: meu andar rápido, melhor adequado às ruas de Manhattan; meus sapatos germânicos antiquados; meu cabelo rebelde arranjado em duas tranças francesas, crespas e esvoaçadas no ar úmido. Mundos antigos e novos estampavam minha face – uma mistura de povos e nações, senhores e escravos<sup>1</sup> há muito esquecidos. Na desordem das minhas características, nenhuma linhagem de origem podia ser reconhecida. Claramente, eu não era fanti, ashanti, ewe ou gã.

Depois, comecei a ouvir essa palavra em toda parte. No rumor que se espalhou no mercado, e na forma como meus novos amigos ganenses passariam a me descrever para seus antigos amigos. *Obruni* me espreitava como uma voz baixa na agitação dos vendedores

ambulantes. As pessoas diziam a palavra, sem cerimônia, na minha cara, até que fiz um barulho entre os dentes cerrados e disse “ei!”, informando a quem falava que, primeiro, eu sabia o significado da palavra e, segundo, eu não apreciava o rótulo.

Mas depois aprendi a aceitá-lo. Afinal, eu era uma estrangeira do além-mar. Um rosto negro não me tornava uma parente. Mesmo quando não era detectada como tal, eu me traía quando abria a boca e ouvia, ondulando a superfície da minha fala estudada, o sotaque do Brooklyn de meu pai, causando estragos à sintaxe cheia de regras a que fui forçada pela minha mãe, a gramática, cuja fala escrupulosa era uma forma de mascarar suas origens sulistas e fundi-las ao sotaque de Nova York. Meu modo direto de falar soava afiado e angular quando comparado com a evasão cuidadosa e a dissimulação prestativa do inglês local. O acento brusco da minha fala, as vogais achatadas e os sons presos no céu de minha boca, expirados a partir da falta de ar, me identificavam como estrangeira.

Eu era uma forasteira na vila, uma semente errante desprovida da possibilidade de se enraizar. Às minhas costas, as pessoas sussurravam *dua ho mmire*: um cogumelo que cresce nas árvores não tem solo profundo. Todos evitavam a palavra “escravo”, mas todos nós sabíamos quem era quem. Como uma “bebê escrava”, eu representava o que estava mais próximo de ser evitado: a catástrofe que fora nosso passado e as vidas trocadas por tecidos da Índia, miçangas de Veneza, búzios, armas e rum. E o que era proibido discutir: a questão da origem de alguém.

*Obruni* forçou-me a reconhecer que eu não pertencia a lugar algum. O domínio de um estrangeiro é sempre um ilusório *outro*

*lugar*. Eu nascera em outro país, onde eu também me sentia como uma alienígena, o que, em parte, determinara a razão de minha ida a Gana. Tinha me cansado de ser uma pária. Secretamente, queria pertencer a algum lugar ou, pelo menos, queria uma explicação conveniente de por que eu me sentia como uma estrangeira.

Na minha infância, quando eu ficava zangada com minha mãe e meu pai, eu evocava pais gloriosos imaginários que me salvariam daquela gente horrível que era obrigada a chamar de pai e mãe. Frequentemente, imaginava que o cantor Johnny Hartman era o meu pai, uma vez que tínhamos o mesmo sobrenome. Sempre que meu pai colocava para tocar um de seus álbuns do John Coltrane, eu prestava atenção na voz saudosa de Johnny Hartman. Se eu não pensasse muito no motivo de ele ter me abandonado, podia encontrar socorro nessa minha ficção de origens. A dor de *obruni*, como uma ferroada, não permitia tal ficção.

Queixei-me para um amigo expatriado que vivia em Acra de que eu nunca havia me sentido tanto uma estrangeira quanto agora em Gana. Ele murmurou “uhum” e em seguida indagou: “Quando você vai a Chicago você espera que os negros de lá lhe deem boas-vindas porque você é de Nova York? Bom, por que seria diferente aqui?”

**A DEFINIÇÃO MAIS UNIVERSAL** da escrava<sup>2</sup> é estrangeira.<sup>3</sup> Arrancada da família e da comunidade, exilada de seu próprio país, desonrada e violentada, a escrava define com precisão a posição de forasteira. Ela é uma pária perpétua, a migrante coagida, a estrangeira, a criança envergonhada na linhagem. Ao contrário da crença popular, os africanos não venderam seus irmãos e suas irmãs para a escravidão. Eles venderam estranhos: aqueles fora da teia de



clãs e relações de parentesco; não membros do governo; estrangeiros e bárbaros vivendo nas margens de seus países e criminosos expulsos da sociedade. Para trair sua raça, você deve, primeiro, imaginar-se como parte dela. A linguagem da raça se desenvolveu no período moderno e no contexto do tráfico de escravos.

O próprio termo “escravidão” é derivado da palavra “eslavo”,<sup>4</sup> pois os europeus orientais eram os escravos do mundo medieval. No começo da modernidade, a escravidão entrou em declínio na Europa ao passo que se expandia na África, embora nos séculos XVII e XVIII ainda fosse possível comprar escravos “brancos” – cativos ingleses, espanhóis e portugueses – em portos do Mediterrâneo da África do Norte. Os ibéricos podem ser creditados, segundo um historiador, por “restringirem a servidão, pela primeira vez na história, a povos africanos”. Foi apenas a partir dos séculos XVI e XVII que a fronteira entre escravos e livres separou africanos e europeus e solidificou uma linha de cor.<sup>5</sup>

Para os europeus, a raça estabelecia uma hierarquia da vida humana, determinando quais pessoas eram descartáveis e selecionando os corpos que poderiam ser transformados em mercadorias. Para aqueles acorrentados nos porões dos navios negreiros, a raça era tanto uma sentença de morte quanto uma linguagem da solidariedade. A visão de uma família continental africana ou de uma raça de ébano em pé, ombro a ombro, nasceu de cativos, exilados e órfãos e no rescaldo do tráfico atlântico de escravos. A solidariedade racial era expressa na linguagem do parentesco porque ela tanto evidenciava a ferida quanto tentava curá-la. O escravo e o ex-escravo desejavam aquilo que os havia separado:

parentesco. Na diáspora, estes transformaram uma história da raça em uma história de amor e traição.

**VIM PARA GANA** em busca de estrangeiros. A primeira vez, durante poucas semanas, no verão de 1996, como uma turista interessada nos fortes de escravos posicionados ao longo da costa; a segunda vez, durante um ano, com início no outono de 1997, como bolsista Fulbright, afiliada ao Museu Nacional de Gana. Esse país era um local como qualquer outro para iniciar minha jornada, pois eu não estava buscando uma vila ancestral, mas o entreposto de escravos. Tanto como professora conduzindo uma pesquisa sobre escravidão quanto como descendente de escravizados, eu estava ávida por reivindicar os mortos, isto é, considerar as vidas desfeitas e obliteradas na formação de mercadorias humanas.

Eu queria me envolver com o passado, sabendo que seus riscos e perigos ainda nos ameaçavam e que ainda agora existem vidas por um triz. A escravidão estabeleceu uma medida humana e um ranking de vida e valor que ainda têm de ser desconstruídos. Se a escravidão persiste como uma questão na vida política dos afro-americanos, não é por causa de uma obsessão antiquada com o passado ou o peso de uma memória muito longa, mas porque as vidas negras estão ainda sob perigo e ainda são desvalorizadas por um cálculo racial e uma aritmética política que foram entrincheirados séculos atrás. Esta é a sobrevida da escravidão – oportunidades de vida incertas, acesso limitado à saúde e à educação, morte prematura, encarceramento e pobreza. Eu também sou a sobrevida da escravidão.

Nove rotas de escravos cortavam Gana. Ao seguir o rastro dos cativos, saindo do interior do país para a costa atlântica, eu desejava

retraçar o processo pelo qual vidas eram destruídas e escravos nasciam. Caminhei pela rota por onde mais de 700 mil cativos se deslocaram em meio a sociedades mercantis que agiam como intermediárias e agentes no tráfico de escravos, a aristocracias guerreiras do interior que capturavam pessoas e abasteciam a costa com escravos e a sociedades do norte que foram atacadas e saqueadas. Visitei os fortes europeus e os armazéns ao longo de uma faixa litorânea de 482 quilômetros, de Beyin até Keta, os mercados de escravos estruturados por estados poderosos do interior, que caçavam seus inimigos e subordinados e lucravam com o tráfico, as cidades fortificadas e as comunidades ao redor da costa, que, devastadas, forneciam um constante fluxo de cativos.

Escolhi Gana porque o país possuía mais calabouços, prisões e celas de escravos do que qualquer outro na África Ocidental – celas escuras e apertadas enterradas no subsolo, celas cavernosas, celas estreitas e cilíndricas, celas abafadas, celas improvisadas. Na corrida por ouro e escravos que se iniciou no fim do século XV, portugueses, ingleses, holandeses, franceses, dinamarqueses, suecos e brandemburgueses (alemães) edificaram cinquenta postos avançados, fortes e castelos, projetados para garantir sua posição no tráfico de africanos. Nesses calabouços, em despensas e celas, os escravos ficavam presos até que fossem transportados pelo Atlântico.

Minha estadia em Gana não se deve ao sangue, tampouco a um pertencimento, e sim ao caminho de estrangeiros despachados em direção ao oceano. Não havia sobreviventes de minha linhagem ou parentes distantes a buscar, nem lugares ou pessoas anteriores à

escravidão que eu pudesse rastrear. O rastro de minha família desapareceu na segunda década do século XIX.

Diferentemente de Alex Haley,<sup>6</sup> que abraçou clãs espalhados em Juffure como seus, enxertou sua família na genealogia da comunidade e foi festejado como o filho perdido que retornou, viajei para Gana em busca dos descartáveis e dos derrotados. Eu não tinha ido para contemplar as maravilhas da civilização africana ou para me orgulhar da corte real dos ashantis, ou admirar os grandes estados que colheram cativos e os venderam como escravos. Eu não tinha nostalgia de origens aristocráticas. Ao contrário, buscava os plebeus, os migrantes teimosos e coagidos que criaram uma cultura nova no mundo hostil das Américas e que se recriaram, dando luz a possibilidades a partir da despossessão.

Quando os cativos chegavam à costa, geralmente após caminhadas de centenas de quilômetros, passando pelas mãos de traficantes africanos e europeus e embarcando nos navios negreiros, eles se tornavam estrangeiros. Em Gana, dizem que um estrangeiro é como água correndo sobre o solo após uma tempestade: seca rápido e não deixa qualquer rastro. Quando as crianças em Elmina batizaram-me como uma estrangeira, elas me chamaram pelo nome dos meus ancestrais.

**“ESTRANGEIRO” É O X** que substitui um nome próprio. É o espaço reservado para o desaparecido, a marca da passagem, a cicatriz entre nativo e cidadão. É tanto um fim quanto um começo. Ele anuncia o desaparecimento do mundo conhecido e a antipatia do novo mundo. E o anseio e a perda evocativa eram tanto minha herança como a do escravizado.

Relutante em aceitar a dor dessa condição, tentei desfazer o passado e me reinventar. Em um gesto de autoconstrução destinado a obliterar o controle dos meus pais sobre mim e imolar a filha que eles esperavam em vez da que eu era, mudei meu nome. Abandonei o Valarie. Ela era a princesa que minha mãe desejava que eu fosse, toda em seda e tafetá, doce e gentil. Ela era a garota mimada que minha mãe seria se tivesse sido criada na casa de seu pai. Valarie não era um nome da família, mas um que ela escolhera para mim para amenizar a vergonha de ser a filha bastarda do dr. Dinkins. Valarie era um nome carregado de anseios por bailes de debutante, vestidos de grife e verões à beira de lagos. Era um nome dourado, todo ouro no exterior, mas de cruzeza e raiva por dentro. Era para apagar a vergonha que minha mãe sentia da pobre menina negra que ela foi.

Assim, em meu segundo ano de faculdade, adotei o nome Saidiya.<sup>7</sup> Afirmei minha herança africana para me libertar dos grandes desígnios de minha mãe. Saidiya libertou-me da desaprovação dos meus pais e cortou os ramos burgueses de minha genealogia. Não importava que eu tivesse sido rejeitada antes. Meu nome estabelecia minha solidariedade com as pessoas. Extirpava todas as evidências de negros respeitáveis e seus esforçados herdeiros bastardos e confirmava o meu lugar na companhia de meninas negras pobres – Tamikas, Roqueshas e Shanequas.<sup>8</sup> Mais do que tudo, colidia com as esperanças de minha mãe. Eu o encontrei num livro de nomes africanos e significa “ajudante”.

Naquele tempo, eu não percebia que a minha tentativa de reescrever o passado seria tão frustrada como a de minha mãe. Saidiya era também uma ficção de alguém que eu jamais seria – uma garota

sem a mácula da escravidão e a decepção como herança. Nem eu sabia que suaíli era uma língua impregnada pelo mercantilismo e pelo tráfico de escravos e disseminada nas relações comerciais entre mercadores árabes, portugueses e africanos. A história horrenda de elites, plebeus, senhores e escravos que eu desejara eliminar com a adoção de um nome autêntico era, assim, involuntariamente consagrada.

Percebi muito tarde que o fosso do Atlântico não poderia ser remediado por um nome e que as rotas percorridas por estrangeiros eram o mais próximo à *terra-mãe* que eu poderia chegar. Imagens de parentes pisoteados e perdidos ao longo do caminho, habitações abandonadas reapropriadas pela terra, cidades varridas da vista e banidas da memória eram tudo que eu poderia esperar reivindicar. E parti pela rota de escravos, que era tanto um território existente com coordenadas objetivas quanto um reino figurativo de um passado imaginado, determinada a fazer exatamente isso.

**FOI MEU BISAVÔ MOSES**, avô de minha mãe, que me iniciou nessa jornada. Numa brumosa manhã de domingo, meu irmão e eu saímos com o Biso<sup>9</sup> para aprender sobre o nosso povo. O verão de 1974 seria a última vez que visitaríamos Montgomery, estado do Alabama, para nada mais do que uma viagem de quatro dias. Biso, sentindo esse fato, nos apresentou ao nosso passado. Peter e eu fomos além dos limites da rua Underwood, cansados dos meninos dali que, por sua vez, se cansaram de nós e de muitas frases começando por “em Nova York”, que dominavam as maravilhas do nosso mundo sobre as restrições do mundo deles – comida chinesa boa de verdade a montanha-russa em Coney Island; knishes;<sup>10</sup> hidrantes como

gêiseres em ruas asfaltadas e abafadas; missas de uma hora, onde nos permitiam vestir calças jeans e a Irmã Madonna tocava violão, em vez do ensaio de um dia todo da Igreja Batista dos Peregrinos da Aurora, onde alguém beliscava quem cochilasse e todas as pessoas tinham de vestir roupas formais, não importando o calor do ambiente.

Biso nos levou a um passeio pela periferia rural do município de Montgomery, onde nossos parentes moraram antes de se mudarem para a cidade. Enquanto nos deslocávamos pelo trecho marrom e monocromático das terras agrícolas, apenas alterado por vacas monótonas pastando, Biso volta e meia colocava seu braço para fora do carro para informar: “Terra que um dia foi dos negros.” Agora, o agronegócio é o dono de tudo, daqui até onde a vista pode alcançar.

Olhar para toda a terra antes trabalhada por nós, mas que não mais nos pertencia, mexia com a memória de Biso. Sem dúvida, ele se recordava de *seu* avô, cujas terras haviam sido roubadas por um vizinho branco após sua morte, forçando a viúva e os filhos a saírem da propriedade. Os vizinhos brancos haviam envenenado seu poço e matado os animais da fazenda, tentando coagi-lo a abandonar a terra, mas somente depois de seu falecimento eles conseguiram despejar a família e tomar a propriedade com uma escritura fraudulenta. Em meio à explicação de como os fazendeiros negros perderam tudo – para invasores noturnos, bancos e o governo –, Biso se enveredou por uma história a respeito da escravidão, uma vez que, para homens como meu Biso e meu tataravô, ser um homem sem terras era o mesmo que ser escravo. Ele chamava o tempo da escravidão de *tempos difíceis*.

O que eu sabia sobre a escravidão, até aquela tarde com meu Biso, era apenas o básico. É claro que eu sabia que o povo negro havia sido escravizado e que eu descendia de escravos, mas a escravidão era para mim algo vago e distante, como incidentes constrangedores que os adultos costumam lembrar que você cometeu quando criança, mas sobre os quais você não tem memória. Não é que você suspeitasse que eles estivessem inventando, mas sim que havia alguma encarnação anterior sua que não era exatamente você. A escravidão parecia assim também, algo que era parte de mim, mas ao mesmo tempo não era eu. Isso nunca havia parecido concreto antes, não como algo palpável como meu bisavô em sua camisa engomada de algodão, sentado próximo de mim num Ford marrom; ou uma estrada rural ressequida de barro vermelho; ou um comerciante de cavalos no Tennessee; ou o nome de uma garota, não muito mais nova do que eu, que fora uma mercadoria.

A escravidão nunca fora mencionada em minha escola Queen of All Saints, embora eu tivesse aprendido sobre o Pequeno Sambo Negro<sup>11</sup> com a professora da quarta série, a sra. Conroy, cujo sotaque irlandês cadenciado suavizava a ofensa. Quando eu usava coques afros, ela me chamava de princesa africana, o que provocava risos ridicularizantes de meus colegas, brancos e negros, do mesmo modo. A escravidão também não era discutida no acampamento de verão Black Power, onde, sem conhecimento de meus pais, que sabiam apenas que o local era gratuito e ficava a uma curta distância de nossa casa, os conselheiros nos proibiam de pedir desculpas para os brancos; onde eu vestia camisetas estampadas com slogans revolucionários em suaíli, cujos significados nunca consegui recordar.



Os conselheiros nos ensinavam a desdenhar da propriedade, praticar o aperto de mão à moda black power e marchar em formação rígida, mas nunca falaram sobre a Passagem do Meio<sup>12</sup> ou de pessoas como bens móveis.

Enquanto passeávamos pelo interior, Biso disse que sua mãe e sua avó haviam sido escravas. Sua avó, Ellen, nascera no Tennessee, em torno de 1820. Ela havia sido babá de um comerciante de mulas e cavalos. Como escrava doméstica, foi poupada do trabalho pesado no campo, vestia-se melhor do que os escravos de eito, alimentava-se das sobras da mesa principal e viajava com seus proprietários. Ainda que tivesse uma relativa vantagem quando comparada com os demais escravos, isso não a livrou de ser vendida quando seu proprietário se descobriu num “aperto”.

Ellen havia acompanhado seu amo e sua família numa viagem ao Alabama, aonde foi vender alguns cavalos. Algo deu errado por lá e ela foi vendida junto com os cavalos. Talvez uma rodada infeliz num jogo de cartas, ou dívidas volumosas, ou dinheiro rápido, tenha sido o que deu errado, pelo menos para Ellen. No Tennessee, ela poderia ter tido seus próprios filhos, pois as babás eram frequentemente amas de leite dos filhos dos senhores. Se ela tivesse sorte, sua mãe poderia ter vivido também com sua família. Se tinha filhos ou uma mãe ou um homem no Tennessee, foi separada deles sem um adeus.

A mãe de Biso, Ella, nasceu no Alabama e quando ainda era menina a escravidão acabou. Ele falou menos a seu respeito do que falara sobre a avó, talvez porque a sua avó o criou ou, quem sabe, porque falar de sua mãe o fazia sentir-se como o menino de quinze anos de idade abatido pela dor que o arrebatara em 1907, quando ela

morreu. Ele preferiu se ater a fatos essenciais – nascimento, morte e emancipação.

Certa vez, em 1865, um soldado da União abordou Ella enquanto ela trabalhava. “O soldado se acercou de minha mãe e disse que ela era livre.” A dureza da história de Ella me atordoou. Sua vida se constituía em dois fatos essenciais – escravidão e liberdade, justapostos para marcar o início e o fim de uma crônica. Mas isso foi o que a escravidão fez: despojou sua história de fatos e detalhes preciosos.

Não sei se foi a espinha dorsal da história de Ella ou a esperança e o desespero que se escondiam nas palavras de Biso à medida que narrava, como se ele suportasse a promessa de liberdade diante dos vastos trechos, à sua frente, de terras roubadas, o que me deixou ávida por saber mais do que aquilo que Biso se lembrava ou queria compartilhar. Peter e eu ouvíamos, em silêncio. Não sabíamos o que dizer.

Biso não se lembrava de nenhum parente antes de sua avó, que fumava cachimbo de sabugo de milho. Ele havia herdado da avó o seu gosto por cachimbo. Isso era uma das coisas que eu adorava nele. Ele sempre tinha um cheiro doce, como o fumo do tabaco de ácer saindo de seu cachimbo. O que ele sabia a respeito de nossa família acabava em sua avó Ellen. Ele não se recordava de outros nomes. Quando ele falava dessas coisas, eu via como a tristeza e a raiva de não conhecer seus parentes distorciam as linhas suaves do seu rosto. Isso me surpreendia; ele sempre me pareceu invencível, forte, charmoso, com 1,88m de altura, mesmo aos 85 anos de idade. Vi esse sofrimento em outras duas pessoas. Num churrasco na casa da minha avó, dois de

seus primos quase trocaram murros ao disputarem o nome de um avô. Eu era ainda muito criança para reconhecer em mim o mesmo sentimento deles. Mas me perguntava sobre a minha tataravó materna e todos os demais que foram esquecidos.

Se a mãe ou a avó do Biso falaram sobre a vida na escravidão, ele não dividiu comigo e com meu irmão. Sem dúvida, ele não desejava revelar algo que considerava indizível. Ainda assim, falou mais com Peter e comigo do que com nossa mãe. Ele ainda gostava de chamá-la de “garotinha”. Quando voltei para casa e perguntei se o Biso alguma vez havia falado com ela sobre a escravidão ou sobre sua bisavó Ella, sua resposta foi: “Quando eu era criança, não se falava sobre essas coisas.” Sua bisavó morrera antes de ela ter nascido, assim minha mãe não sabia nada a seu respeito, nem mesmo seu nome.

Aos doze anos fiquei obcecada com a tataravó materna que nunca conheci, e passei a construir e rearranjar infinitamente uma cena: seu desconforto à medida que o soldado avançava em sua direção, ou o soldado montado no cavalo pairando sobre ela e um sorriso tomando conta de seu rosto enquanto assimilava as palavras dele, ou o estrondo de sua risada enquanto ia embora ou o conflito entre a descrença e o deslumbramento que recaiu sobre Ella quando correu em direção à sua mãe. Ponderando sobre os detalhes que Biso compartilhou comigo, tentei preencher os espaços em branco da história, mas nunca consegui. Desde aquela tarde com meu bisavô, tenho buscado parentes cuja prova de sua existência são apenas fragmentos de histórias e nomes que se repetem através das gerações.

Diferentemente de amigos que possuíam um grande tesouro de fotografias de família, não tenho ideia de como era minha tataravó,

ou mesmo como eram minhas tias-avós, quando jovens. Todas essas coisas sumiram; algumas das fotografias foram passadas como fichas para parentes mortos e com eles enterradas; outras se perderam. As imagens que possuo delas foram desenhadas a partir da memória e da imaginação. Minha tia Mosella – cujo nome era uma homenagem a meu bisavô Moses e à mãe dele, Ella – certa vez descreveu uma fotografia tirada de sua mãe e minha tataravó Polly, que todos chamavam de Big Momma. Na fotografia, sua mãe, Lou, usava um vestido com babados e floreados e estava sentada no colo da Big Momma. Ela não se lembrava o que minha tataravó vestia; apenas repetia as descrições de minha mãe: era uma mulher de grande ossatura, com o rosto redondo e cor de chocolate escuro.

Big Momma nunca falara de sua vida na escravidão, tampouco Ellen ou Ella. Biso podia apenas preencher alguns contornos sutis de suas vidas. As lacunas e os silêncios da minha família não eram incomuns: a escravidão fazia do passado um mistério desconhecido e indizível.



**AS HISTÓRIAS DO PASSADO** que minha mãe estava interessada em compartilhar eram todas sobre Jim Crow.<sup>13</sup> Ela cresceu num mundo segregado, onde, na infância, basicamente era barrada em parques, piscinas e sorveterias. Suas reminiscências eram repletas de restrições. Simples necessidades como beber água ou ir ao banheiro eram reguladas pela linha de cor.

Eram poucas as histórias de meu pai sobre racismo. Ele se lembra de ter sido chamado de preto<sup>14</sup> pela primeira vez já como um homem alistado na Força Aérea, no Alabama, onde por pouco escapou de ser julgado pelo tribunal militar depois de agredir um cabo branco. Mas eu nunca o ouvi pronunciar as palavras “escravo” ou “escravidão”. Eu sabia ainda menos sobre meus parentes paternos. Meu pai e sua família nunca ansiaram por ancestrais sem nomes ou se perguntavam sobre o que eles poderiam ter sido. Suas perdas eram muito próximas. Meus avós haviam deixado Curaçao, uma faixa de terra árida de 56 quilômetros à deriva no mar do Caribe, jurando ter sucesso em Nova York e retornar para casa. Mas, com o passar das décadas, eles se convenceram que ainda era muito cedo, ou que não tinham dinheiro o bastante, ou que seria mais fácil partir no ano seguinte.

Nunca prontos para admitir a derrota de seu afastamento permanente, eles se agarraram à firme crença da *oportunidade* americana. Esta era uma palavra que eles pronunciavam a fim de afastar o medo – ela os consolava nos dias ruins; lembrava-os da razão de sua estadia nos Estados Unidos e não em casa. A oportunidade era proclamada como se fosse o consolo de que necessitavam; como se repelisse o preconceito, evitasse o erro, remediasse o isolamento e

abrandasse a dor da saudade. Ela apagava o passado e projetava o olhar deles apenas para o futuro. O dinheiro enviado para casa não aliviava a raiva de mães acalentando o abandono e adolescentes prevendo nos Estados Unidos uma vida que jamais teriam. Nostalgia ou arrependimento podem matar alguém num lugar como os Estados Unidos, então, eles apostavam somente no amanhã.

Ao mesmo tempo, eles culpavam os Estados Unidos por tudo o que dava errado. O país era a bênção e a maldição. O clima muito frio que fazia chorar. O preço alto do carvão. O desrespeito do filho. A recusa de sua filha em falar papiamento.<sup>15</sup> Os Estados Unidos eram a causa de todas as reclamações e a desculpa para qualquer ação ilícita.

Quando ficou claro que jamais voltariam para sua pátria, meus avós ergueram um muro de meias-verdades e silêncios entre eles e o passado. Segmentaram o tempo, podando o passado como se ele fosse um apêndice, como se pudessem se desfazer dos sentimentos que os conectavam ao mundo anterior e banir os sonhos que sempre imaginaram como o caminho de volta. Com o tempo, decidiram que o presente era tudo o que podiam suportar. Eles morreram nos Estados Unidos tendo seus vistos permanentes de imigrantes como a única prova de que uma vez pertenceram a outro lugar.

Diferentemente de meus avós, pensei que o passado era um país para o qual eu poderia retornar. Recusei as lições de suas vidas, as quais, em minha arrogância, equivocadamente entendi como derrotas. Acreditei que eu teria sucesso em alcançar o que meus avós não conseguiram; para mim, isso significava derrubar a barricada entre o *então* e o *agora*, libertando minha avó e meu avô do pequeno mundo de Park Place e revisitando uma história que se iniciou muito

antes do Brooklyn. Assim, embarquei em minha jornada – sem dúvida, tão cega quanto eles quando embarcaram nas suas – para buscar pessoas que não deixaram vestígios.

**ENCONTREI** minha tataravó materna num volume de testemunhos de escravos do Alabama quando fazia pesquisa para minha tese. Fiquei contente ao descobri-la em meio às empoeiradas prateleiras da biblioteca de Yale. (Não Ella, a garota na estrada, mas a bisavó da mãe de Minnie, Polly.) Quando indagada do que se recordava da escravidão, ela respondeu: “Nada”. Fiquei arrasada. Eu sabia que não era verdade. Um punhado de boas razões explicava a relutância de minha tataravó em falar sobre a escravidão com um entrevistador branco em Dixie na era Jim Crow. Mas seu silêncio instigou minhas próprias dúvidas sobre memória e escravidão: o que escolhemos lembrar sobre o passado e o que desejamos esquecer? Minha tataravó acreditava que esquecer ensejava a possibilidade de uma nova vida? Não havia nada a ganhar ao focar no passado? Seriam as palavras que ela se recusava a compartilhar as que eu deveria lembrar? Seria a experiência da escravidão melhor representada por todas as histórias que eu jamais conheceria? Eram os buracos e silêncios e espaços vazios a substância da minha história? Se a ruína era a minha única herança e a única certeza era a impossibilidade de recuperar as histórias dos escravizados, isso tornava minha história equivalente ao luto? Ou, pior, era isso uma melancolia que eu jamais conseguiria superar?

“Eu não conheço meu pai”. “Eu perdi minha mãe”. “Meus filhos estão espalhados em todas as direções”. Estes eram refrões comuns nos testemunhos. Também importantes eram os silêncios e as evasões;

assuntos criptografados como “as piores coisas até agora”, ou “os tempos difíceis”, que excediam a rotina de violência da escravidão – o chicote, a humilhação, a separação dos parentes – e abusos identificados que iam além de uma descrição: punições com excrementos, violação sexual e torturas que ultrapassariam qualquer coisa que o marquês de Sade tenha imaginado. Ao lado das coisas terríveis a que era preciso sobreviver estava também a vergonha de ter sobrevivido. Recordar guerreava com a vontade de esquecer.

Minha formação na pós-graduação não havia me preparado para contar as histórias daqueles que não deixaram registros de suas vidas e cujas biografias consistiam de coisas terríveis ditas a seu respeito ou feitas contra eles. Eu estava determinada a preencher os espaços em branco do arquivo histórico e representar a vida daqueles considerados indignos de serem lembrados, mas como escrever uma história sobre um encontro com o nada?

Anos depois, examinando os testemunhos do Alabama, fui incapaz de localizar minha tataravó. Havia uma Ella Thomas no volume. Teria eu confundido uma tataravó com outra? Revisei minhas anotações anteriores e, desesperadamente, procurei a entrevista que nunca copiara, esquadrinhei quatro volumes, dois do Alabama e outros adjacentes, mas não havia Minnie ou Polly ou outra pessoa com nome similar; também não achei o parágrafo estampado em minha memória: as palavras preenchendo menos de meia página, o endereço na rua Clark, as observações sobre sua aparência, tudo escrito numa máquina com a fita já gasta. Era como se eu a tivesse evocado. A minha fome pelo passado era tão grande que eu estaria agora encontrando fantasmas? A minha necessidade de adentrar na



história teria me pregado peças, debochado de minha diligência acadêmica e me exposto como uma garota cega pela perda da mãe?

Os poucos rastros de minha tataravó desapareceram bem diante de meus olhos. Esse incidente tornou-se representativo. Ele serviu para me introduzir no escorregadio e elusivo arquivo da escravidão.

O arquivo continha o que se esperava: manifestos de escravizadores; balanços contábeis de mercadorias; inventários de alimentos; notas fiscais; listas de corpos vivos, enfermos ou mortos; registros dos capitães; diários dos fazendeiros. A descrição de transações comerciais foi o mais próximo que consegui chegar dos escravizados. Lendo os relatórios anuais das companhias do tráfico e cartas que transitavam de Londres e Amsterdã para os postos comerciais na costa oeste da África, busquei rastros dos destruídos. Em cada linha e item, eu via um túmulo. Mercadorias, cargas e coisas não se prestam à representação, pelo menos não facilmente. O arquivo dita o que pode ser dito sobre o passado e os tipos de histórias que podem ser contadas sobre pessoas catalogadas, embalsamadas e lacradas numa caixa de pastas e fólhos. Ler o arquivo é adentrar um necrotério, que permite uma visão final e um último vislumbre de pessoas prestes a desaparecer no porão de escravos.

**CHEGUEI EM GANA** com a intenção de encontrar os restos daqueles que haviam desaparecido. É difícil explicar o que leva alguém a uma missão quixotesca, ou por que você sente falta de pessoas que nem conhece, ou por que o ceticismo não diminui o anseio. A resposta mais simples é que eu desejava trazer o passado para perto. Eu queria entender como a provação da escravidão começou. Eu queria compreender como um menino pode passar a

valer dois metros e setenta de fazenda de algodão ou uma garrafa de rum, ou uma mulher valer uma cesta cheia de búzios. Eu queria atravessar a fronteira que separava parentes e estranhos. Eu queria contar a história dos plebeus – o povo que serviu de forragem para o tráfico de escravos e foi impelido a regiões remotas e desertas para fugir do cativeiro.

Se eu esperava me desviar da sensação de ser uma estrangeira no mundo ao vir para Gana, a decepção me esperava. E suspeitei disso muito antes de chegar lá. Ser uma estrangeira não se refere unicamente a familiaridade, pertencimento e exclusão, pois também envolve uma relação particular com o passado. Se o passado é outro país, então eu sou sua cidadã. Eu sou a relíquia de uma experiência que a maioria preferiu não lembrar, como se a pura vontade de esquecer pudesse resolver ou decidir a questão da história. Eu sou a lembrança de doze milhões que cruzaram o Atlântico e de que o passado ainda não acabou. Eu sou a prole dos cativos. Eu sou o vestígio dos mortos. E a história é como o mundo secular cuida dos mortos.

---

1. Apesar do uso cada vez mais comum e significativo no campo da história e na pesquisa acadêmica da palavra “escravizado” no lugar de “escravo”, com o intuito de demarcar uma relação de exploração e violência e evitar a naturalização da condição de pessoas escravizadas, optamos por respeitar o emprego que Hartman faz da palavra “escravo” [*slave*] ao longo de seu texto. A partir de sua proposta de investigar e mapear a jornada de seres humanos transformados em escravos e de enfrentar a violência da linguagem do arquivo da escravidão considerando o modo como essas vidas foram retratadas e registradas, a opção de traduzir por “escravo” nos pareceu mais coerente. (N.E. e N.R.T.)

2. Em inglês, a palavra “*slave*” não tem designação de gênero como no português. No entanto, a autora se utiliza em alguns momentos do “*she*” (ela) como pronome pessoal para se referir a “*slave*”, fazendo generalizações sobre a condição escrava a partir do feminino e não do masculino, como é usual. Com exceção desses casos, traduzimos “*slave*” por “escravo”. (N.R.T.)

3. Hartman utiliza diferentes expressões para descrever sua sensação de não lugar. Nesta tradução, as palavras “estranho”, “estrangeiro” e “forasteiro” remetem a essa condição existencial. No caso de “*outsider*”, optou-se sempre por “forasteiro”, acompanhando o modo como essa palavra tem sido comumente traduzida nas edições de livros de pensadoras negras como Audre Lorde e Patricia Hill Collins. (N.R.T.)

4. Em inglês, a palavra “*slavery*” (escravidão) é formada a partir do prefixo *slav-*, oriundo da palavra “*slav*” (eslavo) (N.R.T.)

5. No original, “*color line*”. De grande importância nos estudos étnico-raciais nos Estados Unidos, a expressão tem sido utilizada para nomear a linha que estabelece a segregação entre pessoas brancas e não brancas. A linha de cor refere-se a uma distribuição desigual de recursos e de direitos, e tem seu uso consagrado na virada do século XIX para o século XX. (N.E.)
6. Nascido em Nova York, Alex Haley (1921-1992) escreveu livros que têm como tema principal a escravidão de pessoas negras nos Estados Unidos e suas consequências, a exemplo de seu romance *Negras raízes*, premiado com o Pulitzer em 1977. (N.E.)
7. Nome de origem suaíli, uma língua do tronco banto, falada em vários países africanos. (N.R.T.)
8. Estes são considerados “nomes negros” nos Estados Unidos, isto é, nomes comumente utilizados apenas entre/pela população negra, por vezes inventados a partir de diferentes tradições culturais e religiosas. Eles contrastam bastante, por exemplo, com nomes de origem europeia, como “Valarie”, que pode ser visto por pessoas negras como um “nome de branco”. (N.R.T.)
9. No original, “*Poppa*”, um apelido carinhoso para avós e bisavós, especialmente no Sul dos Estados Unidos. No Brasil, “Biso” é uma forma afetiva de se referir à figura do bisavô e se aproxima do sentido de “Poppa”. (N.R.T.)
10. Salgado típico da culinária judaica. (N.R.T.)
11. Nome do protagonista do livro infantil *Little Black Sambo*, de 1899, da escritora inglesa Helen Bannerman, visto como um livro racista por utilizar nomes ofensivos para os personagens negros, como “Sambo”, vinculado a estereótipos que construíam uma imagem das pessoas negras como preguiçosas, dóceis e irreverentes nos Estados Unidos. (N.R.T.)
12. No original, “*Middle Passage*”. Trata-se do nome dado à travessia das pessoas escravizadas ao longo do oceano Atlântico. O nome se deve ao fato de a jornada se constituir como o meio do caminho entre captura das populações em território africano e a sua chegada às plantações das colônias europeias. (N.E.)
13. Jim Crow é o nome dado ao conjunto das leis promulgadas entre o fim do século XIX e início do século XX nos Estados Unidos impondo a segregação racial. As leis Jim Crow (*Jim Crow laws*) determinavam a segregação de escolas públicas, transportes e locais públicos, além de restaurantes, banheiros e bebedouros para pessoas brancas e pessoas negras. (N.E.)
14. “*Nigger*”, um termo ofensivo direcionado a pessoas negras, é aqui traduzido por “preto”. Apesar da conotação positiva e da resignificação desse termo entre pessoas negras no Brasil, continua sendo comumente utilizado em ofensas racistas por não negros. (N.R.T.)
15. Língua crioula de base espanhola, falada em Curaçao e outras regiões do Caribe que foram antigas colônias holandesas. (N.R.T.)



**CAPÍTULO  
I**

**AFROTOPIA**



**“NÃO IMPORTA QUÃO GRANDES** são os olhos do estrangeiro, eles não conseguem ver.” Não creio que Stella, a trabalhadora doméstica da Hospedaria Marcus Garvey, tenha sido a primeira pessoa de quem ouvi essas palavras para descrever a cegueira proverbial dos ocidentais, mas pode ter sido. Dou créditos a ela pela minha iniciação. O julgamento doeu no primeiro mês como doeria dez meses depois. Era como se essas palavras estivessem sempre flutuando sobre minha cabeça, apenas esperando pela ocasião certa. Agora me é impossível evocar aquela primeira tarde sem elas.

A Pensão Marcus Garvey se encontrava em franco declínio. Quando Stella abriu a porta do quarto que seria o meu, desejei que minha decepção não fosse tão óbvia. Eu não queria parecer uma estadunidense mimada. Olhando para as paredes amareladas e encardidas, as manchas marrons de infiltrações no forro, o verde endurecido e sujo do tapete, senti a primeira pontada de saudade de casa e percebi que uma semana de estadia naquela pensão seria tempo demais. O quarto era sufocante e o ar era carregado de bolor. Uma colega do Museu Nacional havia escolhido essa hospedagem por se tratar de uma barganha, comparada com os preços de Acra. Eram apenas quarenta dólares por noite; um terço do preço médio num hotel de duas estrelas. Eu teria que estender minha permanência até que o apartamento caro em Osu – uma área comercial moderna em Acra, com lojas, restaurantes, bares, cafés com internet e discotecas – estivesse pronto, no fim da semana.

Stella ligou o ventilador suspenso, que espalhou o ar viciado, mas isso não trouxe qualquer conforto. Ela apanhou um conjunto de toalhas de um aparador num canto e as colocou sobre a cama, apontou o banheiro ao fim do corredor e pediu licença para se retirar. O quarto me deixou angustiada, então liguei todas as luzes e demorei para ir para a cama. Eu estava escrevendo em meu diário sobre a imundície da hospedaria e a fé de Marcus Garvey na redenção da África e me perguntando se eu compartilharia seu otimismo quando cochilei na cadeira estofada.

“Apague as luzes! Apague as luzes!” Era Stella gritando no momento em que irrompeu no meu quarto e deixou a porta bater com um estrondo. Ela estava praticamente nua, exceto por uma toalha que mal cobria seus seios e sua genitália. O terror em sua face fez com que eu obedecesse. Dei um pulo da cadeira, apaguei as lâmpadas da cabeceira e corri para o canto do quarto para apagar a luz do teto. Antes que eu tivesse a chance de perguntar o que estava acontecendo, ela saiu do quarto batendo a porta. Então comecei a ouvir fogos de artifícios ou o que pensei se tratar de fogos de artifício. Lá fora estava um breu. Todas as lâmpadas da hospedaria haviam sido apagadas. Espiei pela janela através das pesadas cortinas douradas e vi soldados, jipes e tanques de guerra deslocando-se pelas ruas da capital. Meu Deus. Um golpe. Meus joelhos começaram a tremer e, em seguida, a urina escorreu pelas minhas pernas.

Gana havia sofrido uma série de golpes de Estado. Em 1966, o coronel Kotoká e o tenente-general Afrifa depuseram Kwame Nkrumah; em seguida, houve golpes em 1972, 1979, 1981, 1982 e 1983. Cinco governos militares e três civis governaram o país desde a

independência. O atual presidente de Gana, Jerry Rawlings,<sup>16</sup> quando se apoderou do Estado com um golpe militar, em 31 de dezembro de 1981, era um tenente da Força Aérea; ele protagonizou o último golpe com sucesso. (Desde então, foi eleito em 1992 e reeleito em 1996.) Na África subsaariana, mais de setenta chefes de Estado foram depostos pelas forças armadas. Era assim que os governos se alternavam. Os soldados decidiam quem tinha o poder.

Tateei na escuridão até que achei a minha pochete de dinheiro e o passaporte e rapidamente a envolvi em minha cintura, debaixo da saia, na esperança de que 300 dólares e uns poucos mil dólares em cheques de viagem fossem o bastante para comprar minha fuga do perigo, evitar um estuprador e seguir caminho para o aeroporto. Talvez os soldados não me incomodassem, já que eu era estadunidense. Deus, deixe-me sobreviver essa noite – rezei e prometi: “vou deixar Gana no primeiro voo disponível”. Bloqueei a porta com uma cadeira e coloquei tênis de corrida, assim eu seria capaz de fugir se e quando necessário. À medida que ouvia os tanques se movimentando pela rua, comecei a chorar. O que eu estava fazendo aqui?

Por mais de uma hora ouvi o som dos veículos zunindo pela estrada, o som das botas dos soldados contra o pavimento, as ordens de comando e o ruído das balas de canhão. Onde estava Stella? Eu sabia que ela morava com seus filhos numa pequena edificação dentro do complexo Du Bois Center, que incluía a pensão, mas não sabia exatamente onde. Eu deveria tê-la seguido. Eu sabia que ela estava muito assustada para vir me socorrer.



Liguei o rádio, mas tudo o que ouvi era estática, exceto um programa previamente gravado na rádio A Voz da América sobre Jackie Robinson, que rompia a linha de cor no beisebol.

Eu precisava ir ao banheiro, mas estava muito assustada para descer as escadas, então eu fiz xixi (isto é, tentei) numa garrafa vazia de água. O pavor havia arrancado o verniz de civilidade.

Uma hora antes do amanhecer, a rua ficou silenciosa. Engatinhei até a janela e espiei, afastando um pouco a cortina. A rua estava deserta. Todos os soldados haviam desaparecido. Estirei-me na cama e aguardei o dia clarear.

Os barulhos de panelas na cozinha me acordaram. Ouvi a voz de Stella e corri em sua direção.

“Acabou? Posso sair daqui?”

“Sim, acabou.”

“Rawlings ainda é o presidente?”

“Sim, Rawlings ainda é o presidente.”

“O golpe fracassou?”

Stella me encarou sem expressão e depois riu. “A casa vizinha pegou fogo. Eu tive que desligar todas as luzes, senão a nossa também ia ser incendiada.”

“Os soldados botaram fogo na casa?”

“Não houve golpe nenhum.”

“Mas eu vi os soldados na rua.”

“O quartel do Exército fica perto daqui, logo adiante, na estrada dos Militares. Eles praticam suas táticas militares à noite.”

Ela riu novamente. E sua filha Abena, de nove anos, se divertiu com a *obruni* falando besteira para sua mãe.

Quando me mudei da pensão no fim da semana, duvidei se minha forma de ver as coisas tinha qualquer apoio na realidade. As conversas diárias com Stella pintaram um retrato horrendo de Acra, que era bastante diferente da cidade que eu tinha conhecido durante a visita de quatro semanas no verão anterior. A Acra de que eu me lembrava era saturada por uma cor acobreada do pôr do sol. Quando o táxi deixou a pensão não pude ter certeza se a expressão severa de Stella tinha a intenção de me dar um último alerta.

**O APARTAMENTO EM OSU** ficava a pouco mais de um quilômetro do castelo de Christiansborg. Mesmo com o castelo bem ao alcance da vista, era difícil imaginar as rotas de escravos e os caminhos escondidos em meio aos pavimentos de concreto e às ruas de betume da cidade, que terminavam na praia. A sede do governo atual estava alojada no que havia sido, primeiro, um posto dinamarquês de escravos e, depois, o quartel-general da administração colonial britânica. Antes das solas dos sapatos dos parlamentares reverberarem nos pisos polidos do castelo, cativos presos com coleiras e braçadeiras de ferro eram mantidos confinados naquela guarnição até que navios negreiros de dinamarqueses, ingleses, portugueses e franceses os transportassem para as Américas. Armas, conhaque, búzios e ouro decidiram seu destino, garantiram seu desaparecimento e determinaram que eles deveriam ser esquecidos. Séculos adiante, essa situação de esquecimento tem ainda de ser remediada.

*Aban* é a palavra no idioma akan para castelo. É como os ganenses se referem ao governo e como eles o percebem: como uma fortaleza e uma entidade estrangeira protegida por grandes muralhas brancas.

Mesmo Kwame Nkrumah, grande anti-imperialista, escolheu o castelo como sede do governo, apropriando-se do símbolo da autoridade colonial e, ao mesmo tempo, se distanciando de sua corrupção ao construir um novo prédio para o Parlamento. “O velho castelo de escravos se tornou a orgulhosa sede dos novos governantes”, escreveu Ayi Kwei Armah, “os filhos cegos, eles mesmos, da escravidão.”

O espectro dos cativos reluzentes com o azeite de dendê e despojados de tudo, menos dos colares de ferro e correntes ligando uns aos outros ou dos capitães de navios abrindo a boca dos escravos para inspecionar seus dentes, apalpando suas genitálias para verificar sinais de doenças e preparando sua carne para marcá-la a ferro, não impedia o trabalho diário do Estado. A brutalidade do passado havia sido exorcizada com a morte do colonialismo – pelo menos esta era a posição adotada pelos novos governantes. A imponência do castelo deu peso à afirmação e à grandeza do incipiente estado pós-colonial. Os dias de antanho tinham acabado e os tempos de liberdade tinham chegado. E, afinal, nesse momento tardio, que reivindicação poderiam ter os escravos, agentes e mercadores na sede do governo? Por que diminuir a glória da nacionalidade mencionando um passado feio? O estranho sentimento de que os novos dias são muito parecidos com os do passado afligia apenas os dissidentes, os intelectuais e os pobres.

Em Acra, a paisagem anticolonial estava em toda parte, indicada por rotatórias com nomes de ativistas pela liberdade e mártires assassinados; avenidas dotadas do poder simbólico de ideais como libertação, independência e autonomia. A cidade apoiou esquemas frustrados e grandiosos de uma África para os africanos tanto em casa

quanto no exterior. Após viver um mês em Acra me dei conta de que poucos eram os que chamavam os locais pelos nomes pomposos. Eles eram ideais vazios para a maioria do povo, que nunca memorizava os nomes e que seguia seu caminho pela cidade com um mapa elaborado em desprezo ao oficialismo do Estado, com nostalgia pelos antigos dias ruins do colonialismo e o desejo de nomear o mundo segundo seus próprios termos. Rapidamente aprendi, ao pedir informações, que os nomes das ruas inscritos nos mapas, com absoluta certeza, eram, na verdade, inúteis. Até onde pude perceber, nenhum motorista de táxi poderia achar o caminho se eu pedisse para ir à praça da Libertação Africana, mas praticamente todos sabiam onde ficava o Serviço de Informação dos Estados Unidos, as embaixadas norte-americana e britânica e a loja da KLM. Os motoristas brincavam que a única mudança nos quarenta anos de independência era o nome dos lugares. Movendo-me pela cidade, poucos davam atenção aos sinais da escravidão ou da independência.



No meu deslocamento diário de Osu para a Universidade de Gana, em Legon, numa corrida de táxi que durava entre vinte e trinta minutos, comecei a mapear a cidade segundo meus próprios parâmetros. Identifiquei a rua onde morava como “rua Volta River Club”, pois ficava ao lado do meu prédio e não havia outras marcações para determinar endereços. Meus pontos de referência eram a “avenida da Não Independência”, a “avenida Obruni”, a “esquina dos Pedintes” e a “rota de Merda”. Em um mês, fiquei indiferente à glória elusiva dos tempos da independência, como todos os demais em Acra. À tarde, eu passava diariamente, ao ir para casa, pela praça Thomas Sankara,<sup>17</sup> esquecida de seu sonho de erradicar a pobreza, a fome, o analfabetismo, e sem saber de seu desejo de plantar dez milhões de árvores na região do Sahel, a fim de conter a expansão do deserto, reparar a devastação do colonialismo e da escravidão e alcançar o equilíbrio entre homens, natureza e sociedade. Não me senti amparada por suas palavras, que eu lera como pós-graduanda: “Precisamos ter a coragem de inventar o futuro. Tudo o que vem da imaginação humana é realizável”, nem me senti tranquila com elas: “Nós somos postos contra a parede na nossa miséria, como vira-latas cujos lamentos e gritos perturbam a quieta paz dos fabricantes e dos mercadores da miséria.” No aniversário do assassinato de Sankara, não prestei homenagem à sua memória com um momento de silêncio ou pensei no túmulo improvisado onde seu corpo foi jogado, ou deixei cair uma lágrima porque um novo caminho para a utopia fora bloqueado. Essas visões grandiosas e as belas promessas eram as ruínas de outro tempo e tão remotas e distantes do meu presente como o sonho de quarenta acres e uma

mula.<sup>18</sup> Sem conseguir visualizar o futuro que Sankara vislumbrou, eu percorria a avenida Osu cega como qualquer outro pedestre que atravessasse a clausura do local.

**ENCONTREI MARY ELLEN RAY** em Kwatson's, uma mercearia nas vizinhanças que fornecia alimentos que saciavam a fome de estrangeiros com saudades de casa e cobrava preços exorbitantes por saborosos leites e queijos holandeses, sucos de cereais, três tipos de nori, latas caríssimas de wasabi, ostras defumadas, pão francês e latas de caju da marca Planters. Nós nos identificamos com um “oi” hesitante. Havia muitos afro-americanos em Acra para cultivarmos uma indiferença educada quando nos encontrávamos. As razões de estarmos em Gana podiam ser resumidas num piscar de olhos: a gerontocracia, homens e mulheres de 65 anos ou mais, que haviam sido convidados a vir para o país pelo presidente Nkrumah por causa de suas qualificações como engenheiros, médicos, educadores e empreiteiros e que se estabeleceram em bairros nobres, como Labone e Cantonments. Eles mantinham distância da constante leva de recém-chegados e de ideólogos. O ramo dos bem de vida menos experientes era de empregados de grandes corporações internacionais e de organizações humanitárias; uns poucos eram empresários. Eles raramente eram vistos fora de seus condomínios fechados e carros SUVs com ar-condicionado. Os professores visitantes, artistas e jornalistas careciam do conforto de veículos com ar-condicionado e motoristas, casas amplas e encantadoras e viviam na fronteira entre os estrangeiros ricos e a classe média ganense, pagando preços de *obruni* pelo aluguel e tudo mais, mas sem receber

a qualidade de produtos e serviços que os poderosos ordenavam e os ganenses exigiam. Os jovens enfeitados com jeans, bermudas, camisetas e colares com búzios eram alunos de programas de intercâmbio e voluntários do Corpo da Paz. Às vezes nos cumprimentávamos com um aceno ao passar uns pelos outros; às vezes era melhor desviar o olhar e não chamar a atenção para o fato de ser mais uma estrangeira.

Mary Ellen era uma mulher atraente, na casa dos sessenta anos, com olhos luminosos, tristes e castanhos, um sorriso malicioso e, sem dúvida, um comportamento boêmio. Não havia qualquer traço de mãe de família nela; seus *dreadlocks* soltos, camisa regata magenta e bermuda de linho zombavam das regras de indumentária feminina, seja porque ela saboreava a imagem de uma mulher pouco comportada ou porque ela não dava a mínima para o que as pessoas pensavam. Tudo isso me fez instantaneamente admirá-la. Ela morava com seu marido John, e fazia mais de uma década que vivia em Gana. Ellen era escritora técnica e John, escultor e fotógrafo. Descobrimos que éramos vizinhas. Ela vivia próxima ao complexo da Fulbright (praticamente todos os inquilinos da família Kwatchie eram bolsistas Fulbright) e convidou-me para jantar em sua casa na noite seguinte.

Mary Ellen e John viviam apenas a cinco quarteirões de onde eu morei, mas encontrar sua casa foi complicado. As calçadas de concreto e as ruas asfaltadas não se estendiam para as ruas secundárias de Osu. Nestas, os carros se deslocavam com cuidado, não apenas por causa de bodes, galinhas e pedestres, com quem tinham de dividir o espaço, mas também por causa dos grandes buracos no pavimento. Somente os pobres se deslocam a pé – a

maioria nessa cidade com um milhão e meio de moradores. A vizinhança era constituída de edifícios de apartamentos atarracados, casas modestas de classe média e habitações de um quarto, feitas de concreto, densamente habitadas por uma dúzia ou mais de pessoas que faziam rodízio para dormir. Perguntei a uma dupla de adolescentes, parados em frente a uma loja de conveniência, se eles conheciam um casal de estadunidenses, e eles me levaram até a porta da frente da casa dos Ray.

John Ray era um homem esbelto, bonito e com olhos negros penetrantes que te deixam balançada e lábios cerrados em uma expressão fixa de desaprovação. Ele era ferozmente inteligente e autodidata, de maneira que tinha pouca paciência com a maioria dos acadêmicos – considerava-se superior a eles, além de achá-los um tédio. Quando lhe disse oi, vi que seu olhar era de quem decidia se eu era dolorosa ou moderadamente enfadonha. Interessante não estava na lista de possibilidades.

Quando falei a John sobre meu projeto relativo à escravidão, ele me perguntou: “Por que Gana? Não há arquivos aqui. Não há nada a descobrir que Wilks, Van Dantzig e McCaskie não tenham escrito a respeito.”

“Eu sei onde os arquivos estão. Estive no Museu Britânico, no Escritório de Registros Públicos, em Kew, na Biblioteca Bodleian, em Oxford, e no Arquivo Nacional de Acra.”

John sorriu, com prazer de ver que eu podia morder se provocada. Ele era do tipo rabugento, que não guarda suas opiniões, mesmo que elas ferissem sentimentos. Ele não se importava.



“Estou interessada na memória popular da escravidão. Meu plano é mapear a rota dos escravos.”

“Qual delas?”, John indagou.

Eu não tinha aceitado o convite para jantar na casa de Mary para provar a um senhor de idade, que eu nunca havia visto antes, que eu não era uma tola; assim, ignorei John e beberiquei a cerveja morna que Ellen colocou na minha frente.

“Havia nove rotas principais de escravos em Gana”, John respondeu a sua própria pergunta. “Qualquer passo que você der em Gana vai cruzar com rastros dos escravos. Não é difícil encontrar uma rota escravista. O que você deveria procurar é o caminho da liberdade.”

“Você já esteve em Elmina e Cape Coast?”, indagou Mary Ellen, tentando compensar a sumária rejeição de John e salvar a conversa que morria.

“Sim, em minha primeira viagem, em 1996. Planejo passar umas semanas lá, no fim de outubro. Não consigo acreditar quanto tempo demorou para eu me estabelecer aqui.”

“Em Gana, as pessoas têm de ir e voltar, ir e voltar, ir e voltar antes de conseguirem concluir alguma coisa”, disse Mary Ellen.

“Agora eu sei disso. No último verão parecia um paraíso. Mas viver aqui mais parece o inferno.”

Mary Ellen ergueu sua garrafa de cerveja em uma saudação e disse: “Pode ser, minha querida.”

“Mercenários, ladrões, refugiados, prostitutas, soldados sem dinheiro, policiais corruptos e desesperados para fazer qualquer coisa estão lá também, na avenida Osu”, falou John. “Lembre-se disso,

professora. Mantenha seus olhos abertos. Leia os sinais. As pessoas ainda são compradas e vendidas em Gana. Algumas venderiam suas almas por cinco mil cedis.” (Dois mil cedis era o equivalente a um dólar.)

Dependendo de como ele pronunciava a palavra “professora”, ela soava como diminutivo ou como sinônimo de idiota. Minha irritação aumentava.

“Outra cerveja?”, Mary Ellen perguntou, enquanto retirava da mesa as garrafas vazias. Concordei com um aceno de cabeça. Ela não perguntou a John, mas colocou uma garrafa na sua frente. Suspeitei que eles haviam começado a beber antes de eu chegar.

“Sua mãe criou uma idiota?”, John me perguntou, após tomar um gole.

“O quê?”

“Sua mãe criou uma idiota?”

“Não.”

“Bem, então não se comporte como uma. Acra não é diferente de Nova York. Então, siga seu instinto e não deixe que ninguém te faça de boba. Não suporto ver o pessoal dos Estados Unidos vindo aqui e perdendo a noção com que nasceram. Os ganenses vão arrancar sua cabeça.”

“Arrancar minha cabeça?”

“Quando um chefe morria, eles realizavam sacrifícios”, John apertou os dedos em volta da garganta. “Escravos, serviçais e esposas eram assassinados, de modo que eles acompanhassem o chefe, assim como haviam feito por toda a vida. Agora, ‘arrancar cabeças’ significa aplicar um golpe em alguém. Eles dizem que enganar negros

americanos é tão fácil como roubar doce de um bebê. Os *obruni* até agradecem quando você faz isso.”

“Acho que eu devo estar sem cabeça então. Estou pagando 550 dólares por mês de aluguel. Isso é mais ou menos o que um pós-graduando paga em Berkeley, e não estou vivendo bem.”

“Não reclame muito”, disse John, num tom de reprimenda. “Você está vivendo bem, se comparada a muitos. Você sabe quantas famílias poderiam viver com sua bolsa da Fulbright?”

“John, não se trata disso”, disse Mary Ellen. Ela estendeu seu braço e afagou a minha mão num gesto que eu poderia ter equivocadamente tomado como maternal se não tivesse parecido tão superficial. “Querida, você está sendo retalhada. É assim que lhes dão boas-vindas.”

“E chamando você de branca”, acrescentei.

“Não pense que todas as pessoas negras aqui são seus irmãos e irmãs”, John advertiu. “Desde que você leve em consideração que você não vai tirar vantagem disso; pelo menos não de uma maneira tão ruim.”

“Bem-vinda à terra-mãe”, Mary Ellen acrescentou, com uma amarga gargalhada. “Este é o significado de ser uma negra americana na África.”

“Não de todo...”, John balbuciou.

Mary Ellen o interrompeu para dizer: “Tô de saco cheio disso. O John, ele não liga. Ele quer morrer aqui.”

“Para onde mais eu posso ir, Mary Ellen? Onde? Me diz!”, disse John.

“Nós podemos ir para Cuba.”

John fez um barulho com os dentes cerrados e virou a cabeça em um gesto de frustração. “Estou muito velho para ir para outro país.” A desesperança que acompanhava essas palavras o engolfou, e seu corpo magro cedeu sob o peso delas. Ele pediu licença e seguiu em direção ao banheiro.

“Eu não vou morrer aqui”, gritou Mary Ellen enquanto John virava as costas. “Não em um lugar onde as pessoas vão cuspir em meu túmulo.” Ela se voltou para mim: “Você já notou? Eles nos odeiam... Ou você ainda não se deu conta?”

**MARY ELLEN** já não estava mais disposta a se chamar de afro-americana. “Estou aqui há tanto tempo que só posso me considerar uma negra americana”, ela confidenciou. “Esse é o único gesto que me parece sincero.” Para Mary Ellen não havia mais futuro em ser afro-americana, apenas o fardo da história e do desapontamento.

Que conexões durariam *após* quatro séculos de despossessão? A questão de *antes* não era menos vexatória, pois não havia identidade coletiva ou pan-africana preexistente ao desastre do tráfico de escravos. Havia desejo e imaginação o bastante para transpor o fosso do Atlântico? As conversas noturnas que mantive com Mary Ellen e John me fizeram duvidar disso.

Minha pesquisa tornou-me ainda mais pessimista. Toda tarde eu ia para a biblioteca da universidade e lia sobre o papel dos mercadores e das realezas africanas no tráfico atlântico de escravos. Papéis adesivos amarelos colados na parte de trás de meu notebook continham todos os detalhes escabrosos. Gana, ou Costa do Ouro, como fora chamada até 1957, estivera enredada com o Ocidente por, pelo menos, cinco séculos; e a compra e venda de escravos foi o ponto central dessa

associação. O tráfico de escravos exigiu que uma classe de pessoas descartáveis fosse criada. Os homens importantes da África e da Europa mostraram-se adequados para essa tarefa. A frase de que me recordei mais vividamente foi escrita por Walter Rodney: “Havia uma contradição fundamental de classe entre a nobreza dominante e os plebeus; e as classes dominantes se juntaram aos europeus na exploração das massas africanas – uma situação familiar no continente africano em nossos dias.”

Essas palavras me fizeram pensar intensamente sobre a África na “Afro-América”. É ela a África das realezas e dos estados poderosos ou a África dos plebeus descartáveis? Que África era essa que reivindicávamos? Não havia uma única África. Nunca existiu. Será que “África” tornou-se um código cifrado qualquer, dado a um país perdido e que não pode mais ser nomeado? Era ela o remédio para a nossa falta de lar ou uma oportunidade para virar nossas costas para o país hostil que chamamos de lar? Ou havia um futuro na África também? Havia ainda a chance de que toda a pobreza, a morte e o sofrimento chegassem a um fim. Havia ainda a oportunidade dos fabricantes da miséria serem derrubados, e os impérios, arruinados. Havia ainda a chance do sonho de Sankara de uma Casa Branca no Harlem se concretizar. Enquanto eu acreditasse nisso, eu ainda poderia me chamar de afro-americana.

**NA VÉSPERA DE MINHA PARTIDA** para Elmina, que fica cerca de 160 quilômetros a oeste de Acra, numa faixa litorânea curvada que forma o golfo da Guiné, sofri minha primeira crise de enxaqueca. Todos os terríveis detalhes do tráfico de escravos trevejavam em minha cabeça, e passei o dia lutando contra náuseas. Bebi um

refrigerante de gengibre, pressionei compressas de água fria sobre minha testa, fechei as cortinas e me escondi do mundo em meu quarto escuro. Nada ajudava. Não conseguia expulsar as atrocidades cometidas em guerras de captura e incursões escravistas: os velhos e enfermos assassinados pelo exército conquistador; crianças assassinadas com suas cabeças esmagadas contra árvores; mulheres grávidas com as tripas extraídas por uma lança; meninas estupradas; homens enterrados em formigueiros ou jogados em fogueiras e queimados vivos. Tampouco podia limpar minha mente daquilo que um historiador descrevera como o rastro de ossos embranquecidos que se estendia do interior até o mar. Ou esquecer as esposas desobedientes que eram vendidas sob o pretexto de feitiçaria, os jovens briguentos que eram sentenciados à escravidão por serem agitadores, ou a sempre crescente lista de pequenas infrações cuja pena era a venda como escravo e que custou a vida de muitos plebeus. Situações de desespero e má sorte também levavam as pessoas a recorrer a esse último recurso: crianças famélicas eram vendidas por seus pais para que assim elas pudessem viver; indigentes se ofereciam como escravos para escapar da pobreza e da fome; sobrinhas e sobrinhos eram encurralados nos entrepostos e despachados nos navios negreiros por causa das dívidas não pagas de seus tios. Variadas circunstâncias moveram pessoas para o mercado e as transformaram em mercadorias. Fosse nessas situações de troca, fosse por roubo, a consequência era sempre a mesma: um escravo nascia.

Para cada escravo que chegou nas Américas, pelo menos uma e talvez até cinco pessoas morreram em guerras de captura, na jornada até a costa, presas em entrepostos, definhando no ventre de um navio

ou na travessia do Atlântico. A morte também aguardava por elas em lazaretos, canaviais e senzalas. Historiadores ainda discutem se doze milhões ou seis milhões foram sentenciados à morte para atender às demandas do comércio transatlântico de corpos negros.

Impossível é aceitar que todas essas mortes tenham sido incidentais para a aquisição de lucro e a ascensão do capitalismo. Hoje poderíamos descrevê-las como danos colaterais. As inevitáveis perdas criadas na busca de um objetivo maior. A morte não era o objetivo em si, mas apenas um subproduto do comércio, que teve o efeito duradouro de tornar desprezíveis milhões de vidas perdidas. A morte incidental ocorre quando a vida não tem valor normativo, quando não há humanos envolvidos, quando a população é vista, na verdade, como já morta. Diferentemente dos campos de concentração, os *gulags* e os matadouros humanos, que tinham como fim desejado o extermínio de uma população, o tráfico atlântico criou milhões de cadáveres, tendo a morte como corolário dessa produção de mercadorias. A meu ver, essa falta de intenção não diminuiu o crime da escravização, mas, do ponto de vista de juízes, júris e seguradoras, ela absolvía os agentes culpados. Com efeito, isso tornou mais fácil para um negociante aceitar outro corpo negro morto, ou para um capitão de navio lançar sua carga de cativos no mar, a fim de receber o seguro, uma vez que não era possível matar uma carga ou assassinar algo que já não era considerado vivo. A morte era simplesmente parte do funcionamento do tráfico.

Quando minha dor de cabeça amainou, decidi caminhar até o oceano para arrumar a confusão de fatos dolorosos e detalhes terríveis que eu tão diligentemente trabalhara para conhecer. Eu

precisava ver o Atlântico, que era onde eu lidava com os mortos, os homens, mulheres e crianças que são quase invisíveis na maior parte da história escrita sobre o tráfico de escravos. Acadêmicos continuavam discutindo com quantos escravos, agrupados em toneladas, um navio chegava à sua carga máxima,<sup>19</sup> conforme uma política em que os altos índices de mortalidade eram deliberadamente aceitos, faziam estimativas das taxas de produtividade das cargas no tráfico de escravos *versus* a produtividade de outras mercadorias, quantificavam perdas e ganhos do tráfico com fórmulas algébricas que ocultavam o desastre: área do convés = constante x (tonelagem) <sup>2</sup>/<sub>3</sub>. O oceano nunca falhou em me lembrar das perdas, e seu rugir ecoava a angústia dos mortos.

Consegui acessar a praia que ficava a uns poucos quarteirões de meu apartamento. Eu estava um pouco apreensiva quanto a ir até lá sozinha, mas decidi ir mesmo assim. Havia um caminho estreito para a praia do outro lado da avenida Labadi, uma passarela rodeada por barracos. As casas precárias haviam sido montadas com contêineres de navios cargueiros, caixas de papelão e paletes descartados de madeira, tendo como telhado placas de zinco corrugado. Enquanto caminhava vendo mulheres da comunidade lavando seus filhos, abanando pequenos fogareiros a carvão para aquecer a comida do jantar, eu me sentia como uma intrusa. Os pobres não tinham recursos para colocar portões e manter os pedestres à distância. Olhei para a frente e mantive meus olhos fixados nas rochas e dunas, evitando o que poderiam parecer olhares curiosos e irritados. Eu fingia não sentir o mau cheiro e apressava meu passo. Quanto mais me aproximava do mar, pior era o cheiro, vindo de coisas mortas e



podres. Muitas das ruas de Acra eram margeadas por esgoto a céu aberto, e as periferias comumente não contavam com sanitários, mas o que eu estava sentindo era mais intenso do que o usual. Eu sabia da inexistência de saneamento nessas áreas, mas haveria um banheiro externo por perto? Teria a latrina da comunidade transbordado? Quando alcancei as dunas vi um pequeno pântano que foi criado por canos de esgoto que desaguavam na praia. Um grupo de meninos brincava perto da poça fétida; um deles criava ondulações na areia com o arco de sua urina. A água negra não refletia os seus rostos, que pairavam no ar.

As crianças me olharam, curiosas quanto ao que eu estava fazendo ali, numa parte de Acra onde pessoas como eu entravam apenas por acidente. Não sei por que continuei andando em direção à praia diante de tudo isso; mas continuei. O oceano estava agora a poucos metros adiante, mas era impossível sentir o cheiro do mar. No topo da duna pude ver o castelo de Christiansborg e a pequena vila de pescadores que fica do outro lado dele. Eu tinha dado mais alguns passos quando notei homens agachados em seus calcanhares e espalhados pelas dunas. Espalhados em fileiras irregulares, de longe pareciam cogumelos irrompendo na areia. Demorei um minuto para compreender o que eles estavam fazendo. *Obruni* estúpida! Eu estava mais constrangida por mim do que por eles. Durante semanas não consegui apagar a visão de homens defecando com as costas viradas para o palácio do governo.

**“NÃO MINTA** quando você voltar para casa. Todos voltam e contam mentiras.” Esta foi a única coisa que John pediu para mim. Não lhe prometi que iria dizer a verdade. Dois meses em Gana haviam

transformado a verdade em algo penoso. Se eu fosse sincera, poderia alimentar o racismo que somente conseguia ver a África através das lentes kurtzianas<sup>20</sup> de horror, tribos guerreiras, sujeira, pestes, fome e aids. Se eu contasse a verdade, poderia destruir os sonhos daqueles que talvez nunca viajarão para a África, mas ainda a imaginam como o solo onde seriam bem recebidos. Contar a verdade conteria o risco de macular o amor de românticos que beijariam o solo tão logo pisassem no solo da mãe África, não se importando se esse solo fosse o asfalto do aeroporto.

“Temos de parar de dizer bobagens sobre a África. A ingenuidade que permite que as pessoas acreditem que estão voltando para casa ou entrando no paraíso quando chegam aqui tem de ser destruída”, disse John. Assenti com a cabeça, num silêncio de concordância. Era o máximo com o que eu conseguia me comprometer. Enquanto eu bebia a cerveja que Mary Ellen trouxe para mim, pensava em como olharia para Gana ao fim do ano. Eu a amaria ou jamais desejaria voltar?

O país em que você desembarca nunca é aquele que você sonhou. A decepção é inevitável. Que país no mundo poderia saciar quatrocentos anos de ânsia por um lar? Seria tolice desejar ardentemente um território no qual você ousaria imaginar um futuro em que as derrotas do presente não se repetirão?

Em 1787 o príncipe Hall não acreditava nisso, então ele apresentou à Corte Geral de Massachusetts, junto com outros 73 negros, um requerimento para que o Estado repatriasse seus residentes negros porque sabia, sem dúvida, que eles só experimentaríamos racismo e desigualdade no país do homem branco.

No país nativo, ele escreveu: “Nós viveremos em meio aos nossos iguais e estaremos mais confortáveis e felizes do que podemos ser na presente situação; e, ao mesmo tempo, podemos ter uma perspectiva de utilidade para nossos irmãos vivendo lá”. No século XIX, a África, na visão dos negros nos Estados Unidos, tinha tudo a ver com um futuro no qual nossa sujeição acabaria e a raça seria redimida. Cerca de um século e meio depois, em 1951, quando William Patterson, secretário-executivo do Congresso dos Direitos Civis, apresentou, junto de Paul Robeson, uma petição à ONU acusando os Estados Unidos de genocídio contra o povo negro, eles também admitiram que os negros naquele país não contavam com a proteção do Estado quanto aos seus direitos humanos. Todo um povo, declarava a petição, estava “não apenas desprotegido por seu governo, mas também era objeto de violência inspirada pelo governo.”

**EM** 1957 a independência de Gana constituiu um farol de liberdade para os movimentos pelos direitos civis, e Nkrumah se tornou o libertador do povo negro em todo o mundo. Os afro-americanos não apenas se identificaram com a luta anticolonial, mas também acreditavam que seu futuro dependia dessa vitória. Um artigo publicado no jornal *Chicago Defender*, em fevereiro de 1957, dizia: “Um dia homens negros de Gana ocuparão a tribuna das Nações Unidas e defenderão os negros americanos e serão a causa da vitória de uma completa igualdade... O povo livre de Gana poderá ser capaz de arrancar os derradeiros grilhões de seus irmãos na América.” O *Amsterdam News* expressou sentimento similar: “A independência de Gana quebra outro elo na poderosa corrente que... prendia o homem

negro... Não é tanto uma questão de cor que nos regozija em relação a Gana, mas uma questão de liberdade.”

Afro-americanos afluíram para Gana nos anos 1950 e 1960. Vieram fugindo do Jim Crow, da Guerra Fria, dos assentos no fundo dos ônibus, do rastro de assassinatos de líderes, de sonhos gastos, e do que chamavam, eufemisticamente, de cidadania de segunda classe. Eles sabiam que ou você era um cidadão ou você não era. Eles sabiam que o banheiro externo não era a sala de estar.

John veio para Gana pela primeira vez no início dos anos 1960. Disse que era difícil determinar o que era maior: o amor pela mãe África ou o ódio pelos Estados Unidos. George Jackson,<sup>21</sup> escrevendo para seu pai em uma cela da prisão Soledad, imaginava que ele poderia fugir do túmulo da solitária em que estava confinado e rastejar até conseguir retornar: “Eu ainda vou ver Gana”, declarou.

Os arquitetos e executores do sonho pan-africanista chegaram nessas primeiras levas. Eles eram camaradas no movimento negro internacional. Vivia-se um tempo de possibilidades, quando parecia que em um breve amanhã o legado da escravidão e do colonialismo seria derrubado. Richard Wright visitou a Costa do Ouro em 1953 e escreveu um poderoso relato da luta pela independência. Em 1957, Martin Luther King Jr., Ralph Bunche, Adam Clayton Powell Jr., A. Philip Randolph e Horace Mann (a convite de Nkrumah e contra ordens expressas do Departamento de Estado dos Estados Unidos) viajaram para Gana para a celebração de sua independência. Martin Luther King, ao ver a Estrela Negra substituir a Union Jack como bandeira do país e ao ouvir uma multidão de meio milhão de pessoas gritar “Independência! Liberdade!”, não conteve o choro.



Uma narrativa apócrifa captura a qualidade agri-doce dessas lágrimas. O vice-presidente Nixon, que participou da cerimônia como chefe da delegação dos Estados Unidos, indagou a um grupo de homens em júbilo: “Como é sentir-se livre?” “Nós não sabemos”, eles responderam. “Nós somos do Alabama.”

Essas viagens pioneiras foram promissoras. Os afro-americanos atravessaram o Atlântico em massa para fazer algo grandioso – participar de um movimento internacional pela liberdade e pela democracia, para construir uma nação negra. Nkrumah solicitou aos africanos e aos descendentes de africanos, do Cairo até a Cidade do Cabo, do Harlem a Havana, que ajudassem a edificar uma nova nação. Ele imaginava algo como um Estados Unidos da África, que acolheria os exilados nas Américas em meio aos seus cidadãos. Quando fora estudante na Universidade de Lincoln, Nkrumah havia vivido na pele um efeito das leis Jim Crow. Numa viagem para a capital, Washington D.C., lhe recusaram um copo de água num restaurante da estação rodoviária. Quando explicou que estava com

muita sede, o garçom apontou para uma escarradeira e disse: “Você pode beber ali.”

Nkrumah acreditava que a independência de Gana não teria importância a menos que todos os africanos estivessem livres. Os imigrantes negros compartilhavam do mesmo sonho. Eles vieram dos Estados Unidos, do Caribe, do Brasil e do Reino Unido, bem como de outros países africanos ainda lutando contra o colonialismo e o apartheid. George Padmore, o intelectual de Trinidad que presidiu o 6º Congresso Pan-Africanista, em Manchester, Inglaterra, em 1945 (no qual Nkrumah e Kenyatta prometeram solenemente derrotar o imperialismo e a servidão em África), era o conselheiro de Nkrumah em negócios africanos. Padmore organizou o primeiro encontro de chefes de Estado de países independentes e o 1º Congresso dos Povos Africanos. W.E.B. Du Bois passou seus dias derradeiros trabalhando diligentemente numa *Enciclopédia Africana*, um trabalho abrangente sobre o mundo negro. Shirley Graham Du Bois implementou a televisão de Gana. Os doutores Robert e Sara Lee foram os primeiros dentistas negros no país. Robert Lee tornou-se amigo de Kwame Nkrumah quando ambos estudaram na Universidade de Lincoln. Carlos Allston instalou as linhas de energia elétrica que ajudaram a iluminar a incipiente nação. Julian Mayfield escreveu para o diário *The Ghana Evening News*. Anna Livia Corderia abriu a primeira clínica para mulheres no Hospital Militar. Malcolm X visitou e deu palestras em Gana, em um esforço para estruturar a Organização da Unidade Afro-Americana. Frantz Fanon escreveu, quando em Gana, uma grande parte de *Os condenados da terra*. Maryse Condé deu aulas de francês no Instituto de Treinamento Ideológico. Tom Feelings, Ted

Pointiflet, Frank Lacey e John Ray ensinaram nas escolas e treinaram jovens artistas ganenses. Sylvia Boone atuou como embaixadora cultural, sempre ensinando a novos imigrantes que “a simples chave para ver a África como ela é, não como um reflexo das falsas histórias que lhes contaram, é pensar que cada africano que você encontrar é uma pessoa como você mesmo, com as mesmas necessidades e desejos, esperanças e sonhos”. Nada disso a impediu de descrever Acra como um “sonho que se tornou realidade, pois aqui está uma cidade em um país que é negro de cabo a rabo”.

Com a presunção e o ardor da juventude, um pequeno grupo se denominou Revolucionários Retornados. Os ganenses os chamavam de afros, abreviatura para afro-americanos. Eles chegaram com aquilo que Maya Angelou descreveu como “terrível ânsia de serem aceitos”, a fim de se envolverem com os ganenses e se somarem ao esforço de erguer uma nação. Eles desejavam que seus talentos fossem utilizados. Os que tinham sorte desfrutavam do privilégio de servir à florescente república negra; os que esperavam, tentavam ser pacientes e garantiam para si mesmos que, com o passar dos meses, eles não eram inúteis.

Eu os invejava. Nos anos 1960 ainda era possível acreditar que o passado podia ser esquecido, pois parecia que o futuro, finalmente, havia chegado; enquanto na minha época a impressão do racismo e do colonialismo parecia quase indestrutível. Meu tempo não era o do romance. O Éden de Gana havia desaparecido muito antes de eu chegar.

**A INDEPENDÊNCIA FOI** como um século curto. Durou apenas dois meses no Congo e menos de uma década em Gana. Em 1966, a

polícia e as Forças Armadas depuseram o governo de Kwame Nkrumah, e a boa vontade desapareceu. O sonho de uma era pós-colonialismo, pós-racismo, pós-capitalismo, que havia construído a ponte sobre o Atlântico para os emigrantes, ruiu. Os afro-americanos não eram mais bem-vindos. Eram acusados de traição a Nkrumah e de estarem mancomunados com a Agência Central de Inteligência (CIA), que teria urdido o golpe. Eram acusados de apoiar cegamente um velho autocrata – que havia tramado a criação de um Estado com partido único e se declarado presidente vitalício. Os oponentes políticos de *Osagyefo*, o Redentor, que, após o golpe, tornaram-se os líderes do país, desconfiavam dos afros e de sua lealdade fervorosa a Nkrumah. Estes o adoravam por seu firme compromisso com a liberdade dos povos negros em todo o mundo. Os ganenses o criticavam por seu estilo ditatorial e a pouca atenção dada aos problemas domésticos. A elite com formação britânica e a classe média conservadora eram hostis à revolução socialista de Nkrumah e se ressentiam dos ataques que fazia às formas tradicionais de casta e privilégio. À medida que Nkrumah desejava abraçar o mundo, ele perdia força no front do país. Com a notícia de que Nkrumah havia sido deposto, os afro-americanos choraram, enquanto os ganenses se regozijavam e dançavam nas ruas.

Os imigrantes não tinham ilusões a respeito de sua situação, como dizia Leslie Lacy: “Nós éramos tolerados por causa de Nkrumah; e se eles podiam assassiná-lo às oito horas da manhã, às oito e trinta seria a nossa vez.” Os ganenses se ressentiam com os afros, uma vez que eles ocupavam postos que, por direito, seriam dos africanos, tinham a escuta do presidente e presumiam saber o que era melhor para a



África. Na maior parte, os afro-americanos fugiram voluntariamente. Muitos foram deportados. Os militares que os arrancaram de suas casas e os abandonaram na fronteira do Togo os amaldiçoaram os chamando de forasteiros. Os afros demonstraram seu desgosto na linguagem dos ex-escravos: “Nos venderam antes, vão nos vender novamente.”

Uma pequena comunidade permaneceu e fincou pé, aguentando mais golpes e a escassez de alimentos. Comumente, os que ficaram eram casados com ganenses ou eram os ricos que possuíam negócios e ficaram ilhados na riqueza, ou eram apátridas que foram incapazes de apagar a imagem do corpo inchado de um menino de 14 anos dragado do Mississippi, ou a das quatro pequenas meninas carbonizadas nos escombros de uma igreja em Birmingham, ou a figura de Malcolm X caída no piso de Audubon Ballroom, o corpo de Martin prostrado na sacada de um hotel em Memphis, ou os corpos baleados de Fred Hampton e Mark Clark.

**MINHA CHEGADA EM GANA** não foi auspiciosa. Para mim aquela foi uma época não de sonhos, mas de desencanto. Cresci no rescaldo da independência africana e das lutas pelos direitos civis e do movimento black power e, como muitos de minha geração, eu era pessimista quanto às minhas perspectivas em meu país e no exterior. Eu vinha de um tempo marcado pelo fim dos movimentos de libertação, após os visionários terem sido assassinados. A visão de Marcus Garvey de uma África para os africanos no continente e na diáspora era um tema que, na faculdade, cantei e dancei nas músicas de Bob Marley and The Wailers, Steel Pulse e Third World, mas no qual não ousava acreditar. Não ousava acreditar. Tal crença pertencia

aos antigos garveyistas que se reuniam todos os meses de agosto no parque de Mount Morris para celebrar o aniversário de Marcus Garvey e que vestiam com o mesmo orgulho, cinquenta anos depois, o uniforme démodé da United Negro Improvement Association – UNIA [Associação para a Melhoria da Raça Negra Unida]. Todos os anos eu estava lá com eles, a cética em meio aos fiéis.

O sonho pertencia aos imigrantes, cujo “horizonte de esperança” eram os destroços históricos do meu presente. Os revolucionários vieram para Gana acreditando que poderiam ser renovados, renascer como homens e mulheres africanos que teriam sido se seus ancestrais não tivessem sido roubados quatrocentos anos antes. Todas as revoluções prometem parar os antigos relógios, abandonar pressupostos antigos e instituir uma nova ordem. Eles deixaram os Estados Unidos desejando deixar para trás também a escravidão. Os Estados Unidos os haviam moldado, mas a África os renovaria. Eles acreditavam que o fosso da Passagem do Meio poderia ser reparado e os órfãos retornariam ao seu lar de direito.

Os imigrantes desejavam pertencer a um país do futuro. Quem não ansiaria por um lugar onde a linha de cor não existisse e onde corpos negros jamais fossem torturados ou encontrados dependurados em árvores ou morrendo na extremidade do cano de uma arma de fogo de um policial ou definhando numa cela no corredor da morte? Que órfão não ansiaria por uma pátria-mãe ou um território livre? Qual bastardo não desejaria um nome de família ou, melhor ainda, uma nova forma de nomear as coisas? Por que não sonhar com um país que o amasse de volta e no qual a pele não fosse uma prisão? O desejo era tão confiável como qualquer mapa para quem estivesse buscando

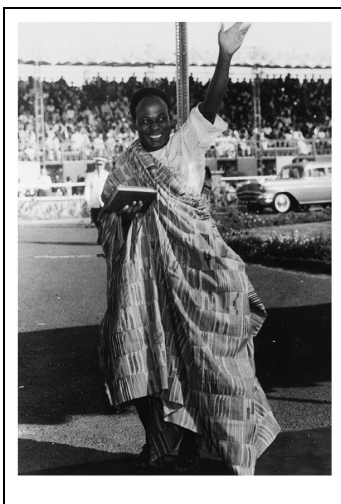
pela Terra Prometida ou tentando encontrar um rumo para a utopia ou imaginando os Estados Unidos da África.

Os sonhos que demarcavam o horizonte desses homens e dessas mulheres não mais definiam o meu. A narrativa da libertação deixou de ser um diagrama para o futuro. A ruptura decisiva que os revolucionários esperavam instituir entre o passado e o presente falhou. As antigas formas de tirania, que eles se esforçaram em desafiar, foram ressuscitadas, e os déspotas desfrutaram de vida longa e vigorosa. Os sonhos de liberdade tinham sido derrotados e conduzidos para o subsolo.

Eu sabia que não importava quão longe de casa eu viajasse, eu jamais conseguiria deixar para trás o meu passado. Eu nunca conseguiria me imaginar sendo o tipo de pessoa que não foi produzida e marcada pela escravidão. Eu era negra, e uma história de terror havia produzido tal identidade. O terror era o “cativeiro sem a possibilidade de fugir”, a violência inevitável, a vida precária. Não havia retorno para um tempo ou local anterior à escravidão, e ir além disso, sem dúvida, ocasionaria no mínimo algo tão grandioso quanto outra revolução.

Embora os afros fossem bastante inteligentes para acreditar que o passado pudesse ser esquecido, eles definitivamente desejavam distância da escravidão e do colonialismo. Eles valorizavam a história até onde ela os ajudasse na tarefa de libertação. Assim, era mais comum eles rebaixarem a mentalidade escravocrata do que afirmar o escravo. Eles preferiam o romance à tragédia. Tentando reverter o curso da história, erradicar a degradação da escravidão e do colonialismo e vingar a raça, eles se voltavam para as grandes

civilizações da África antiga. A reabilitação de um passado nobre instalaria uma ponte que os conectaria a um brilhante porvir. Os afro-americanos não eram os únicos que desejavam uma história monumental e que estavam famintos por uma grande narrativa. Nkrumah também satisfaz essa visão de um passado esplendoroso. Ao mudar o nome da Costa do Ouro para Gana, que fora um antigo reinado nas bordas do deserto e abrigara uma civilização havia mais de mil anos, quando a Europa ainda vivia na Idade das Trevas, Nkrumah “invocou a imagem de uma Nova Jerusalém”. E mesmo seus inimigos o consideravam como um Messias. Redenção e ressurreição inspiravam a linguagem do nacionalismo africano. A Nova Era deveria encarnar o que de melhor houvera na Antiguidade e criar “a cidade dourada que nossos corações anseiam”.



**O QUE ATRAIU OS IMIGRANTES** para Gana foi a visão de uma nova vida e a promessa de renascimento; o que me atraía foram as ruínas da antiga África. Eles tinham por objetivo criar uma nova sociedade; eu tinha a intenção de mapear o itinerário de destruição

da costa até a savana. Eles foram para ser curados. Eu fui para escavar uma ferida. Os expatriados atravessaram o Atlântico para romper as correntes da escravidão, e eu fiz o mesmo percurso duvidando que um dia estaria livre delas.

Não havia nada de excepcional a meu respeito. Os que me antecederam foram os mais talentosos homens e mulheres de suas gerações. Os exilados políticos do fim dos anos 1950 e 1960 possuíam linhagens muito mais impressionantes do que a minha. Eles haviam participado de lutas por libertação mundo afora. Eles se entendiam como atores no palco da história mundial. Eu sempre me senti distante dos acontecimentos do meu tempo, e nunca acreditei que um equilíbrio de poderes pudesse ser influenciado por quaisquer atos meus.

Não havia nada de excepcional sobre minha viagem. Qualquer turista com interesse e dinheiro poderia mapear tantas rotas de escravos quantas desejasse. Mas havia algo particular, talvez mesmo peculiar, sobre minha jornada. Minha geração era a primeira que vinha aqui tendo como objetivo prioritário os calabouços, diferentemente dos milhares de turistas negros que, seguindo a inspiração de Alex Haley, em seu livro *Negras raízes*, viajaram para Gana e outras partes da África a fim de recuperar sua herança africana. Para mim, a ruptura era a história. Quaisquer pontes que eu pudesse construir eram tanto a lembrança de minha separação como a minha conexão. A cadeia havia suplantado a vila ancestral. O tráfico de escravos era maior do que qualquer memória de um passado glorioso da África ou do senso de pertencimento ao presente.

Fiquei impressionada com essa diferença quando li as memórias de Maya Angelou sobre sua estadia em Gana. Ela evitou firmemente as visitas aos os castelos de Cape Coast e Elmina. Como ela descreveu, se conseguisse manter o mais longe possível a horrenda história da escravidão, então ela poderia, talvez, ser mais do que uma estrangeira; talvez pudesse aparentar ser uma jovem mulher ganense: “Não queria lembrar que eu era americana. Pela primeira vez, desde minha chegada, eu estava perto de casa... Dirigi até Cape Coast antes de pensar no horrível castelo e saí de seus arredores antes que os fantasmas da escravidão me capturassem. Talvez eles tenham hesitado em seus gestos. Afinal, em Dunkwa, embora eu tenha deixado que uma mentira falasse por mim, provei que uma das descendentes da escravidão, pelo menos uma delas, podia, mesmo que brevemente, retornar à África e que, apesar das traições cruéis, da amarga viagem oceânica e dos séculos dolorosos, nós ainda éramos reconhecíveis.” Uma mentira era o preço do parentesco, que, como os imigrantes descobriram, era menos inclusivo ou elástico do que haviam pensado. O parentesco se ligava mais à exclusão do que à afiliação. Como compreendi, evitar o passado escravista era o pré-requisito do pertencimento.

Eu não estava tentando me esquivar dos fantasmas da escravidão, mas confrontá-los. Com que propósito? era a única pergunta. John dizia que era perda de tempo. Nada de novo havia para ser descoberto. Ele e Mary Ellen haviam recusado o convite para me acompanhar num passeio de Acra até Elmina, um roteiro de três horas, num ônibus da companhia estatal STC. Eu não queria viajar para Elmina sozinha. Cidades pequenas sempre me deixam

desconfortável e um tanto claustrofóbica. Eu preferia as calçadas congestionadas e o tráfego de Osu, onde podia caminhar praticamente despercebida em meio ao fluxo de estrangeiros e ganenses ricos entrando e saindo das lojas da avenida Osu.

John e Mary Ellen haviam visitado o castelo uma vez e nunca sentiram necessidade de retornar. John ressentia a maneira como os ganenses haviam transformado o tráfico de escravos em sua nova atividade econômica. Ele os chamava de cafetões da escravidão e brincava: “Cara, eles me venderam uma vez, agora eu tenho que pagar para retornar. Não vou pagar não!”

Pressionei-o por causa disso: “Você conhece mais a história dos negros do que eu, então por que tanto desinteresse sobre a escravidão?”

“O que importa é o exercício da liberdade”, respondeu. Isso soou visionário para mim. Liberdade e escravidão estiveram sempre presas uma à outra, e a liberdade era mais do que um estado mental ou um exercício da vontade. Ele sabia tão bem disso quanto eu, especialmente quando ele estava bebendo. Sempre que estava bêbado, Mary Ellen dizia: “Nós estamos perdendo meu marido”, como que para se assegurar que o homem beligerante, a cambalear pela sala de estar, não era a mesma pessoa com quem se casara. Ultimamente, não havia praticamente uma noite em que ela não usasse aquelas palavras. Eu também aprendi a dar desculpas. Como passei a me afeiçoar por John e Mary Ellen, eu fingia não ver a dor e o isolamento de seu exílio, simulando não notar o preço que viver em Gana lhes custava.

Os sonhos não realizados em dois continentes amarguraram John. Ressentimento e solidão eram a prova de uma vida como apátrida. Quando estava embriagado, ele falava todas as coisas que eram difíceis de admitir quando sóbrio.

“Você não sabe nada a respeito de derrota!”, John gritou para mim na tarde anterior à minha partida para Elmina. Eu vinha falando sobre o desespero da era pós-movimentos pelos direitos civis e me perguntando se este era o mesmo tipo de desespero que os ganenses sentiram no rescaldo do pós-independência. Recentemente, li o livro de Ayi Kwei Armah, *The Beautiful Ones Are Not Yet Born* [Os belos ainda não nasceram], um romance sobre a desilusão que se seguiu ao processo de descolonização. Fiquei surpresa ao notar que tudo parecia tão familiar: a traição da liberdade, o desespero doentio e o doloroso vazio experimentado após a beleza dos primeiros dias da independência terem passado.

“O que você sabe, professora? Em breve os europeus vão possuir tudo isso novamente. Você pensa que a escravidão é apenas algumas construções e gente morta?” Foi o que John indagou, tentando controlar sua fala arrastada. “Não, é quando outras pessoas decidem se você deve viver ou morrer.”

Os olhos de John estavam postados em mim e ele estava acessando os meus defeitos com seu olhar austero. Ele desdenhava da maioria dos afro-americanos vivendo em Gana. Eu acabaria não sendo melhor do que os demais? Frequentemente, John falava que os expatriados que retornaram para os Estados Unidos o haviam traído, pessoalmente. Dizia que eles haviam abandonado o sonho e foram recompensados por cátedras em universidades, salários polpudos e



fama, enquanto ele trabalhara nas trincheiras e construía uma vida ali. Diziam amar Gana, mas, ao retornar, ficavam no Golden Tulip, um dos hotéis cinco estrelas de Acra. Eles gostavam de Gana a uma confortável distância. John ressentia-se dos visitantes negros privilegiados, mais ou menos na mesma medida que os ganenses; talvez mais, porque os conhecia melhor. Ele sabia muito bem quão idiotas eles eram. Aquela noite, eu era a representante de todos eles.

“Você tem ideia do que é viver num país por quase vinte anos, ralando para sobreviver e mesmo assim ser tratado como estrangeiro?” Mas ele era um estrangeiro. Ele não havia encontrado um lar; ele estava abandonado. John não esperava responder qualquer pergunta no calabouço, porque, como muitos exilados, ele não esperava por mais nada.

Comigo dava-se o oposto. Eu desejava entrar no calabouço de novo e de novo e encontrar o desastre novamente, como se os portugueses ainda estivessem operando, como se a cana-de-açúcar ainda tivesse de ser plantada no Brasil, como se o primeiro escravo estivesse para ser exilado, porque, a essa data tardia, eu ainda esperava por um resultado diferente. Estava convencida de que, mesmo agora, vidas estavam em perigo. Minha própria vida, tanto como a de qualquer outra pessoa.

Como John, eu era uma apátrida. Nunca me senti em casa em qualquer lugar no mundo. Este era um sentimento que herdei sentada no colo de meu bisavô na Igreja Batista dos Peregrinos da Aurora, enquanto ele, com sua voz áspera de barítono, em coro junto com os demais congregados, implorava: “Deus, estou indo para casa/ Nada de labuta nem solicitude/ Chega de dor para suportar.” Mesmo

criança, eu percebia a gravidade dessas palavras e sabia que elas continham tanto um apelo quanto uma queixa. Abandonados por todos menos por Deus, canções atrás de canções proclamavam isso. Era um sentimento que parecia muito antigo para os meus 36 anos de idade, mas eu o herdei. Eu estava tentando chegar ao fundo dessa história e, para mim, tudo havia se iniciado numa cela.

Um antigo entreposto erguido por homens brancos tinha tudo a ver com o que eu era no mundo, ou pelo menos não tinha menos a ver com isso do que o grande reino Ashanti, ou um plano míope concebido por frades dominicanos para a salvação dos “índios”. Mesmo que eu pudesse passar por uma jovem mulher ganense, isso não podia reparar minhas perdas, resolver as questões que me atormentavam ou me trazer algum conforto. O tempo em que poderia desejar algo assim havia passado. As perguntas diante de mim – o que era a sobrevivência da escravidão e quando ela poderia ser erradicada? Qual era o futuro do ex-escravo? – não poderiam ser respondidas decidindo se e em que medida eu poderia me misturar à sociedade africana.

De qualquer modo, quando cheguei em Gana, o slogan “África para os africanos em casa e no exterior” havia perdido força por pelo menos três décadas. Em 1999, uma proposição legal que garantia a cidadania ganense aos afro-americanos foi rejeitada. Ninguém mais parecia estar esperando a hora da redenção da África. O desencanto prevalecia. Em programas de rádio os ganenses debatiam se sua vida não fora melhor durante os anos do colonialismo. Os programas de ajuste estrutural e as iniciativas de créditos e débitos organizadas pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional eram uma

nova escravidão. Gana sequer imprimia sua própria moeda, que era produzida na Europa e paga em dólares. O pan-africanismo havia se rendido às esperanças frustradas do neocolonialismo, pós-colonialismo e socialismo africano (definido por Nkrumah como o espírito tradicional do humanismo e comunalismo africanos, reformulado para o mundo moderno), foi emboscado pelo Ocidente e falido por ditadores e cleptocratas africanos. Todos eles fizeram da independência uma caricatura.

Eu vim a Gana muito tarde e com muito poucos talentos. Eu não podia eletrificar o país, ou construir uma hidrelétrica, ou erguer casas, ou abrir estradas, ou dirigir um canal de televisão, ou projetar um sistema de abastecimento urbano de água, ou cuidar de doentes, ou tentar corrigir e melhorar o saneamento básico, ou revitalizar a economia, ou cancelar a dívida externa. Ninguém havia me convidado. Eu era apenas mais uma estrangeira, uma acadêmica dos Estados Unidos conduzindo uma pesquisa sobre a escravidão, o que, aos olhos da maioria das pessoas, me fazia tão indispensável quanto uma lareira nos trópicos. Havia um punhado de afro-americanos que eram úteis, e eu não era um deles. Eu me sentia como muitos membros da pequena comunidade de mais ou menos mil negros estadunidenses expatriados, vivendo na periferia da sociedade ganense. Era uma vida solitária mesmo após eu ter me acostumado a viver *no país*. “Quando você *realmente* se dá conta de que não é africano”, admitiu um expatriado, “este é o momento mais solitário de sua vida, e se você conseguir resistir a isso, você consegue se dar bem. Você continua sozinho, e é como você se ajusta a essa solidão que importa; não como você se ajusta à África.”

**QUANDO ATERRISSEI** no aeroporto Kotoka, em Acra, vim em busca do subterrâneo, não da utopia. Mesmo assim, os sonhos dos imigrantes faziam parte de minha herança, da qual eu não podia me libertar por completo, não importa o quanto eu tentasse. A utopia deixou seus rastros em meu desapontamento e na pontada de desejo que me lembrava que algo estava faltando, algo havia se perdido. Deixar o pertencimento se apagar por si só não era um gesto possível para mim. Não importa aonde eu vá, serei sempre uma estrangeira à espreita e fora de casa. E essa condição interminável – “a abstrata nudez de ser nada senão humano”, pegando de empréstimo as palavras de Hannah Arendt – era mais aparente em Gana do que em qualquer outro lugar. E os futuros vislumbrados por Nkrumah e Martin Luther King e eclipsados por assassinos, golpes militares e a CIA nunca pareceram mais distantes.

As utopias sempre têm ocasionado desapontamentos e erros. Elas jogam uma luz desconfortável sobre os limites de nossa imaginação, acentuam nossas miopias e replicam os desastres do mundo de que buscamos escapar. A utopia nunca se transforma numa sociedade perfeita. Preste bem atenção e verá o submundo ocupado por trabalhadores braçais, subalternos, recrutados e prisioneiros. Olhe com bastante atenção e conseguirá identificar os vencedores e os perdedores, os grandes homens e os pequenos meninos, as realezas e os escravos, os donos e os possuídos. Você verá as elites africanas e nobres copiando os modelos de reis europeus e cativos se arrastando atrás deles a reboque. Você irá discernir a doença da realeza sob uma face de glória eterna. Você testemunhará o sonho da liberdade desabar e incendiar.

Não existe melhor demonstração de oportunidades perdidas e trágicos desapontamentos da utopia do que a encontrada na obra do século XVI de seu arquiteto, Thomas More. Ele imaginou uma comunidade onde todas as necessidades da vida seriam providas, onde o conforto seria abundante e usufruído por todos, onde a terra facilmente sustentaria o povo, onde a ganância seria extirpada, onde o dinheiro seria abolido, onde a multidão desocupada de senhores e nobres seria erradicada e onde todos os prazeres autênticos seriam encorajados. Ninguém teria de desejar as necessidades da vida, ninguém viveria do trabalho alheio e ninguém abaixaria sua cabeça ou se ajoelaria à frente de outrem. Mas, mesmo na utopia, havia escravos trabalhando acorrentados. A eles, eram destinados trabalhos imundos e degradantes, adequados àqueles desprovidos de dignidade e compaixão dos homens livres. Os do mais baixo degrau usavam grilhões, embora de ouro, que estavam associados à poluição, excrementos e desonra: “Do ouro e prata eles fazem penicos, e todos os mais modestos recipientes para uso geral, não apenas nos edifícios comuns, mas também em domicílios privados. Mais ainda, eles empregavam o mesmo metal para fazer correntes e sólidos grilhões que colocavam em seus escravos.”

A equação utópica de ouro, sujeira e escravidão também ressoava em Gana. Havia um ditado akan: “*Atantanie nti ye to odonko* – Nós compramos escravos para fazer o trabalho imundo.” Que melhor ilustração da degradação do ouro do que sua capacidade de transformar pessoas em coisas; que melhor exemplo de seu caráter ofensivo do que as condições excrementais do entreposto de escravos; que melhor sinal de sua mutabilidade do que o “ouro negro” do

tráfico de escravos. Antes de Sigmund Freud detalhar as afinidades simbólicas entre ouro e excremento, as realezas africanas empilhavam seu ouro em latrinas e vendiam escravos a preço de penicos. E os traficantes europeus transformavam vidas humanas em lixo e depois de novo através da permuta de ouro.

*Kinishi wo wu shua kumo e nam wu ebin gba*: O olho que vê ouro, verá também excremento. Assim falavam no coração da terra dos escravos, onde as pessoas conheceram em primeira mão o cheiro do porão de escravos. Karl Marx não podia melhor resumir essa condição quando descreveu a gênese do capital, que veio ao mundo “gotejando da cabeça ao dedo do pé, em cada poro, com sangue e sujeira”. Ele não mencionou excremento, mas deveria. Montes de sujeira eram o testamento da pilhagem e da permuta. O mau cheiro dos entrepostos de escravos e dos navios negreiros identificava a presença de capital mercante e mercadorias humanas na costa oeste da África, como o odor putrefato de latrinas de praias e esgotos a céu aberto marcava o fim da “beleza do primeiro dia” ou o declínio da independência.

O cheiro pairava em uma nuvem negra sobre Acra. Quando respirei profundamente, juro que pude discernir o odor sulfídrico de coisas mortas se decompondo. A utopia não podia ser separada dessa podridão, pois o sonho de um *país negro* nasceu em mercados de escravos, entrepostos e calabouços. Quando o caminho do lar desapareceu, quando o infortúnio vestiu uma face branca, quando o rosto negro garantia servidão perpétua, o presídio da raça nascia. Da mesma forma surgia a ânsia pela terra prometida negra e dez milhões de árvores que iriam repelir o avanço do inimigo e pôr-se de pé em respeito a todos os que partiram e foram esquecidos.

---

16. *Perder a mãe* foi publicado em 2006, nos Estados Unidos. O atual presidente de Gana é Nana Akufo-Addo, no comando do país desde 2017. (N.R.T.)

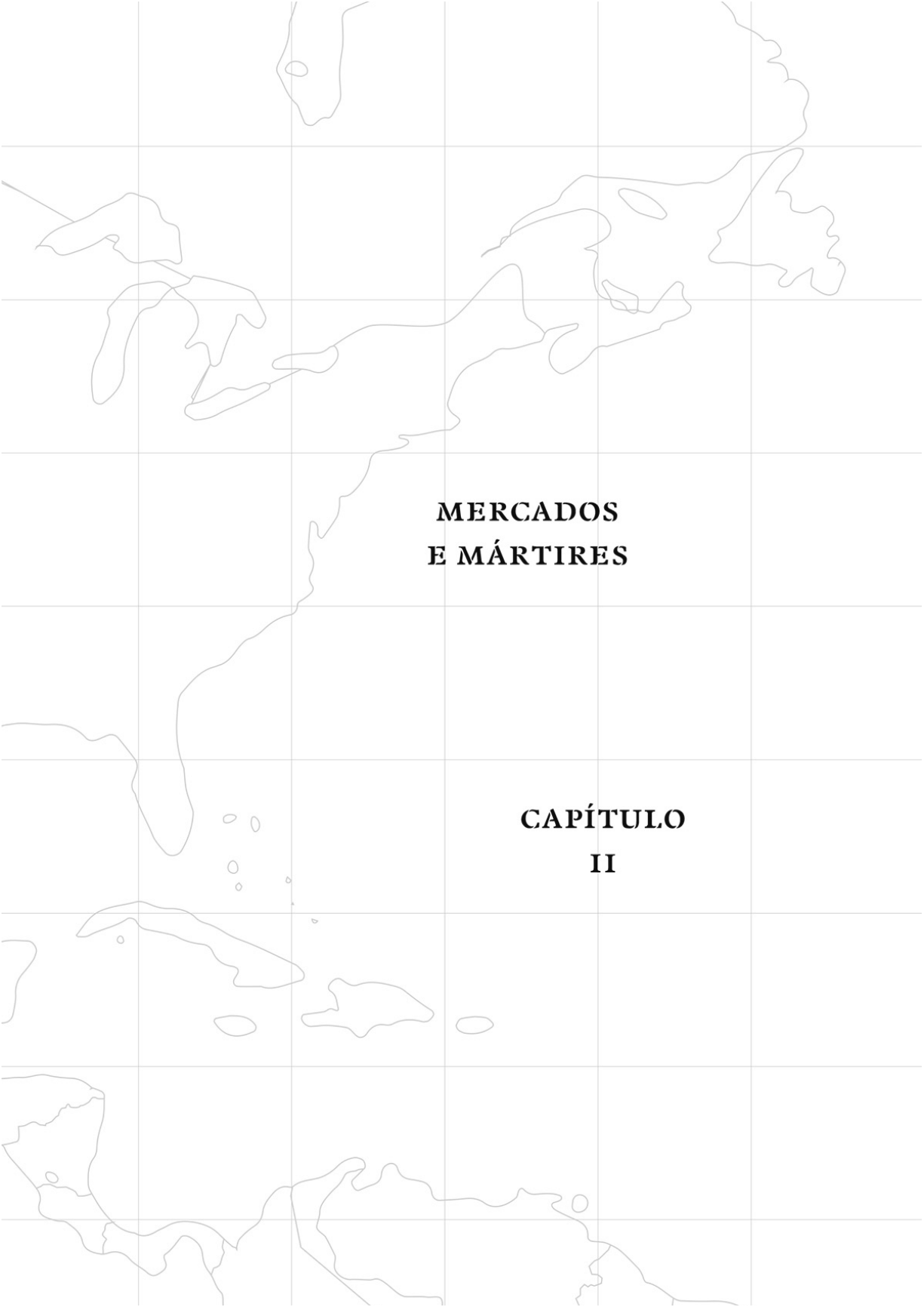
17. Líder político marxista, Thomas Sankara (1949-1987) foi presidente de Burkina Faso, onde buscou implementar políticas anticoloniais e de justiça social até ser assassinado por opositores. (N.E.)

18. Referência a uma ordem proclamada durante a Guerra Civil nos Estados Unidos em 16 de janeiro de 1865, que determinava a distribuição de terras para algumas famílias libertas, em lotes que não podiam exceder 40 acres (equivalente a 16 hectares). O plano ficou conhecido como *“forty acres and a mule”*. (N.R.T.)

19. Em inglês, *“tight pack”*, um método que envolvia colocar o maior número possível de escravizados possível no porão do navio. (N.R.T.)

20. Referência ao filósofo estadunidense Paul Kurtz (1925-2012), conhecido por seu humanismo secular e ceticismo científico. (N.R.T.)

21. Ativista nascido em Chicago, George Jackson (1941-1971) foi preso em decorrência de uma acusação de roubo. Durante a década em que cumpriu pena na prisão Soledad, na Califórnia, o jovem se envolveu ativamente com a luta antirracista e com grupos de orientação marxista e maoísta. George Jackson foi morto aos 29 anos de idade, sem ter conquistado a liberdade, e teve publicadas as cartas que escreveu no período de reclusão. (N.E.)



**MERCADOS  
E MÁRTIRES**

**CAPÍTULO  
II**





**AO DESCER DO ÔNIBUS** numa rodoviária em Elmina, eu me recusei a prestar atenção em uma voz que me dizia: “Não há nada aqui para você.”

Exceto pelo castelo, não havia restado nenhum sinal visível da escravidão. Ao meu redor, o comércio de todos os dias se mantinha em seu curso banal. Uma fileira irregular de quiosques azuis, casas lotéricas, costureiras, bares e lojas improvisadas rodeavam o rio Benya. As margens do rio fervilhavam de gente: vendedoras instaladas em suas barracas vendiam tecidos estampados holandeses, sabão em pó, roupas *obruni* de segunda mão, batons luminosos e esmaltes de unhas baratos. Outras, menos otimistas com as possibilidades de vendas, esticavam-se sobre esteiras de palha, com os filhos grudados a si, escondidos atrás de tijolos negros de *kenkey* (farinha de milho fermentada, envolta em folhas de banana-da-terra). Os fregueses pechinchavam na esperança de voltar para casa com alguns cedis nos bolsos. Funcionários impecáveis com suas camisas e gravatas de oxford saíam de lanchonetes e caminhavam para seus escritórios. Turistas suados iam em massa ao calabouço de escravos. Crianças se deslocavam como nuvens de poeira pelas ruas com seus uniformes escolares marrons. Camelôs ofereciam laranjas, amendoins e papel higiênico, perfurando o ar com seus altos pregões. Jovens adolescentes, envoltas com cabelos queimados numa cor amarelo-marrom de permanentes baratos, vendiam saquinhos com água gelada por cinquenta cedis. Crianças se divertiam brincando, após deixarem de lado suas tarefas. Empresários, tecnocratas e esposas

chiques moviam-se em meio à massa, protegidos no mundo gélido das cabines de Pajeros e Land Rovers, não afetados pelo suor e poeira exteriores. *Tro-tros*, as lotações abarrotadas com passageiros, corriam pelas ruas, indiferentes ao fervilhar de pedestres lentos.

Recuei daquele turbilhão de vida que girava ao meu redor e ameaçava me afogar. Havia mais de um ano que eu visitara Elmina pela primeira vez, e a cidade diante de mim pouco lembrava a que imaginei antes. Eu me recordava dela como um cemitério, por isso fiquei perturbada com os gritos de saudação entre as vendedoras do mercado e as risadas que interrompiam conversas em idiomas que eu não conseguia entender. O cheiro de banana frita e o odor adstringente de suor rompendo as camadas de verniz branco de talco de banho tornavam o ar pungente, doce e pesado. Ondas de calor emanavam dos corpos encantadores de amáveis meninas pretas e de pele clara, vigorosas e vivas, que seriam capazes de carregar ainda mais vida. Aquilo para mim era de uma beleza terrível. Não parecia correto que essa prodigiosa e fervilhante amostra de vida se postasse contra as paredes de um armazém de escravos sem sequer notá-lo.

Eu preferiria pessoas enlutadas com faces magoadas, cabeças curvadas e a palidez da tristeza colorindo a cidade. Ou, pelo menos, algo gótico: ruínas manchadas de sangue, crânios humanos espalhados pelas ruas como paralelepípedos; o castelo embrulhado em crepe preto. Em vez disso, encontrei-me mergulhada na conduta prosaica da vida cotidiana – pequenas negociações, discussões e transações contestadas como chave para uma boa barganha. A dança orquestrada entre comprador e vendedor incessantemente repetida num mar de lojinhas improvisadas.

**POR SÉCULOS**, Elmina foi famosa por seu próspero comércio. Na Idade Média mercadores atravessavam o Saara com carregamentos de têxteis e sal, que trocavam por ouro na costa. Cavalarias malianas invadiam as plantações da floresta e transportavam milhares de cativos rumo ao sul. Com esses escravos eles adquiriam sacos de ouro em pó ou de pepitas. No século XV as notícias das jazidas de ouro dos akans se espalharam pelos portos de Andaluzia e Portugal. Marinheiros e mercadores europeus ouviam, ansiosos, rumores sobre pessoas nuas com punhos enfeitados de ouro, desejosas de trocar o metal por roupas usadas e outras ninharias. Histórias repetidas incitavam aventureiros, empreendedores e marujos a atravessar o Atlântico.

Quando os portugueses chegaram, batizaram a área como “Mina de Ouro”, ou “El Mina”, em referência às minas de ouro que desejavam encontrar. Do século XV em diante, 482 quilômetros da costa da Guiné ficaram conhecidos como “a Mina” e séculos de uso da expressão a transformaram em um nome apropriado às proezas da Europa. Os portugueses desembarcaram famintos por ouro e ansiosos por descobrir sua fonte. Eles trocavam tecidos, roupas usadas, ferragens, búzios e miçangas, vinho e escravos por ouro, e enchiam os tesouros dos reis de Portugal com a maior quantidade desse precioso metal que a Europa já vira. O ouro obtido dos akans financiou os esforços escravistas portugueses em Benin e no Congo, as primeiras maiores fontes de escravos no tráfico atlântico.

Quando os europeus chegaram à Guiné, a terra dos negros, “não havia uma classe de servos simplesmente à espera do embarque”. Invasões e sequestros deram início ao tráfico europeu de escravos

africanos. Em poucas décadas, acordos comerciais forjados entre importantes mercadores europeus e realezas africanas iniciaram o tráfico transatlântico e estabeleceram os protocolos de roubo, sequestro e guerra.

O tráfico euro-africano de escravos em Gana não teve seu começo como em outros lugares, com africanos vendendo escravos e europeus os comprando. O tráfico começou com europeus vendendo escravos e africanos os comprando. Os portugueses iniciaram-se no negócio como intermediários no mercado escravista interno. Eles sequestravam e compravam escravos do Congo e do Benin e os vendiam na Costa do Ouro. Para cada escravo vendido a mercadores, príncipes e realezas africanas, os portugueses recebiam de 90 a 180 gramas de ouro. Os escravos tinham um preço melhor na Costa do Ouro do que em Lisboa. O ouro transportado de El Mina estimulou o tráfico de escravos e recompensou Portugal, nos dois primeiros séculos da escravidão, com o primeiro lugar no comércio escravista atlântico.

Em torno de 1600, os portugueses haviam escravizado e exportado meio milhão de africanos. No primeiro século e meio do tráfico, a maioria dos escravos eram transportados para ilhas do Atlântico e para a Europa. Nos anos 1700, dois milhões de africanos haviam sido capturados, aprisionados e vendidos como escravos para traficantes europeus de diversas nações.

A Costa do Ouro entrou no tráfico escravista como um exportador de escravos no fim do século XVII. Em 1637 os holandeses comandavam o castelo de Elmina, e, poucas décadas depois, o tráfico atlântico de escravos estava em alta rotação. A venda de escravos se

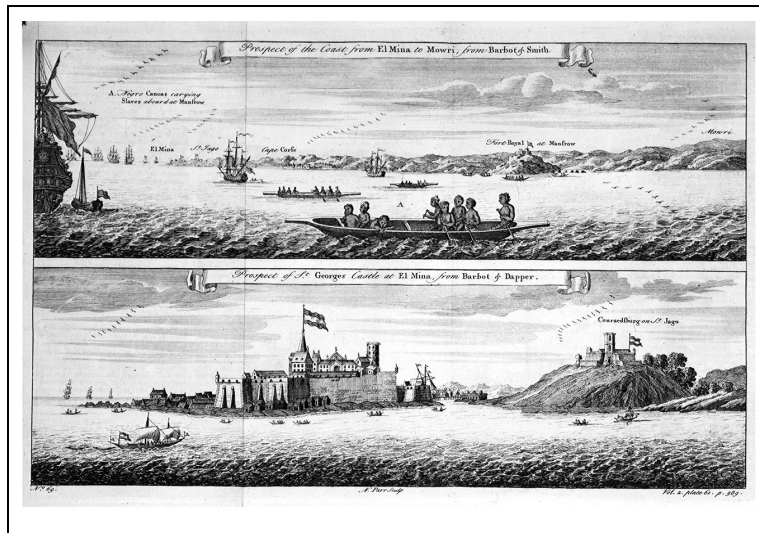
tornou um negócio mais lucrativo do que o comércio de ouro, atendo em vista a demanda de mão de obra na economia das plantações<sup>22</sup> nas Américas. Ao fim do século XVIII, havia sessenta mercados de escravos em Gana. Os mercadores e realezas de Elmina, como outras importantes cidades costeiras, atuavam como intermediários no tráfico. Elmina era o portal de entrada que ligava o interior da África, o entreposto dos traficantes da Europa ocidental e as plantações do Novo Mundo.

Elmina era uma cidade próspera com pousadas, casas de dança, antros de jogatina, bordéis, corporações de artesãos, firmas de intermediação e ricas e espaçosas residências. Homens ricos, criminosos, trapaceiros, trabalhadores qualificados, prostitutas e um crescente número de pobres residiam nos assentamentos da costa. A população era constituída de aproximadamente 20 mil residentes. A cidade era tão grande quanto o é atualmente. À medida que os cativos capturados da costa aumentavam para dezenas de milhares, a população da cidade decaiu rapidamente. Uma epidemia de varíola, o rigoroso comando da cidade pelo diretor-geral da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, a insalubridade, as guerras e os conflitos endêmicos ao tráfico fizeram com que muitos dos residentes se instalassem em outro lugar, longe dos perigos da costa. Enquanto realezas e mercadores se beneficiavam do tráfico de escravos, o povo vivia apenas o caos e seus riscos. Esse estado de emergência tornou perigoso viajar em estradas públicas e gerava a possibilidade permanente de escravização. Nas primeiras décadas do século XVIII, segundo o governador holandês de Elmina, o assentamento se tornara uma cidade fantasma, e a Costa do Ouro fora transformada

em costa dos escravos. Ao longo do século XVIII, a população da cidade se expandiu e se contraiu em resposta aos caprichos do tráfico escravista.

Os depósitos dos mercados de Elmina, que um dia acumularam tecidos, pias e vasos de porcelana e cobre, barris de bebidas, braceletes de latão e outros objetos de comércio, ficavam abarrotadas de cativos. A maioria deles era capturada no norte e vendida na costa para traficantes europeus por intermediários africanos. Navios se acumulavam nos portos à espera da carga humana. Na primeira década do século XVIII faziam parte da paisagem da costa grandes navios cargueiros de madeira, de duzentas toneladas, ancorados em alto-mar. Esses navios pareciam grandes casas de madeira com asas por causa de suas imensas velas. Canoas carregavam pequenos lotes de escravos da praia para os navios. Centenas de cativos eram agrupados nos conveses. O fedor de suor, restos e doenças aumentava conforme o carregamento era completado. O mau cheiro dos tumbeiros podia ser sentido a quilômetros da costa.

As pessoas da cidade teriam se acostumado com o cheiro. Olhando as canoas com escravos saindo do porto, alguns podem ter pensado por que nenhuma daquelas pessoas que embarcaram nos navios nunca mais foram vistas de novo, e um curioso pode ter especulado sobre o que acontecia com elas nos países do outro lado das águas. Sem dúvida, houve aqueles que preferiram não pensar nelas de jeito nenhum.



**COM O FESTIVAL** de cores e sons à minha frente, o que me incomodava era o fato de que as cicatrizes da escravidão não eram mais aparentes em Elmina do que em Boston, Rhode Island ou Charleston (ou Lisboa, Bristol ou Nantes). Apenas as bênçãos do tráfico de escravos permaneceram, segundo residentes da cidade, querendo se referir à sua modernidade. O tráfico atlântico lhes trouxe o letramento e o cristianismo, e disso se mostravam muito orgulhosos. Imagens de Jesus eram abundantes, como se a salvação, do mesmo modo que roupas de segunda mão, estivesse à venda. A imagem do filho de Deus com sua coroa de espinhos decorava quiosques, e “sangue do Cordeiro” e “Jesus Salvador” cristianizavam lojas a céu aberto. Propagadoras e luminosas, as muitas faces de Jesus envolviam a cidade, supervisionando as permutas e penhorando a libertação. Um taxista desafiador enaltecia seu veículo: “Tente. Deixe Deus descansar.” Um solitário quiosque era adornado com imagens holográficas de Tupac e Biggie Smalls, os santos do hip-hop que disputavam devotos com o filho de Deus.



Para a sempre crescente massa de pentecostais, Cristo prometia um futuro livre do peso da história; ele era o antídoto para a lembrança. Nada poderia estar mais em desacordo com meu desejo do que a aspiração dos fiéis de entrar no mundo renovado, de nascer de novo, limpos do passado. O que compartilhávamos era o desejo de ressuscitar os mortos. Eu desejava redimir os escravizados e eles desejavam dar ao arrependido uma vida nova. Os congregantes eram firmes em sua crença, enquanto eu vacilava e duvidava. Meu pessimismo era mais forte do que minha ânsia. No fundo do meu coração, eu sabia que minhas perdas eram irreparáveis.

Esquadrinhei a cidade, faminta por encontrar detalhes ou vestígios de centenas de milhares de pessoas deportadas da Costa do Ouro. Tentei imaginar quantas vilas saqueadas, assentamentos abandonados, famílias destruídas e crianças que se tornaram órfãs compunham esse número. Mas eu era incapaz de traduzir uma sequência de zeros em figuras humanas, ou de ouvir o clamor de escravos reunidos numa praia, ou de captar a lufada de seus medos quando em pé, em frente ao oceano. Tentei calcular quanto tempo teria levado para abraçar cada um e sussurrar um adeus. Se cada adeus demorasse um minuto, o tempo empregado somaria 777 dias, um pouco mais de dois anos, o que não parece ser tempo o bastante. Além do mais, não havia ninguém para vê-los partir e dizer eu te amo e nunca vou te esquecer. Essas palavras eram inúteis agora.

A antiga cidade que envolvia o mercado mudou pouco em dois séculos, exceto, é claro, que não havia agora pequenos lotes de escravos à venda. As casas de pedra da rua Liverpool e da travessa Buitenrust, nas quais traficantes holandeses coabitaram com suas

“esposas nativas”, estavam alinhadas ao longo da estrada, robustas e paradas como sentinelas. O Forte Saint Jago, aninhado no topo de uma colina, ainda sobrepairava a cidade. O castelo de Elmina se esparramava num ponto rochoso da península. O Atlântico rugia à medida que se aproximava e se afastava do ventre do castelo. A intimidade entre civilização e barbárie era aparente em toda parte na deslumbrante vastidão do castelo, na força arquitetônica e na ousada monumentalidade.

O castelo parecia intacto, o que me fazia ter vontade de desfigurá-lo, infringir-lhe danos proporcionais aos destroços do tráfico de escravos. Eu preferiria ter encontrado o castelo de Elmina como uma montanha de pedras. Eu preferiria um banho de sangue jacobino: os captores açoitados, suas gargantas cortadas e suas cabeças enfiadas em piques ao longo da praia, com um bando de escravos celebrando sua ruína; ou os soldados envenenados pelas mesmíssimas mulheres que lavavam suas roupas, preparavam sua comida e os chupavam; ou que o castelo fosse incendiado pelos filhos mestiços do governador português.

Agora era muito tarde para retaliação. O diretor-geral da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais não residia lá desde o século XIX. Os portugueses haviam sido depostos fazia mais de 400 anos. As realezas akans e os mercadores estavam mortos. Os cativos haviam sido dispersados. Aqueles que eu queria ferir não estavam mais ao meu alcance. Os que eu desejava salvar se foram. Os bancos, companhias de navegação, seguradoras, Estados-nações, fabricantes e portos ainda prosperavam, mas eram muito poderosos para que

qualquer golpe ou chute ou reclamação de minha parte os fizesse chorar de dor ou desejar que estivessem mortos.

**DA PONTEZINHA** sobre o rio Benya, que ligava o castelo de Elmina com a cidade, não consegui enxergar bem o pátio onde os portugueses encurralavam os cativos e onde os holandeses marcavam a propriedade humana como pertencente à Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. O muro de contenção do castelo eliminava qualquer possibilidade de ver o pátio, mas isso não me impedia de olhá-lo, tampouco o cheiro no rio de peixes secos e detritos humanos me tirou da ponte.

Pessoas passaram por mim, limpando suas testas úmidas com lenços coloridos, caminhando com determinação, mas com passos esparsos e cautelosos a fim de evitar qualquer desperdício de energia no opressivo calor do meio-dia. A maioria não me notou e me deixou para trás, embaralhando-se em uma busca elusiva por uma sombra. Poucas cabeças se voltaram, curiosas sobre por que me mantinha imóvel no meio do tráfego e me permitia ser açoitada pelos inclementes raios de sol. Eu não conseguia imaginar que alguém se perguntava por que eu estava ali ou o que prendia minha atenção à distância. Olhares temperados com desdém, diversão ou piedade: outra estadunidense aqui para chorar pelo que aconteceu há tanto tempo. Os educados esperavam se afastar um pouco de mim para, então, virar a cabeça para trás; outros, mais ousados, encaravam-me sem disfarce. Uma mulher cochichou a um amigo em inglês, para minha felicidade: “Americanos vêm aqui para chorar, mas não deixam seu dinheiro quando se vão.”

Um octogenário esbarrou em mim enquanto eu me demorava na ponte. Ele estava uns poucos passos além de mim, então se voltou e indagou: “É negra ou preta?”<sup>23</sup> As palavras do velho caíram sobre mim de forma dolorosa e acusatória, como uma torrente de pedras, denunciando abertamente o que poderia ser contornado num olhar – o isolamento de meu implacável luto e o intransponível abismo entre estrangeira e parente. Eu me segurei antes que Brooklyn escapasse de minha boca numa sequência de profanações. Olhei para a face do homem; ou ele era sincero ou louco, assim me preparei para retribuir seu olhar, encarando-o empedernidamente, esperando que fosse traduzido num polido “Não me enche o saco”.

Encontros ocasionais na rua tornaram clara a diferença entre como eu me via e como eu era vista pelos outros. Na minha avaliação, eu era a lesada; para outros, eu era a estadunidense privilegiada e, como tal, deveria praticar atos regulares de penitência. Minha ignorância comumente colidia com a dos pedestres. Para meu grisalho inquisidor, eu era uma esquisitice. “Quem é você?” era o que o velho queria saber. Sua curiosidade era contrabalançada pela indiferença e, por essa razão, sua avaliação quanto a mim era mais judiciosa do que meu juízo quanto a ele. Meu primeiro pensamento foi *velho idiota*.

Duvidei que ele já tivesse alguma vez perdido uma tarde sonhando com minha chegada, enquanto eu havia sonhado viver em Gana desde quando eu estava na faculdade. Eu imaginava um mundo menos racista do que aquele de onde eu viera. Eu ansiava por um país no qual minha herança seria mais do que a despossessão e onde eu não iria mais me sentir como um problema. Três meses em Gana

havam sido o bastante para me desiludir dessas noções. As pessoas podiam me chamar de homem branco, mas ninguém me tratava como um. Em supermercados e bancos eu me acostumei a ver caixas e atendentes chamando pessoas brancas para furarem a fila; a maneira rude com que os proprietários sírios e libaneses tratavam os clientes negros; e um conjunto de regras para os brancos e outras para os negros. A vida negra era mais descartável na África do que nos Estados Unidos; apenas os detalhes variavam.

Eu já estava zangada, assim, não é de surpreender que tenha ouvido a pergunta do velho como uma provocação. Sua clara dúvida sobre minha identidade frustrou qualquer esperança de me perder num oceano de faces negras e experimentar a intimidade e o anonimato da multidão. Quando me acalmei, dei-me conta de que ele queria apenas me identificar, saber exatamente quem eu era; mostrar que ele era inteligente o suficiente para saber que eu não era alguma coisa que ele podia achar óbvia. Afinal, eu era uma estrangeira. Suas palavras revelavam aquilo que não compartilhávamos: uma identidade comum. Recebi meu nome num outro lugar e sob circunstâncias diversas. Eu era um mistério, então, a única hipótese que ele criou a meu respeito apareceu sob a forma de uma pergunta.

Na verdade eu sabia a respeito do velho tanto quanto ele sabia de mim. Quando menino, ele pode ter ido a peças de *blackface* e espetáculos de *vaudeville*, estrelados, em Cape Coast, por atores que imitavam Al Jolson, e ouvido a palavra “*preto*” pela primeira vez numa das “canções de plantação”; ou seu pai pode ter usado essa palavra, ou outra similar, quando lhe contou histórias sobre as tropas negras

vindas de Barbados e da Jamaica que ajudaram os ingleses a derrotar o Império Ashanti (numa guerra que foi descrita como um caso de galinhas voltando para casa para serem assadas); ou “preto” pode ter sido a única palavra que ele pôde discernir num *gangsta rap* pornográfico tocado sem censura pelo rádio em Gana, exatamente porque ninguém podia compreender as letras explícitas; ou pode ter recolhido a palavra “preto” nas reprises de *Negras raízes*, que era frequentemente transmitido na televisão de Gana; ou algum amigo seu que foi aluno na Universidade Lincoln contou-lhe que era assim que os negros eram chamados nos Estados Unidos; ou pode ter ouvido um grupo de estadunidenses barulhentos na cidade repetindo a palavra como uma expressão de carinho, ou reclamando que eles não esperavam serem tratados como *pretos* aqui.

Ocorreu-me que a pergunta do homem explicava o motivo de eu estar parada no meio da ponte e boquiaberta diante do castelo. *Negra ou preta* – isso me amarrava ao passado. Eu perdi o chão num mundo que girava à minha volta: os compradores seguindo seu caminho pelo labirinto do mercado; a onipresença das faces de Jesus; o sarapintado mar de guarda-sóis sombreando a cabeça das comerciantes. Tudo regredia e formas arcaicas assumiam seu lugar. Confundi uma mulher vendendo roupas mortas de *obruni* por um *feitor de roupa velha* (agente de roupa usada) do século XVI. Uma era se sobrepunha à outra. A aparição de escravos e soberanos pairava sobre a cidade.

**OS PORTUGUESES CONSTRUÍRAM** o castelo de Elmina em 1482. Dez anos antes de Colombo chegar em Hispaniola e alegar tê-la descoberto, um posto de comércio e uma guarnição militar foram construídos. Era o primeiro edifício permanente construído pelos

européus na África subsaariana. Claramente, os portugueses queriam demarcar seu território. Mas as coisas não ocorreram como esperavam – eles nunca encontraram as minas de ouro que os trouxeram até ali – todavia, eles se mantiveram em Elmina por 150 anos, antes que os holandeses os expulsassem.

Seria tentador dizer que, em 1482, algo ruim já estava previsto. Seria fácil traçar uma linha direta ligando o então com o agora, como se os 12 milhões que chegaram nas Américas, ou os milhões que foram assassinados em guerras; abandonados à própria morte no caminho; mortos por disenteria, cólera e desidratação; ou jogados no Atlântico estivessem sentenciados a seu destino quando a terra foi aberta para assentar o castelo. Retrospectivamente, pareceria que as mortes de séculos podiam ser antevistas na troca de presentes e promessas entre um capitão de navio português e um vice-rei dos akans.

Num relato apocalíptico da história, o fim é inevitável e a destruição pode ser traçada nos inícios mais inócuos e rotineiros, como a troca de saudações e votos de amizade na costa atlântica. A certeza da visão retrospectiva dá à morte um molde inevitável. Mas não havia nuvens negras lançando uma sombra sobre os portugueses quando eles chegaram nem tempestades se formaram no horizonte. O céu não chorava. Todos os presságios que poderiam revelar algo terrível prestes a acontecer falharam em aparecer ou passaram despercebidos. Quem sabia qual seria o preço a ser pago pelo amor? Quem sabia qual seria o custo de nomear o mundo novamente? Quem poderia imaginar os mundos destruídos pelos cavalos e pelos mosquetes, ou as vidas ceifadas em troca de bens de luxo, ou que

açúcar, café e tabaco iriam transformar três continentes? Não era possível antever a insígnia real portuguesa ao longo da costa oeste da África até o Sul, alcançando Angola, ou prever o crucifixo marcado no peito ou nos braços dos cativos. Tampouco ninguém poderia saber que o ouro recolhido em Elmina permitiria que os portugueses se tornassem os senhores do tráfico de escravos nos primeiros dois séculos. Assim, é justo culpar aqueles dois homens que se encontraram num entardecer numa praia da Guiné pelas mais de 40 mil viagens que transportariam cerca de 12 milhões de africanos para as Américas?

Determinar a questão da causa e efeito é, necessariamente, uma atitude tardia; a causalidade é o benefício da retrospectão. Aprendem-se os sinais de uma morte inevitável apenas de forma retrospectiva. É como tentar compreender quando as coisas começaram a mudar em um relacionamento fracassado: os sinais se tornam visíveis apenas após as coisas terem terminado mal, ou os sinais estiveram sempre ali e você apenas não lhes deu importância? Apenas olhando para trás pode o percurso entre agora e antes ser traçado; ou podemos dizer: “Ah, foi assim que isso começou”; ou pesar contingência e necessidade, oportunidade e causalidade; ou se perguntar se o caráter aparentemente inexorável dos acontecimentos foi um pouco mais do que a força coletiva das circunstâncias, do acidente e do capricho.

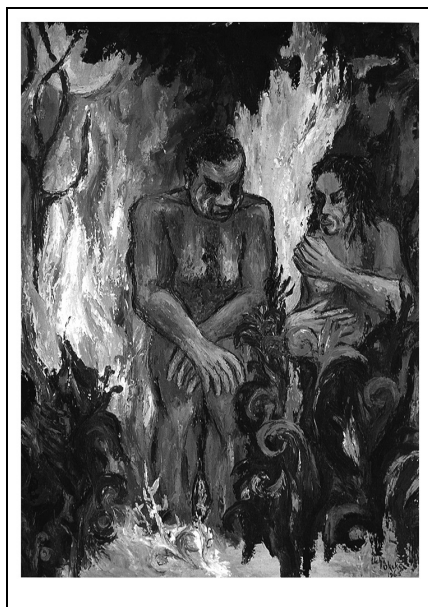
A aleatoriedade e a contingência da história, no entanto, produzem duas classes: vencedores e perdedores. Como homens numa mesa de jogos, o hiato entre esses grupos se tornará cada vez maior durante o passar do tempo. A troca de votos de amor e amizade



entre dois homens num entardecer de 1482, embora seja um tipo de ficção, foi uma das muitas ocasiões, no início do período moderno, que puseram em movimento uma nova ordem. Eventos casuais engendraram uma ordem global racial tão intratável que agora parece predestinada.

O registro de encontros entre Europa e África é uma litania de histórias sobre eventos que nunca ocorreram. O mito é o limiar da história. Na rota dos escravos, não é diferente. Tudo se inicia com contos apócrifos de cavaleiros e princesas em busca de uma Utopia; buscas por reinos de fábulas, visões do Jardim e premonições da Queda. A “terra dos negros”, escreveu um cronista português, parecia “um gracioso jardim frutífero, organizado unicamente para o seu desfrute”. Ainda no fim do século XVIII, os europeus continuavam imaginando a África como um paraíso ou o Éden. Nem Marx conseguiu resistir à linguagem do Jardim quando recontou a violência que inaugurou a modernidade. Em seu ensaio sobre acumulação primitiva, ele descreveu a cena da Queda que, em seu relato, foi desencadeada não pela maçã, mas pela caça comercial de peles negras.

Dois homens se encontrando na costa da Guiné foi outro mito de um começo. A imaginação criou o evento atribuindo um sentido indevido a um entardecer. Deus e reis nomearam os personagens centrais. Cartógrafos desenharam locais imaginários. Os escribas reais de Portugal se fizeram autores do registro escrito – e assim este se iniciou com Diego de Azambuja no leme de um navio.



**EM 19 DE JANEIRO DE 1482**, dez caravelas e dois cargueiros carregados com quatrocentas toneladas de madeiras, tijolos, telhas, pedras e argamassa, com uma pequena pinaça, lançaram âncora no largo da costa da Guiné. Diego de Azambuja, o comandante da expedição, espiou a paisagem e registrou o que via: promontórios rígidos, penhascos vermelhos, pequenas baías e o rio serpenteando a vila e cortando-a ao meio. Fazendo um levantamento da costa, ele determinou o melhor local para assentar o forte do tráfico: a estreita península na embocadura do rio. Era um ponto ideal, protegido pela baía, o rio e a praia rochosa, oferecendo uma defesa adequada contra inimigos.

Quando Azambuja desembarcou na praia, estava acompanhado de seiscentos homens e um punhado de mulheres. Em meio a eles, encontravam-se os ainda não lendários Bartolomeu Dias, Cristóvão Colombo, além de anônimos – uma legião de soldados, artesãos, trabalhadores manuais, sonhadores empobrecidos, exilados convictos,

escravos e prostitutas. O capitão e seus oficiais se apossaram do território com os símbolos de seus soberanos e de Deus, fixando a insígnia na paisagem e içando a bandeira com o escudo real. Com essa bem elaborada cerimônia, tomaram posse da *terra nullius* – terra de ninguém. No dia seguinte, pediram licença para assim agir.

Ornamentado para o encontro com o estadista akan, o capitão Azambuja se vestiu com trajes pomposos, usando um colete de seda brocada com um colar de ouro e pedras preciosas. Os homens ao seu lado também vestiam seda, para impressionar o “rei” Caramansa com as riquezas de Portugal, embora fosse a riqueza da Guiné e, com as famosas minas de ouro, o que Azambuja e seus homens desejavam comandar. Utilizando seu escravo negro como intérprete, que com toda a certeza havia sido capturado em Mina anos antes, Azambuja explicou os propósitos de sua missão, que era construir um depósito em Mina para o rei de Portugal. *Fala de preto*, o português de escravo, era a linguagem da diplomacia; ela pouco se assemelhava ao linguajar da corte e ao embelezado falar registrado nas crônicas reais.

O capitão iniciou suas observações declarando o seu amor e o de seu rei: “O conhecimento que o rei, seu Senhor, tem do desejo de Caramanca [sic] de servir-lhe bem, como ele tem se esforçado em demonstrar por meio do rápido desembarque de seus navios quando chegaram a esse local; e porque esses atos surgem do amor, o rei desejou retribuir também com amor, que seria mais vantajoso do que o de Azambuja, pois esse amor implicará na salvação de sua alma, a coisa mais preciosa que um homem tem, pois ela dá vida, conhecimento e razão, que distinguem o homem dos animais.”

Ao que Caramansa respondeu: “Amigos que se encontram ocasionalmente se mantêm melhores amigos do que aqueles que são vizinhos.” De acordo com as crônicas do reinado português, “Ele não disse, assim, que iria desobedecer às ordens do rei de Portugal, mas, em prol da paz e do comércio, ele desejava os ter entre aqueles que vão a esse porto... com a paz entre eles, seu povo estaria mais interessado em ouvir falar de Deus, a quem Caramansa desejava que eles conhecessem”.

Azambuja convenceu Caramansa a mudar de ideia – ninguém sabe se por ameaça ou por uma enxurrada de palavras agradáveis. Os dois homens chegaram a um acordo. Em troca de amizade, salvação e arrendamento, Azambuja conseguiu a permissão para edificar um depósito para o senhor de seu país. Pelo menos esta é a história contada nas crônicas reais, um relato que conferiu a Portugal direitos de ocupação e impediu que outros príncipes europeus obtivessem o título de comando de Mina. Mas o capitão e o vice-rei eram apenas coadjuvantes para um grande conjunto de forças sociais – tecnologias marítimas emergentes, capital mercante, interesses comerciais atraentes e estratégias políticas divergentes.

Mesmo os escribas reais divergiam quanto ao que teria ocorrido naquele fim de tarde de 1482. É impossível saber se Caramansa concedeu aos portugueses permissão para edificar o forte ou se eles o fizeram sem pedir licença, uma vez que por trás dos brocados de seda de Azambuja e seus homens estavam escondidas armas de fogo para serem usadas, se necessário. Se a barganha fosse rejeitada e o presente de Deus fosse desdenhado por “idólatras”, então, presumivelmente, a força das armas teria conseguido aquilo que o

“discurso amoroso” falhou em conquistar. É desnecessário dizer que “amor” tem muitos significados. Uma vez que o assentamento foi finalizado, uma porção de Elmina foi incendiada para proteger o tráfico e estabelecer a paz com firmeza. O amor era a linguagem da dominação, e sua prole eram homens e mulheres acorrentados.

**LOGO APÓS O FORTE** ser erguido, seu pátio começou a ser tomado por escravos. A cada cinquenta dias, mais ou menos, um navio carregado de escravos chegava ao local. Os escravos desembarcavam em pequenos grupos de cem ou duzentos. Por ano, entre 500 mil e 1 milhão de escravos passavam pelo castelo. Em 1540, entre 10 e 20 mil escravos haviam sido confinados em seu interior.

Muitos trabalharam no interior da guarnição, na maioria moças e mulheres destinadas ao uso pessoal de soldados; o restante (entre 100 e 150 escravos) se encontrava acorrentado no pátio, à espera de compradores. Alguns eram amarrados às paredes do forte, outros conseguiam se deslocar até o ponto que as correntes permitiam. As mulheres sentavam-se encurvadas e com os ombros caídos, cientes de sua nudez por causa dos olhares e toques assediadores dos soldados. Os olhos das crianças se moviam nervosamente, com o pavor estampado em suas faces.

Caravelas haviam transportado cativos, indo do rio dos Escravos, no Benin, e dos portos do Congo para Elmina. Numa única expedição para o rio dos Escravos, os portugueses, às vezes, retornavam com até quatrocentos cativos. A maioria dos aprisionados em Benin eram meninas e mulheres com idades entre dez e vinte anos. O *obá* (rei) de Benin havia restringido a venda de meninos e homens e

eventualmente a proibia. Cada mulher capturada pelos portugueses tinha seu braço direito cauterizado com a cruz.

Trancados no pátio estavam também aqueles que foram roubados no Congo. Prisioneiros de guerra apanhados por exércitos saqueadores, artesãos, agricultores, curandeiros, tecelões, pescadores e metalúrgicos capturados em invasões em suas cidades e vilas, indesejáveis, criminosos e perturbadores, foram condenados à escravidão. Estudantes, filhos de nobres congolese sequestrados em São Tomé em sua jornada para frequentar seminários em Lisboa, todos compartilharam o mesmo destino. O *mani-congo* (rei) dom Affonso havia se convertido ao catolicismo em 1490. A difusão do cristianismo entre as realezas e os nobres e o comércio de escravos cresceu rapidamente, uma vez que as realezas convertidas vinculavam suas fortunas ao tráfico de escravos.

O ubíquo crucifixo lançou um grande número de cativos para os portos escravistas.



**EM HOMENAGEM** ao santo patrono de Portugal e seu recém-descoberto El Dorado, os portugueses deram ao forte o nome de O Castellano de São Jorge ou São Jorge da Mina. Como os santificados e melodiosos nomes de navios negreiros – *Cristo, o Redentor, Amistad, Abençoado, João Evangelista, O Senhor nosso Salvador, Recuperação, Trindade* – assim também o santo epônimo do castelo de Elmina, São Jorge, anunciava a sagrada mensagem, principiada na costa da Guiné.

Uma cruzada religiosa contra os infiéis – *ad propagandam fidem* (pela propagação da fé) – havia iniciado o tráfico de escravos quarenta anos antes, na alta costa da Guiné. Em 1444, os portugueses tinham capturado 235 cativos numa invasão por bens.

Ao avistar a vila de “mouros”, os soldados atacaram, gritando “São Jorge”, seu patrono e protetor, e “Portugal”. O relato da realeza descreveu a derrota como uma pilhagem com as bênçãos do Senhor. Os portugueses atacaram os aldeões, “matando-os e capturando o máximo que puderam. Lá vocês teriam visto mães abandonando seus filhos, maridos deixando suas mulheres, todos tentando escapar da melhor forma que podiam. Alguns se afogaram nas águas, outros tentaram se esconder em suas cabanas; houve os que, esperando escapar, escondiam os filhos entre as ervas marinhas, onde mais tarde seriam descobertos. No fim, nosso Senhor Deus, que recompensa toda boa façanha, decidiu que, por seu empenho na missão, eles deveriam receber a vitória sobre seus inimigos naquele dia”.

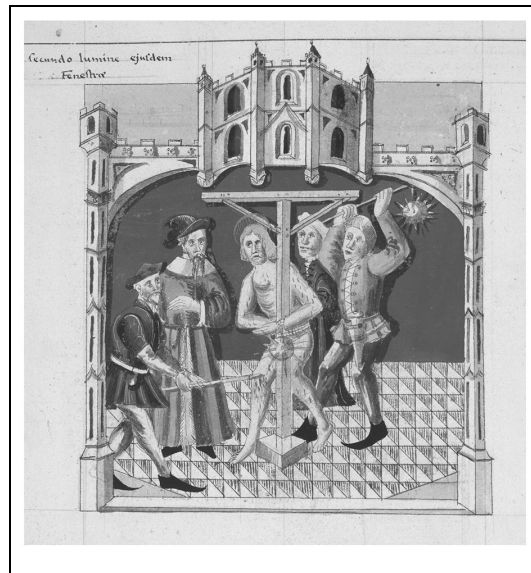
São Jorge teve muitas faces: mártir, proselitista, celibatário, representante, procriador, soldado e herege. Os aldeões do rio de Oro sofreram com o cavaleiro vingador e a carnificina levada adiante em nome de *nosso Senhor Deus*. A Era dos Descobrimentos exigia um

homem armado, e Jorge era perfeito para tal papel. O cavaleiro conquistador personificava a civilização oposta aos antagonistas bestiais e raças monstruosas. O matador de dragões, montado em seu corcel, antecipava o ataque: “Exterminai todos os brutos”. Seria difícil imaginar um representante melhor da incumbência portuguesa ou um santo mais adequado para a tarefa.

São Jorge era também um mártir entre os mártires. A maioria dos santos suportou uma tortura peculiar para demonstrar sua fé. Mas o infeliz Jorge sofreu praticamente todas as torturas conhecidas. O peito de São Sebastião atravessado por flechas, os seios cortados de Santa Ágata e a crucificação de São Pedro, de cabeça para baixo, permitiam uma frágil comparação.

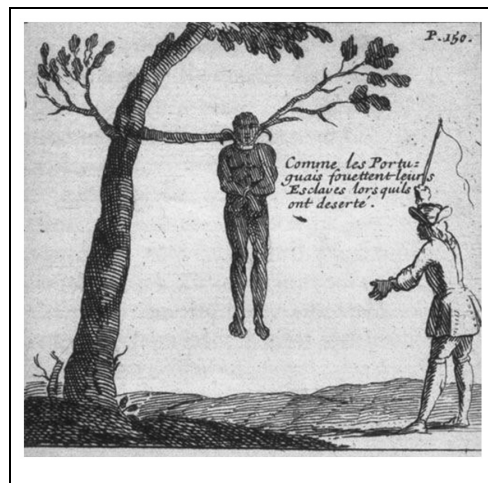
Na Palestina, São Jorge foi preso. Ele foi torturado com pontas de ferro, açoitado e teve seu crânio esmagado. Na Pérsia, foi envenenado pelos mágicos do rei. Na Núbia, uma testemunha ocular disse que ele foi torturado por sete anos e morto quatro vezes. Na primeira, foi assado sobre uma cova, mas ressuscitou. Então seu corpo foi dividido em dois, por uma serra com duas lâminas, mas novamente ele derrotou a morte. Na terceira vez, foi esquartejado, porém, anjos desceram e o remontaram e, por último, foi cozido num caldeirão com óleo. Na Grécia, foi amarrado a uma estaca e sua carne foi lacerada por rastelos e queimada com tochas de fogo.





O julgamento de santos e a angústia de mártires seriam postos em teste nas celas do castelo e em outros lugares. São Jorge fornecia um emblema para o sofrimento dos escravos ou uma visão da ressurreição? Na Costa do Ouro, as orelhas do escravo foram decepadas e ele foi condenado à morte. Em São Tomé, foi afogado no mar. Em Daomé, foi decapitado. No Congo, foi asfixiado num entreposto de escravos. Em São Domingos, despejaram caldo de cana fervendo em sua cabeça e desidrataram a carne de seu corpo. Em Barbados, foi flagelado com um açoite de sete cabeças. Em Cuba, foi entupido com pólvora e explodido com um fósforo. Em Saint John, foi queimado num poste, serrado ao meio e empalado. Em Maryland, foi enforcado e decapitado. Na Geórgia, foi untado com açúcar e posto sobre um formigueiro. Em Curaçao, sua face foi causticada e sua cabeça foi decapitada e colocada num poste para diversão dos abutres. No Suriname, cortaram suas mãos e esmagaram a sua cabeça com uma marreta. Em Trinidad, foi esquartejado e suas partes foram lançadas no Atlântico. No Brasil, seus olhos foram arrancados, um

punhal foi cravado em suas costas e seu corpo putrefato foi exposto na praça central. No Panamá, uma espada arrancou suas tripas. Em Lima, ele foi levado, a chibatadas, em um desfile pelas ruas, e suas feridas foram lavadas com urina e rum. Na Jamaica, foi obrigado a comer excrementos e depois queimado numa fogueira. Em Granada, foi jogado num forno e assado. Em Paramaribo, cortaram seu tendão de Aquiles e amputaram sua perna direita. Na Virgínia, foi esfolado. No Texas, foi amarrado pelos pés e arrastado nas ruas por um cavalo. Em Nova York, foi espancado com cassetetes e pendurado num poste de iluminação. Na Carolina do Norte, foi queimado com archotes e seu corpo foi lançado em cal vivo. No Mississippi, foi cortado em pedaços numa roda de lâminas. Em Washington, montaram nele como num animal de carga e cavalgaram em cima dele até a morte. No Alabama, foi crucificado, açoitado com tochas de fogo e espancado com correntes. Na Louisiana, sua barriga foi aberta e seus órgãos foram arrancados.



Em face de tais tormentos, alguns se permitiram sonhar que os derrotados poderiam se levantar e o mundo poderia se transformar.

Ossos quebrados, apêndices arrancados e corpos carbonizados não os impediram de jurar a destruição dos inimigos, ou de se rejubilar de que iam para casa, ou de insultar seus senhores: “Você pode me humilhar hoje, mas não amanhã.”

**OS SINAIS E SÍMBOLOS** do mundo de São Jorge eram conhecidos no forte, em primeira mão, pelos escravos ali aprisionados. O crucifixo e o apressado batismo os conduziram para a escravidão. Nos terríveis julgamentos suportados pelos santos, havia, pelo menos, a dádiva da consolação provida pela fé afirmada e a promessa de serem libertados do fedor do túmulo. Mas nenhum consolo pode ser encontrado na morte do escravo, nenhum plano mais elevado pode ser justificado, nenhuma perspectiva a partir da qual a morte sirva para um bem maior ou se torne qualquer outra coisa diferente do que é. Os escravos encurralados no pátio do castelo experimentaram a morte – eles viviam e respiravam, mas estavam mortos no mundo social dos homens. Eles eram “mercadorias nas mãos de mercadores, bens de dupla utilização e patrimônio na posse de compradores”. Arrancado de casa, vendido no mercado e separado dos parentes, o escravo estava, para todos os efeitos e propósitos, morto, tanto quanto aquele que foi assassinado em combate. Tanto quanto uma pessoa que jamais tenha pertencido ao mundo.

Os mortos renasciam na medida em que novas identidades lhes eram conferidas. Mas o que os escravos sabiam intimamente era que “nem a morte, tampouco o renascimento, eram gloriosos”; ao contrário, eram partes e parcelas integrantes de uma vida como mercadoria. A escravidão anulava vidas, transformando homens e mulheres em matéria morta, para depois ressuscitá-los para a

servidão. Labutar como consequência da morte podia apenas ser uma maldição, não um milagre, e São Jorge era o anjo exterminador.

A vida que os esperava após Elmina seria vivida enquanto escavassem as minas de ouro na floresta; suando como carregadores e arrastando as luxuosas mercadorias dos traficantes da costa até a savana; limpando a terra, lavrando o solo, colhendo o milho e o milheto; atendendo apetites sexuais e gerando filhos no papel de concubinas e esposas; juntando-se ao grupo de funcionários subalternos que atendiam os nobres: zeladores, carregadores de guarda-sol, abanadores, padioleiros, portadores de espadas e armas, cuidadores, varredores, faxineiros e carrascos; mutilados com uma faca e vivendo como eunucos; passando pelas mãos de traficantes de escravos numa sequência de mercados interioranos de Elmina até Jenné; a caminho de uma vida nos canaviais de São Tomé após terem sido rejeitados por todos os compradores em Mina; labutando como servos domésticos e mineradores de prata no México e em Lisboa ao lado de milhares de outros escravos negros.

Ouro em pó, bacias de cobre, braceletes de latão, barras e potes, tecidos coloridos, tecidos de linho e da Índia, contas de coral, fios de vidro, contas vermelhas feitas de ossos, contas esmaltadas, carpetes de feltro e cavalinhas – tudo determinava o valor do escravo e fornecia a medida de sua existência. Os portugueses se referiam a eles como *braços* ou unidades. Os espanhóis os chamavam de *pieza de Índia*. Uma *pieza* era uma “unidade mercantil de carne humana” que, geralmente, compreendia mais de um ser humano. Um escravo no auge de seu vigor físico era o padrão a partir do qual outros escravos eram medidos. Escravos que possuíam habilidades físicas limitadas ou eram

idosos constituíam uma fração de *pieza*. Dois meninos ou uma mãe e seu filho podiam equivaler a uma *pieza*. Os holandeses os chamavam de *leverbaar*, que significa escravo ou escrava saudável ou produtivo/produtiva.

A troca de pessoas e bens, ou o direito de propriedade exercido sobre seres humanos, eram modos comuns de enriquecimento na África. Aspectos singulares ao tráfico atlântico de escravos eram a imensa escala de acumulação de pessoas, a grande violência e mortes exigidas para produzir riqueza. Essa acumulação predatória era comumente descrita pelos escravizados na linguagem do “ser devorado” ou como feitiçaria. E, aos seus olhos, os europeus eram feiticeiros da pior espécie. Quem poderia negar que os brancos obtiveram seu poder sobre a carne negra? Estava claro para quem quisesse ver: eles tinham o poder de transformar os ossos dos escravos em pólvora, converter sangue em vinho e jantar seus órgãos.

**EU NÃO PUDE DETECTAR** sangue, ossos ou pólvora. Tentei, desesperadamente, arrancar a tragédia da paisagem, mas falhei: a tentativa causou-me o efeito contrário. Eu estava cega para tudo, exceto para a insignificância do passado e as rotinas banais do presente. Pouco do que vi parecia ter importância. Talvez eu estivesse mesmo enganada com relação aos fantasmas. No emaranhado do mercado, eu era a criatura fora de compasso com o tempo. Eu era o fantasma solitário. Mesmo o castelo parecia recém-erguido, resplandecente em sua fresca pintura branca, como se estivesse livre da sujeira e do sangue de sua história.

Os moradores afro-americanos de Elmina reclamavam que as obras de revitalização do castelo ofenderam os mortos e “caíram a história

do homem negro”, camuflando o caráter degradante do lugar. Mas a pintura era como perfume num corpo em decomposição – aumenta o mau cheiro ao invés de atenuá-lo. O castelo era pitoresco de uma forma que nos fazia sentir envergonhados, a menos que, é claro, esquecêssemos o preço de sua grandeza. E era fácil esquecer os escravos esmagados sob o peso de toda a sua monumentalidade.

Comecei a temer que talvez John estivesse certo. Talvez não houvesse razão para estar ali. Eu não queria acreditar nisso. Eu era teimosa, então havia me convencido de que poderia desenterrar aquilo que os outros não conseguiram, mas eu estava errada. Tudo o que pude ver foi um velho forte escravista de quinhentos anos, um monumento a um passado do qual ninguém desejava se lembrar.

Monumentos, como túmulos, são feitos para preservar os mortos e suspender o passado. Mas tudo o que eu podia ver refutava isso. Eu ainda pensava no castelo como uma tumba, mas, se era assim, onde estavam as pessoas enlutadas? Um cemitério não necessitava da companhia de quem chora os mortos?

Em Gana, cumprir o luto é algo levado muito a sério. Carpideiras profissionais são contratadas em funerais. Os especialistas desse ramo se certificam de que o falecido recebeu o adequado volume de lágrimas e o lamento necessário para adentrar o mundo espiritual. A falha em prantear adequadamente o morto era considerada uma transgressão. Se não honrado o suficiente, o falecido puniria os vivos, causando estragos entre eles e mandando problemas e infortúnios para suas vidas. Glorificar os mortos era imperativo, pois determinava a estima com que o falecido iria ser recebido no pós-morte. Funerais eram custosos e extravagantes, e as pessoas comumente reclamavam

que o morto recebia melhor tratamento ali do que os vivos e, muitas vezes, às suas custas. *Abusua dô funnu*: A família ama o defunto.

Mas não havia cadáveres de que eu pudesse cuidar em Elmina. Não havia defuntos envoltos em fina fazenda, ou rum derramado na boca do morto, ou cantos fúnebres entoados à figura deitada. Ninguém mandou uma mensagem anunciando a morte de escravos com um pote de vinho de palma, ou disparando fogos para anunciar o evento aos vizinhos, ou envolvendo seus pulsos com amuletos e saquinhos de ouro em pó para a jornada ao próximo mundo. Ninguém fez nada disso para eles, ou jejuou, ou manteve uma vigília por duas noites ao som de tambores e danças. Ninguém depositou presentes fúnebres ao lado do corpo ou sussurrou mensagens que deveriam ser entregues a parentes mortos, na terra dos fantasmas.

“A África era uma terra de túmulos sem corpos.” Este era um verso de um poema do poeta ganense Kwadwo Opoku-Agyemang. O poema falava de milhões de seres que desapareceram da África durante o tráfico de escravos, com lares esvaziados, vilas desertas, deixando covas abertas por onde passaram. Mas o poema não faz qualquer menção aos enlutados. Não houve quem pranteasse a morte porque os túmulos estavam vazios?

**SE VOCÊ INDAGAR** aos vendedores ambulantes de bebidas e amendoins do lado externo do castelo ou às crianças brincando no sopé da colina sobre o que aconteceu no interior daqueles muros, poucos poderão lhe dizer algo. A maioria dos residentes de Elmina, com exceção agora das crianças em idade escolar, jamais pôs os pés dentro do castelo, apesar de ser considerado Patrimônio Histórico da Humanidade, ou em qualquer dos outros fortes espalhados pela costa

de Gana. Eu tinha colegas na universidade que, apesar de terem nascido naquela área, literalmente à sombra do castelo, nunca o visitaram ou indagaram por que foi construído. Nenhum deles se recorda de ter perguntado a um parente sobre aqueles edifícios que dominavam a costa ou me contaram alguma aventura de adolescente em que tentaram escalar os muros do castelo, correram sobre a ponte, espiaram pelo fosso ou atravessaram o pátio às pressas. Ninguém se dispôs a contar qualquer história sobre escravos vendidos do outro lado do mar.

Eles ficavam perplexos com o fato de que algo que ocorreu há mais de um século pudesse ainda me ferir, embora as mesmas pessoas recitassem com orgulho a genealogia de suas famílias, recuando por dez ou onze gerações. Eu não conseguia fazer o mesmo. Eu podia recuar apenas três ou quatro gerações. Se os ganenses ficavam intrigados a respeito do motivo pelo qual tantos afro-americanos cruzavam o oceano para lamentar ancestrais escravizados, não era porque os ganenses honravam menos os seus antepassados, mas porque havia uma vergonha associada às origens escravas. Reverenciar os seus antepassados era uma coisa; falar abertamente a respeito de uma ascendência escrava era completamente diferente. O silêncio era a única posição razoável a ser assumida por um descendente de escravos. Apesar disso, a cada ano dez mil afro-americanos viajavam para Gana e nenhum deles deixava de visitar os calabouços escravistas. Os ganenses tentavam imaginar que tipo de gente era essa que alardeava uma ancestralidade escrava. Ou que fazia disso um grande espetáculo de emoções.



Com um gesto de resignação, um motorista de táxi, ou um funcionário ou uma costureira iriam me dizer que os ganenses têm muitas preocupações no dia a dia para ficarem ruminando o passado. A média salarial diária é menor do que um dólar, e a renda *per capita* do país é de 270 dólares por ano. Cada ano o cedi perdia valor. A taxa de desemprego era de 30%. Muitos dos trabalhadores não recebiam por dia o necessário para comprar um pedaço de pão ao retornar para casa. “Nós não temos tempo para ponderar e nos preocupar com a escravidão”, eles explicaram exasperadamente a outro estadunidense rico. E aos seus olhos todos os estadunidenses eram ricos.

Quando eu pensava na escravidão, as imagens que mais prontamente vinham à mente eram vilas queimadas, cadáveres abandonados na rota para a costa, o nauseabundo convés dos navios negreiros, os ossos acumulados no fundo do Atlântico, os seios e genitálias à mostra nos pontos de leilões, o pino de aço na boca de uma mulher, a máscara de ferro presa na face de um homem, o senhor branco portando um chicote e retalhando a carne negra. O que eu descobri é que os ganenses, pelo menos aqueles da elite do sul, quando pensam na escravidão, a veem como “uma prima distante lá do norte”, lavando roupa e preparando comida numa residência bem-posta, a bela esposa escrava de seu avô ou os estrangeiros de sua vila. Eles exultavam a riqueza de ancestrais traficantes só porque era menos humilhante ter sido um comerciante do que ter sido um escravo. “As pessoas sentiam orgulho de seus bisavôs por preferirem caçar escravos a estar em meio aos numerosos escravos, que eram abundantes em toda parte”, como um homem explicou. “Ser

chamado de escravo era uma insígnia de vergonha.” A desonra do escravo persistia, como a dignidade e o autorrespeito dos afluentes e dos poderosos. O arrependimento era de que a riqueza não durara. Em Elmina, eles lamentavam: “Naqueles tempos nós éramos ricos, mas agora somos pobres. Os holandeses abandonaram o barco.”

Poucos ousavam mencionar os escravos acorrentados nas celas ou arrastados para a costa e, quando o faziam, eles explicavam que os traficantes africanos não sabiam que durante a travessia os cativos eram tão maltratados pelos brancos. Outros se referiam ao tráfico atlântico de escravos como o tráfico europeu, insistindo que a culpa era somente do Ocidente. Isso purificava inteiramente o terrível negócio e os permitia acreditar que eles próprios não tinham cicatrizes.

Kofi, um curador assistente do museu do castelo, confidenciou que era difícil para ele pensar na escravidão como um destino terrível. “Houve escravos em minha família”, ele disse. “Meu avô era dono de escravos. Nunca pensei muito a respeito disso. Eles eram tratados da mesma forma que qualquer outra pessoa.” Duvidei que Kofi acreditasse nessa história, mas ele supunha que eu era crédula o bastante para tomar sua palavra como verdade. O terror da escravidão, ele tentou me convencer, estava confinado às Américas.

O terror foi o que eu dei como certo. A compreensão de Kofi sobre a escravidão não poderia ser mais oposta à minha. O que não era surpreendente, pois ele era filho de proprietário de escravos e eu era a filha de escravos. Em Gana, o parentesco era o idioma da escravidão, enquanto nos Estados Unidos a raça era esse idioma. A linguagem do parentesco absorveu a escrava e ocultou sua identidade

com o arranjo familiar (pelo menos esta era a visão oficial), enquanto a linguagem da raça apartou as escravas do homem e do cidadão e as condenou a uma interminável servidão. Mas, como descobri, a separação entre senhores e escravas era não menos indelével, mesmo quando não havia uma linha de cor.

Falando com Kofi, eu me perguntava se o problema era meu. Eu havia presumido que o mundo negro compartilhava um fio de conexões ou um acorde comum de memória baseada no nosso passado trágico. Nessa suposição eu estava errada. Eu não havia sofrido aquilo que Ralph Ellison descreveu como a “identidade de paixões”, que conectava o mundo negro através de um sofrimento e uma história de luta em comum. Cedo descobri que a maioria das pessoas não tem ideia do alcance do tráfico transatlântico de escravos e sequer imagina que ele teve efeitos prolongados, o que não as tornava diferente de um estadunidense médio. E se, de outro modo, elas sabiam a verdade, não tinham interesse em discuti-la.

Meses depois, quando me encontrei com Kwadwo, lhe perguntei: “Onde estão os enlutados?” O poeta explicou: “Nós, como africanos, temos vergonha de nossa participação no tráfico de escravos e, por essa razão, não nos mostramos dispostos a falar sobre essa questão que traz vocês para cá. E, em ambos os lados, existe ignorância e falha em compreender a vida de cada um.” Esta foi a maneira que ele encontrou para me dizer que não havia por lá nenhum enlutado.

**NÃO DESEJO** pintar de forma tão simples a imagem das coisas. A escravidão era um remédio amargo para as pessoas negras em toda a parte. Meu irmão e eu discutíamos vigorosamente sobre seu impacto duradouro. Nossas vidas ainda eram desfiguradas pela escravidão, ou

estávamos apenas assombrados por histórias do passado que não eram mais úteis para nós? Peter me acusava de exagerar a ligação entre o passado e o presente e menosprezar a responsabilidade dos negros diante de atitudes ruins. Meu irmão era um daqueles homens negros que, “tendo dois empregos”, tentava conseguir mais do que as contas exigiam, pagar a hipoteca, fazer malabarismo com os débitos, mas tinha apenas o suficiente para sustentar a família. Ele mal conseguia se virar e não podia se perdoar por isso, de modo que era duro consigo mesmo e mais ainda com relação às pessoas negras. Como ele não tinha desculpas para seus fracassos, ele não encontrava qualquer justificativa para os fracassos relativos à raça.

Sempre que Peter e eu discutíamos, ele tentava vencer falando mais alto, o que não era fácil, pois eu também poderia ser barulhenta. Durante a batalha, meu pai forçava um julgamento ponderado, dito com uma voz ainda mais alta. Era uma casa cheia de Hartmans gritando a plenos pulmões sobre a escravidão no modesto conjunto habitacional de classe média baixa onde meus pais moravam, ocupada mais por aparelhos de televisão do que por pessoas; com móveis padronizados de uma marca popular; enfeitada por desgastadas pinturas abstratas, compradas em shopping centers e amontoadas com esteiras, bicicletas de academia, enciclopédias obsoletas e empoeirados exemplares de *The Negro Almanac* e *The Mis-Education of the Negro* e edições cheias de orelhas das revistas *Jet*, *Ebony*, *Time* e *Newsweek*, o que teria feito a maioria dos ganenses rir ante o absurdo de tudo aquilo ou menear a cabeça em sinal de ressentimento. A fúria e a abundância, sem dúvida, teriam feito suas cabeças girarem.

Sempre que tínhamos a nossa conversa sobre “o que há de errado com a raça”, meu irmão pontuava seus argumentos com: “a escravidão foi há muito tempo.” Eu respondia mostrando o jogo desigual, a disparidade entre a riqueza de brancos e negros, a seletividade racial, a luta travada contra os pobres e o sistema prisional. Ele não negava esses fatos; ao contrário, nossas percepções do presente eram quase as mesmas. Nós simplesmente elaborávamos conclusões diferentes quanto a quem culpar e o que fazer a partir desse ponto.

“Os negros sempre estiveram em crise”, ele assinalava. “Nós nunca fomos desejados nos Estados Unidos, pelo menos não desde que houve a Emancipação. Não há, apesar disso, desculpa para que a gente não aja melhor.” Não importava o quão veementemente discordássemos, nós aceitávamos que a experiência da escravidão havia feito de *nós* um *nós*, ou seja, criara as condições sob as quais havíamos moldado uma identidade. A desposseção era a nossa história. Nisso podíamos concordar.

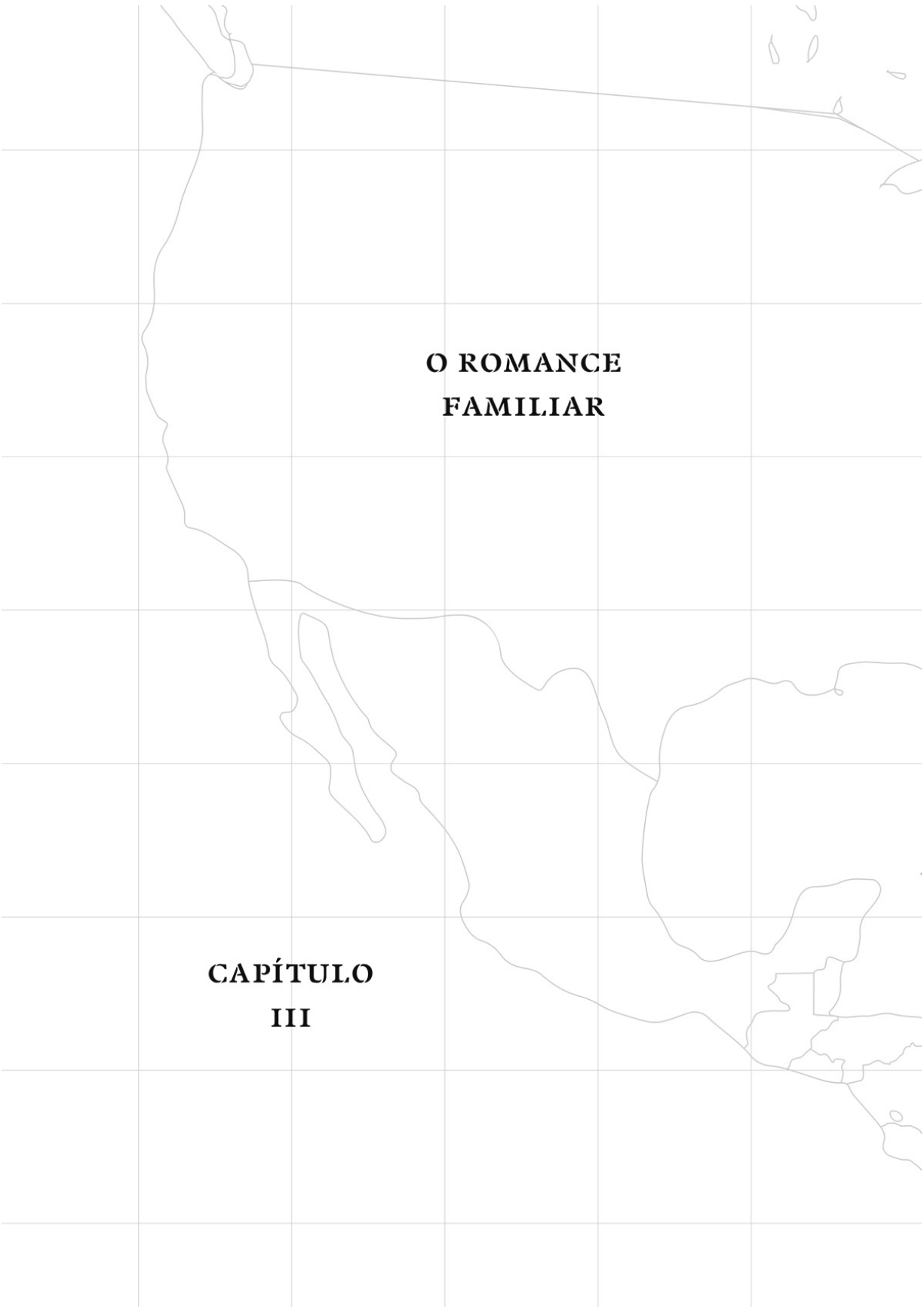
A solidariedade que eu sentia com outras pessoas negras dependia muito dessa história, enquanto em Gana a identidade como ganenses e como africanos dependia do silenciamento de um passado no qual elites vendiam plebeus e sulistas viam os nortistas como pessoas descartáveis e bens alienáveis. As linhas divisórias entre parente e estrangeiro, vizinho e forasteiro tornaram-se rapidamente fortes durante a era do tráfico atlântico de escravos, que decidia quem deveria viver ou morrer, quem seria vendido e quem seria protegido. Em Gana, a escravidão não era um grito unificado contra os crimes do Ocidente ou as maldades dos homens brancos; ao contrário, a escravidão despedaçava qualquer ilusão de uma unanimidade de

sentimento no mundo negro e expunha a fragilidade e a precariedade do grande coletivo *nós* que teria, ainda, de ser atualizado.

---

22. Optamos pelo uso “plantação” para traduzir *plantation* a fim de conferir maior fluidez ao texto. Embora *plantation* tenha seu uso consagrado na historiografia – designando o sistema agrícola de monocultura voltado para a exportação, baseado no latifúndio e na mão de obra escrava –, o termo foi recentemente traduzido por “plantação” na obra de Grada Kilomba, *Memórias da plantação* (Cobogó, 2019), sugerindo outras perspectivas para o mesmo fenômeno. (N.E.)

23. Termo considerado ofensivo e racista para se referir a mulheres negras. (N.R.T.)



**O ROMANCE  
FAMILIAR**

**CAPÍTULO  
III**





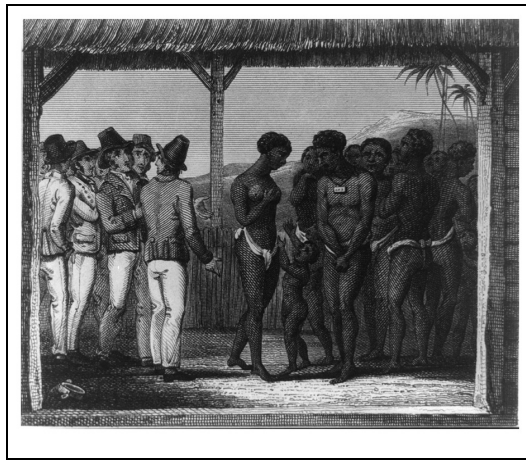
**OS HOMENS BRANCOS QUE TINHAM POSSES** e geraram uma linhagem familiar eram fantasmas, como se nós os tivéssemos conjurado e eles ameaçassem desaparecer sob a pressão de um exame minucioso. Nós dizemos seus nomes com relutância, nunca esquecendo que eram também os nossos nomes, mas como se ainda temêssemos a punição de 39 chibatadas ou o leilão por revelar a identidade do pai.

Veza ou outra, minha tia Laura compartilhava uma história sobre “um alemão de Bonaire”, ou um de nossos fantasmagóricos progenitores. Diferentemente de minha tia Beatrice, que considerava ser melhor deixar o passado no passado e que ficava reticente com qualquer conversa que tivesse como tema pais indiferentes, origens problemáticas ou outras revelações que poderiam apenas envergonhar quem ouvia, minha tia Laura se mostrava disposta a contar tudo. Ela saboreava os detalhes perversos, libertando os esqueletos do armário enquanto recontava diligentemente os escândalos que compunham a história de nossa família. Nada a incomodava. Assim, sempre que eu desejava alguma informação sobre a família que outros consideravam um tabu, era a ela a quem me dirigia.

Tia Laura jamais contou quaisquer anedotas sobre os que atravessaram o Atlântico vindos da África. Não havia anedotas. “Árvores genealógicas não florescem entre os escravos”, disse Frederick Douglass. Na minha família, também, o passado era um mistério. A história se resumia a homens brancos remotos, pais

desaparecidos, mentiras e segredos sobre paternidade e instáveis linhas de descendência. De tempos em tempos, minha tia Laura revelava um nome, Wilhelm Hartman ou Rainer Hermann, ou um atributo. “Hermann era simplesmente um mesquinho desgraçado. Isso era tudo que minha mãe disse a seu respeito.”

Nossa genealogia se resumia a um casual sortimento de detalhes sobre alcoólatras, mercadores prósperos e benfeitores frios. Dada essa escassez de informação, toda a conversa sobre nossos ancestrais era superficial. Não importava o quanto embelezássemos ou apresentássemos as coisas, a verdade não podia ser evitada: escravos não possuem linhagens. A “corda do cativo” os amarrou a um proprietário e não a um pai e os tornou crias em vez de herdeiros.



A história clássica da escravidão: um senhor de cabelos grisalhos sucumbe ao mal da instituição peculiar e a uma mulher negra desvirtuada que “o faz ceder à luxúria”. Quem não consegue conhecer essas figuras, do fazendeiro e da concubina, o outro casal trágico do romance do Novo Mundo, um romance de pais não exaltados, mas contaminados? Quem não ouviu isso antes? A história

de linhagens de sangue sombrias e adulteradas, senhores predadores, pais desamparados e mães violentadas.

*Bastaard* era como os holandeses chamavam a prole de sangue mestiço: o termo poderia ser usado para qualificar tanto uma criança ilegítima quanto um vira-lata. Se esses pais brancos mortos pudessem falar, por certo seriam pressionados a admitir a passagem das palavras “filho” ou “filha” pelos seus lábios. Ainda, esses patriarcas fantasmagóricos exigiriam mais atenção do que ninguém em nossa linhagem maltratada, se pudessem ser nomeados.

**LI** muitos livros e artigos a respeito do tráfico de escravos realizado pelos holandeses. Aprendi que eles constituíram uma das nações que mais traficaram escravos, ficando em quarto lugar atrás de Inglaterra, Portugal (em combinação com o Brasil) e França; e aprendi que a Costa do Ouro, de 1700 até o fim oficial do tráfico, era a fonte principal de escravos para os holandeses. Eu aprendi que eles chamavam as escravas de *hoeregat*, ou prostitutas prisioneiras. Aprendi que os navios holandeses eram embarcações comerciais normais, adaptadas para o transporte de escravos. Aprendi que os escravos eram obrigados a dançar no convés ao som de tambores e flautas africanos e chicotes. Aprendi que, dos 477.782 cativos exportados pelos holandeses de 1630 até 1794, 89 mil haviam saído da Costa do Ouro. Aprendi que esse número pode estar subestimado, mas, mesmo que multiplicado por dez ou por mil, todos os desaparecidos e os mortos ainda assim não seriam suficientemente relevantes para o mundo se preocupar ou reconhecer o crime. Aprendi que tecidos, a maioria produzida em Haarlem e Leiden, representavam 57% dos bens que os holandeses trocavam com os intermediários africanos por

cativos e que armas, pólvora, álcool e bugigangas eram o restante das mercadorias negociadas. Aprendi que entre 3% e 15% dos escravos mantidos cativos no castelo de Elmina ali morriam. Aprendi que os escravos adoentados às vezes permaneciam a bordo de um navio negreiro por até quatro meses, até que uma “carga completa” fosse comprada, e que a jornada pelo Atlântico poderia durar de 23 até 284 dias. Aprendi que os escravos eram chamados de *kop*, ou cabeça, como cabeças de gado, e não *hoof'd*, como cabeça humana. Aprendi que uma carga de escravos era chamada de *armazoen*, que significa carga viva, para diferenciá-la de outros tipos de mercadorias, e que os holandeses usavam o termo “Negro” como um equivalente para “escravo” e, assim, eles chamavam o navio escravista de um *neger schip*. Aprendi que as taxas de mortalidade dos escravos, de acordo com um historiador holandês, “chegavam a 70% antes que os sobreviventes se adaptassem à vida no hemisfério ocidental”.

Mas o que todas essas informações acrescentam? Nenhuma delas haverá de compensar aquilo que eu jamais saberei. Nenhuma delas me possibilitou sequer chegar perto de preencher uma lacuna com um nome ou um espaço vazio com uma linhagem de uma vila ancestral.

**POR QUESTÕES DE MONITORAMENTO,** os oficiais da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais marcavam os escravos duas vezes. Quando os cativos chegavam ao castelo de Elmina, números arábicos e/ou letras do alfabeto eram queimados em seus peitos. Quando chegavam a Curaçao, que era um entreposto de passagem para os escravos vendidos pela Companhia Holandesa para a América espanhola, eram novamente marcados com ferro quente.

As cicatrizes identificavam os escravos nas vendas, nos processos criminais e nas declarações de óbito, sem as quais os funcionários da companhia não conseguiam dizer pouco mais do que “É a pura verdade que, em primeiro de março desse ano, *uma certa mulher escrava comprada* morreu; fornecemos como evidência de nosso conhecimento que nós vimos o corpo após ela ter morrido”.

Os números identificavam cada pessoa como carga de um determinado navio, ou indicavam a companhia que a comprou, ou simplesmente listavam-na como unidade, uma *pieza de India* ou *leverbaar*. Oficiais dos navios negreiros viajavam com instruções para a marcação: “(1) a área a ser marcada deve ser, em primeiro lugar, limpa com cera de vela ou óleo; (2) O ferro utilizado na marcação deve estar quente ao máximo, a ponto de deixar vermelho um papel, se aplicado à sua superfície. Quando essas precauções são observadas, os escravos não sofrerão os efeitos ruins da identificação.”

Uma vívida imagem da compra e marcação da propriedade foi descrita por William Bosman, um dos principais agentes do castelo de Elmina. A cena que ele descreve se repetia em todos os portos de embarque ao longo da costa ocidental africana. Quando uma carga de escravos chegava, os traficantes, acompanhados por um médico, os inspecionavam “sem qualquer distinção ou pudor”. O médico examinava seus olhos, manipulava seus dentes e genitálias, e assim separava os escravos saudáveis dos doentes. Aqueles considerados aptos, relatou Bosman, “são numerados, e então entra quem os entregou. Nesse ínterim, ferros em brasa, com os brasões ou nomes das companhias, jazem no fogo, com o qual os nossos são marcados no peito. Isso é feito para que possamos distingui-los dos escravos dos

ingleses, franceses e outros (que também são identificados com suas marcas), evitando que os negros os troquem por piores. Sem dúvida, esse Comércio pode parecer muito bárbaro para você, mas uma vez que ele se dá por mera necessidade, tem de continuar; e tomamos todo o cuidado possível para que eles não sejam queimados demais, especialmente as mulheres, que são mais sensíveis do que os homens.”

*WICS25* ou *T99* – ninguém deseja identificar seu parente por um código das companhias escravistas, ou por uma marca que se sobrepunha à identidade e deixava apenas uma cicatriz em seu lugar. Recordo-me de uma cena de *Amada*<sup>24</sup> na qual a mãe de Sethe aponta para sua marca, um círculo e uma cruz queimados em suas costelas, e diz para sua filha: “Esta é sua mãe... Se algo acontecer comigo e você não puder me identificar pela minha cara, você pode me identificar por essa marca.” A marca de propriedade fornece um emblema de parentesco no rastro da desfiguração. Ela adquire o caráter de um atributo pessoal, como se fosse uma marca de nascença.

**PARTUS SEQUITUR VENTREM** – o filho segue a condição da mãe. A fatura da venda inclui: “futuro aumento”, significando que, mesmo ainda no ventre, o não nascido já estava com grilhões. “Mães podiam apenas chorar e lamentar seus filhos”, de acordo com a escrava Mary Prince, “Elas não podiam salvá-los”. A marca de mercadoria assombra a linhagem materna e se transfere de geração para geração. A filha, Sethe, carregará o peso da despossessão de sua mãe, herdando dela sua condição desonrada. Ela terá em breve sua própria marca, assim como sua filha Amada.

A marca da mãe, não o nome do pai, determinava o seu destino. Nenhum punhado de falas sobre pais podia suturar a ferida do parentesco ou contornar os fatos brutais. O patronímico era uma categoria vazia, “uma paródia inexpressiva”, uma ficção de que senhores podiam ser pais e amantes desobedientes mais do que “procriadores de filhos”; era também o substituto dos pais negros banidos.

Minha avó era uma Van Eiker, tal como sua mãe e sua avó. Eu era a descendente de uma longa linhagem de mulheres destemidas e fortes – Leonora Van Eiker, Maria Julia Van Eiker, Elisabeth Juliana Van Eiker –, a quem o casamento foi negado ou evitado. Quatro gerações nasceram com um espaço em branco no local onde o nome do pai deveria estar presente. Em seu lugar havia um risco, desenhado por uma caneta burocrática, que deixava uma linha – algo menos dramático do que um X, com a dura lembrança do apagamento; o que estava no papel era um simples “não se aplica”. Minhas tias Laura e Beatrice sentiam-se orgulhosas de serem Van Eikers; o outro caminho, a desonra que era herança do bastardo, bem como a do escravo, era muito perigoso. As lições que elas transmitiam tentavam afirmar essa herança materna e fazer disso algo diferente da monstruosidade. As histórias que minhas tias compartilhavam eram oferecidas como um antídoto à vergonha, e elas estimavam uma teia de intimidade e filiação fora da lei da sanção paterna.

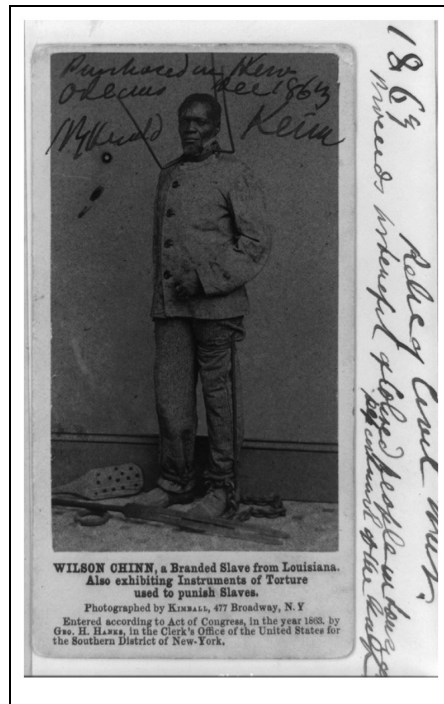
**EU ERA HARTMAN TAMBÉM.** Os antepassados de meu avô Frederick Leopoldo eram figuras espectrais. Tudo o que eu sabia sobre meu bisavô era que tinha sido um próspero comerciante judeu. Minhas tias o chamavam de “pai do Papai”, reconhecendo

tacitamente que a relação de sangue não se estendia além de pai e filho e não as incluía em sua abrangência.



O sobrenome Hartman, segundo meu pai, era a nossa âncora no mundo. Era a nossa única herança. Não possuíamos qualquer riqueza, senão esta. Assim, quando os primos brancos de meu avô tentaram comprar de volta dos primos negros o sobrenome da família, numa tentativa de apagar uma história de proprietários e propriedades que eles temiam que pudesse ser confundida com parentesco, nosso clã obstinadamente se opôs. O sobrenome havia passado de Wilhelm para Frederick para três gerações de filhos que eram chamados todos de Virgílio.



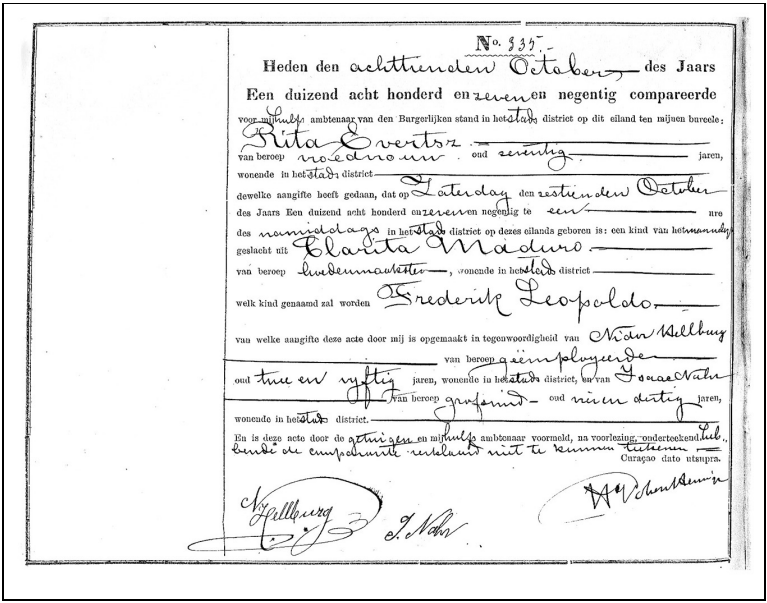


No rastro da genealogia da família nos arquivos em Willemstad, capital de Curaçao, surpreendi-me ao descobrir que meu avô não era um Hartman de forma alguma.

Em sua certidão de nascimento estava o nome Maduro, sobrenome de sua mãe, Clarita. Eu não sei se seu pai o reconheceu tardiamente ou se Clarita deu ao filho a permissão para usar o nome dele como minha tia insistia em dizer, ou se Hartman foi algo que meu avô roubou por ser o filho mais velho, que aos 17 anos saiu para o mundo. Hartman era o nome em seu passaporte e em seu *green card* de imigração, e sem dúvida este nome estaria na certidão de casamento de meus avós, se eu tivesse conseguido localizá-la.

Enquanto eu crescia, invejava meu irmão que, como homem, era o herdeiro legítimo do nome Hartman e o passaria para seus filhos. Meu pai e minha mãe haviam apostado tanto no sobrenome que, mesmo após ter me casado, eu o mantive. Mas o fato era que não

havia uma longa linhagem à qual o nome estivera ancorado ou em relação a qual tínhamos qualquer direito. Quem, afinal, era o Hartman que reivindicávamos?



24. Romance da escritora afro-americana Toni Morrison, publicado nos Estados Unidos em 1987. (N.R.T.)

**CAPÍTULO  
IV**

**VENHA, RETORNE,  
CRIANÇA**





**O SINAL AFIXADO** na cerca de arame advertia: “Ninguém pode entrar nessa área, a não ser turistas.” À medida que eu subia o aclave lamacento que me levava à entrada do castelo de Elmina, um grupo de jovens adolescentes se aproximou de mim, gritando “Irmã!”, “Uma África!”, “A escravidão nos separou!”. Kwesi, o líder do grupo, entregou-me uma carta rabiscada em uma amarrotada folha de caderno escolar e os outros meninos o seguiram, enchendo minhas mãos com cartas que pareciam de camurça, pois haviam sido carregadas nos bolsos de trás e em mãos suadas por muito tempo. Quando abri as cartas, pareciam que iam se dissolver em minhas mãos, como notas de dólar que circularam por séculos. As dobras dos papéis estavam gastas, e uma escrita borrada, feita a lápis, serpenteava nas páginas acinzentadas.

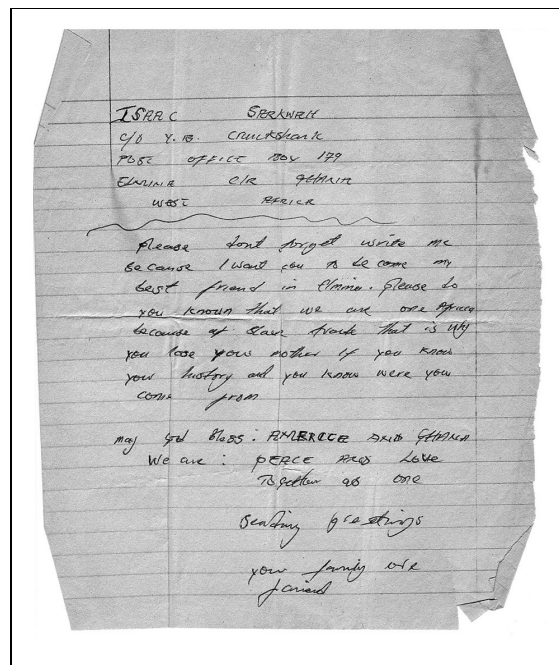
A carta de Kwesi começava assim:

Amada irmã, por favor me escreva. Nós somos uma África, o que significa que somos o mesmo povo e eu sei que é por causa do tráfico de escravos que você foi embora daqui para os Estados Unidos, e eu quero que você saiba que você é minha irmã e eu sou seu irmão de acordo com a história de nossos ancestrais e África é a terra-mãe de nós dois assim você é bem-vinda de volta ao lar (Akwaaba) por favor vamos manter contato por carta de forma que possamos saber um do outro e nos conhecermos bem como irmã e irmão. Compartilhe meus cumprimentos com outros irmãos e irmãs nos Estados Unidos. Obrigado. Paz e amor para você irmã mais velha.

A carta de Francis era igual à de Kwesi. Iniciava-se comigo perdendo minha mãe e encerrava com súplicas para que eu lhe escrevesse. A única diferença é que Francis se referia também aos

mortos e indagava quando aqueles levados pelo oceano retornariam para o lar.

A carta de Isaac era curta. Em três linhas definia o essencial: suas notas na escola, sua necessidade de ganhar lápis e papéis e minha condição de criança abandonada. Em sua conclusão, a carta me advertia a aprender minha história, ou corro o risco de não saber quem sou verdadeiramente: “Por causa do tráfico de escravos você perdeu sua mãe; se você conhece sua história, sabe de onde veio.” Perder a mãe era ter o próprio parentesco, o próprio país, a própria identidade negados. Perder a mãe era esquecer o próprio passado. As cartas destilavam a história do tráfico transatlântico de escravos: eu era uma órfã.



Os meninos se dirigiam a mim como se eu fosse uma criança vendida e despachada no Atlântico, como se promessas de amor pudessem reparar a violação da escravidão, como se espíritos errantes

estivessem destinados a voltar para casa. Eles me confundiram por *kosanba* – criança espiritual –, que apenas morre para reiteradamente retornar, numa sucessão de renascimentos. Por causa desse ciclo de partidas e retornos, exílio e regresso, falecimento e ressurreição, ela também é chamada de “venha, retorne, criança”. A criança espiritual vai e volta entre o mundo dos vivos e o dos mortos como consequência das histórias não levadas adiante, os ancestrais não lembrados, o que foi perdido e as dívidas ainda não saldadas. O “venha, retorne, criança” desafia os destroços da história e carrega os fardos que outros recusam.

As idas e vindas dos espíritos da criança espiritual afligem sua mãe. Os primeiros oito dias após o nascimento da criança são repletos de ansiedade porque a mãe ainda não descobriu se seu filho é um fantasma errante em vez de uma criança humana. Para evitar que a criança morra novamente e retorne para o mundo espiritual, ela tenta enganar as forças que poderiam reivindicar a vida do filho. Então, a mãe o marca para que ele fique feio ou o chama de *odonkor* – escravo –, agrilhoando a criança para mantê-la nesse mundo. Ou faz uma cicatriz na criança com as marcas tribais da classe de escravos. Esse truque convence os espíritos de que a vida da criança não tem valor e, assim, não vale a pena levá-la. Mães, repudiando seu amor, chamaram os filhos de *donkor* (escravo) para salvá-los, enquanto proprietários de escravos chamavam sua propriedade de “criança amada” a fim de proteger a própria riqueza. Mães apelavam ao *kosanba* para que os filhos ficassem no mundo dos vivos e não retornassem às suas mães espirituais; senhores ordenavam o escravo a

ficar e a esquecer todos os pensamentos sobre a terra-mãe, a terra natal. Venha e fique, criança, ambos imploravam.

**NA LÍNGUA AKAN**, a palavra usada para nomear um “escravo”, no sentido que o Ocidente lhe atribui, é *odonkor*, que se refere a alguém que pode ser comprado e vendido no mercado, uma mercadoria. De todos os termos que descrevem a servidão involuntária – *akoa*, que significa “sujeito”, “assistente” ou “escravo”; *awowa*, que é a penhora resgatada por causa da dívida de um parente; *akyere*, alguém escravizado como punição por um crime; *domum*, um prisioneiro de guerra –, *odonkor* é o único depreciativo e estigmatizante. É o que caracteriza desonra e vergonha. Entretanto, a etimologia de *odonkor* não pode ser encontrada em palavras como “idiota”, “estúpido”, “imbecil”, “palhaço”, “pateta” ou “bárbaro”. As origens da palavra *odonkor* estão nas palavras “amor” (*odo*) e “não vá” (*nti nka*). *Odo nti nka*: porque amo você, não vá.

O amor encoraja o esquecimento, que tem o objetivo de levar embora o passado do escravo. O amor cria um espaço para o estrangeiro, domestica pessoas que estão do “lado de fora da casa” e não são “do mesmo sangue”, nos escravos, suaviza a perda da família; transforma senhores de escravos em pais e mães. Possuir pessoas e reivindicar parentesco são a mesma coisa; assim, amor não pode ser separado da desposseção ou da propriedade de pessoas. A afeição talvez amenize a dor da desonra, mas não a apaga. O escravo não desfruta dos direitos e títulos das “realezas” e dos “nobres”, aqueles que são os legítimos herdeiros da linhagem. O amor estende a capa do pertencimento e cobre a origem do escravo, que reside em atos de



violência, mas não remedia o isolamento de ser separado de seus parentes e de ter negados seus ancestrais.

“Não vá”. “Fique imóvel”. Estas são as ordens do senhor. A escrava deve ser colocada no seu lugar, ou seja, ficar em seu lugar. *Se você não tem um senhor, uma besta vai agarrá-lo. Um escravo orgulhoso é enterrado com o corpo de seu amo.* Mas permanecer é contrário à definição de escrava: pessoa vendida e comprada que vai e vem por meio de transações de mercado. A escrava é sempre a estrangeira que reside em um lugar e pertence a outro. A escrava é sempre a desaparecida do lar. Ser uma estranha permite o desenraizamento da escrava e sua “redução de pessoa para uma coisa que pode ser possuída”.

O escravo e o senhor compreendem de modo diferente o que quer dizer “permanência”. A transitoriedade da existência do escravo ainda deixa rastros no modo como as pessoas negras imaginam ou falam sobre o lar. Podemos ter esquecido nossa terra, mas não esquecemos nossa despossessão. É por isso que não nos cansamos de sonhar com um lugar que possamos chamar de lar, um lugar melhor do que aqui, seja lá onde for. É por isso que cem quarteirões de Los Angeles podem ser destruídos num anoitecer. Nós ficamos lá, mas não vivemos lá. Guetos não foram projetados para viver. As ruas inundadas de detritos, as janelas quebradas e o fedor de urina nas escadarias e nos elevadores dos conjuntos habitacionais são sinais de uma vida nua. “O latejar insistente, enlouquecedor, claustrofóbico no crânio que vem da tentativa de respirar num quarto muito pequeno, com todas as janelas fechadas”, como escreveu James Baldwin, diariamente ataca os moradores dos guetos, dos quarteirões, das quebradas. Essa condição produz a necessidade de “incansavelmente destruir”, ou

“esmagar alguma coisa”, que se mostra como o caminho mais óbvio para a salvação. Como C.L.R. James observa sobre as massas de São Domingos, eles destruíram “o que sabiam que era a causa de seu sofrimento, e se destruíram muito é porque haviam sofrido muito”.

Duas pessoas se encontrando numa avenida perguntarão: “É aqui onde você fica?”, e não “É aqui a sua casa?”. “Fiquei aqui toda a minha vida”, é a resposta. Ficar é viver num país sem exercer nenhuma reivindicação sobre seus recursos. É a perigosa condição de existir num mundo no qual você não tem investimentos. É nunca ter morado num local que você pode dizer que é seu. É ser “de casa” mas não ter qualquer participação em sua construção. Ficar implica alojamentos transitórios, casas improvisadas, abrigo temporário, mas sem vínculo ou afiliação.

O sentimento de não pertencer ou de ser um elemento estranho está no cerne da escravidão. Amor não tem nada a ver com isso; amor tem tudo a ver com isso.

**MASCATES, VIGARISTAS** e adolescentes ingênuos eram os únicos descarados o suficiente em Elmina para esposar o amor pelos escravos. Esse comportamento era uma grande farsa, e todos nós sabíamos disso; todavia, assumimos nossos respectivos papéis. Em Nova York, essa brincadeira se chama “monte de três cartas” ou “jogo das três conchas”,<sup>25</sup> e dois adolescentes esguios com uma mesa de jogo iriam te chamar de “senhorita”, “irmã”, iniciando o ritual, enquanto um terceiro ficava de olho na polícia. Você se aproxima da mesa de jogo sabendo que não deveria fazê-lo, mas algo a respeito desses meninos agindo como homens, a mistura de astúcia e inocência e um desespero gritante quebrarão a barreira de proteção e

o convencerão de que você tem uma chance, pois, enfim, você não é um predador nem uma presa, mas de alguma forma é tudo isso ao mesmo tempo. Você participaria do jogo sabendo que as chances estão contra você e que, com toda a probabilidade, iria embora perdendo aquilo que apostou. Mas você arrisca de qualquer modo e, exatamente como esperava, mas ao contrário do que desejava, a carta certa continua fugindo de você, e você nunca encontra o objeto esquivo.

Em Elmina, o tráfico estava sendo redimido. O passado estava em jogo e as probabilidades não eram nada melhores. Eu não podia recuperar minhas perdas, nem a *amada irmã* podia equilibrar a balança entre as coisas perdidas e as ganhas. O que eu poderia resgatar com palavras lisonjeiras, pretensos irmãos e votos de amor? Vá, retorne, eu te amo. O arrastar e puxar, o avanço e o recuo, o anseio e a decepção: não era isso uma dança de amor? Não era isso o romance familiar, uma fantasia de estranhos exaltados, uma fantasia de parentes reunidos? Era um amor indiscriminado e promíscuo para o qual não havia diferenças entre uma pessoa e outra; nunca exigia um nome ou se afastava dos miseráveis e abomináveis; e prosperava em lugares humildes. Nesse jogo, vencer ou perder importava menos do que a disposição de fechar os olhos e dar o primeiro passo.

Mas como esses adolescentes desalinhados poderiam ter amor por mim ou por qualquer outra pessoa como eu? É impossível amar uma estrangeira que parece tão rica que é preciso enganá-la para ganhar umas moedas. Não era o tipo de relacionamento que cultivava sentimentos ternos. Eu fugi para o mundo deles, e os jovens ansiavam fugir para o meu. Eles desejavam sair dessa cidade poeirenta,

quadrada, e nunca mais ver o castelo ou a placa barrando sua entrada; desejavam nunca mais pedir uns trocados de uma *obruni*, ou repetir as palavras “tráfico de escravos” e “Uma África”. Em seus olhos, eu devia parecer tola, uma mulher que agia como se os escravos existissem apenas no passado e que vivia como se a despossessão fosse sua única herança. Olhando para mim, os meninos imaginavam a riqueza e a fortuna que teriam se vivessem nos Estados Unidos. Afinal, quem senão uma americana rica poderia viajar para tão longe para chorar pelo passado? Olhando para mim, os rapazes desejavam que seus ancestrais tivessem sido escravos. Se assim fosse, eles seriam grandes homens.

**“RETORNAR” ERA A PALAVRA** que reverberava pelo castelo de Elmina, como se a única vida possível fosse aquela que existira no passado. Sem parar para pensar, guias de turistas, professores e estadunidenses saudosos deixavam escapar tais comentários: *Retorno à terra-mãe. Bem-vindo de volta. É bom estar em casa.*

Espiando através da pequena porta ao fundo da cela, lembrei-me de uma imagem do filme *Sankofa*. Uma fila de atores vestidos como escravos e carregados de correntes saíram por essa porta em direção ao navio negreiro. Não era possível ver o navio esperando por eles por causa da névoa suspensa sobre a porta. Assim, parecia que os escravos estavam ingressando na cinzenta neblina do esquecimento. Enquanto eu recordava a cena, a atmosfera da cela me fazia respirar a sequência de acontecimentos do filme – a heroína assimilada e traidora da raça, que agora recuperou a autêntica identidade africana após ser transportada no tempo para o passado da escravidão, espancada e estuprada nas plantações da Louisiana, emerge do

calabouço, adentra o pátio e abraça o seu verdadeiro lar –, até que o professor me diz: “Não é mais a porta do não retorno, pois agora você voltou.”

Nós dois rimos do absurdo disso. Como um forte de escravos poderia ser uma casa receptiva? Ele confirmou o que eu já sabia. A trilha de volta terminava nas barras da cela. Depois eu li no *The New York Times* que afro-americanos estavam tentando preencher os espaços em branco de sua história com testes de DNA. Combinando cromossomos Y e o DNA mitocondrial com os de africanos contemporâneos, esperavam chegar mais perto de um lar africano do que de uma masmorra de escravos. A história fracassou em resolver o mistério de um passado desconhecido, por isso eles depositaram fé na ciência, apesar dos resultados ambíguos e inconclusivos dos testes. A palavra de um homem ficou na minha cabeça. Ao ter descoberto que seus ancestrais vieram de Camarões, ele observou ter ficado mais perdido do que antes. Agora, ele era alienado de uma tribo ancestral, da mesma forma que em seu país de nascimento. “É como se perder e se encontrar ao mesmo tempo”, ele disse. Estar no castelo de Elmina também era assim para mim.

Caminhando pelo castelo, nem as barras de ferro dos balaústres adornados com o símbolo da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais nem os depósitos atraíram minha atenção. Talvez porque nada se apresentava como havia sido. O calabouço dos homens era agora uma lojinha de suvenires. À entrada havia um painel em tamanho real de um casal afro-americano, identificável pelo brilho e a cintilância das ondas oleosas de seus cabelos alisados. Metros de tecido kente<sup>26</sup> envolviam seus corpos. O pátio do tráfico era agora um

museu, e a entrada secreta que ligava o calabouço das mulheres à câmara privativa do governador era a vergonha de uma excursão maçante. As celas estavam vazias e os escravos estavam mortos há muito tempo. Nada havia ficado, além das bolas e das correntes de ferro do lado de fora do calabouço das mulheres, à espera das prisioneiras que jamais chegariam.

*Eu voltarei para minha própria terra.* Por pelo menos um século e meio as revoltas de escravos nas Américas foram alimentadas por esse anseio. Foi somente a partir de 14 de julho de 1789, quando da Queda da Bastilha, que a palavra “revolução”, segundo Hannah Arendt, foi pela primeira vez empregada “sem qualquer conotação de um movimento de reviravolta”. Até então, revolução e restauração de uma ordem anterior haviam sido palavras sinônimas. Nenhum acontecimento tornou essa questão mais evidente do que a rebelião de escravos mineiros que sacudiu St. John. Desde o início da insurreição, os rebeldes queriam restaurar o antigo mundo de Akwamu. Para atingir o objetivo, primeiro necessitavam destruir a ordem dominante. Para os insurretos, o retorno era a linguagem do triunfo e da ascensão política. Era também a linguagem da derrota.

Enquanto a revolta que irrompeu em St. John em 1733 era apenas uma nota de rodapé nos anais da Era das Revoluções, esse “acontecimento menor” registrou as reverberações do Velho Mundo nas Américas e pintou em detalhes ardentes os caminhos abertos e fechados quando os olhares estavam fixados no passado.

Na primavera de 1733, uma seca destruiu a maioria das plantações de cana-de-açúcar em St. John. No verão, um furacão se abateu sobre a ilha e arruinou as poucas safras que restavam. Em seguida, uma

praga de insetos afligiu a ilha, enxameando quartos de dormir, casas, fornos e despensas e causando fome. E quando todos imaginavam que nada de pior poderia acontecer, uma tempestade de inverno caiu sobre a já aniquilada ilha, destruindo as plantações de milho e reduzindo os escravos à inanição. Os desastres foram de proporções bíblicas, mas o que estava por vir no despertar desses acontecimentos não era uma história de libertação providencial da escravidão, e sim uma sangrenta rebelião e uma liberdade de curta duração, vencida pelo mosquete e pela espada.

Nas horas do pré-alforecer os rebeldes atacaram. Um relato apócrifo, escrito por um fazendeiro francês, descreve em detalhes lúgubres o gesto inaugural da revolta, que espelhava a retribuição temida e prevista pelos fazendeiros: “Esse dia infeliz foi em 23 de novembro de 1733, às três da madrugada. Os negros do senhor Soetman, ajudados por outros, arrombaram a porta de seu amo enquanto ele dormia, mandaram-no levantar e, após o despirem, o forçaram a cantar e dançar. Então, após cortarem seu corpo com uma espada, o decapitaram, abriram seu corpo e lavaram-se com seu sangue. A essa execução, somaram ainda a de sua filha de criação, Hissing, de treze anos de idade, que foi trucidada sobre o corpo do seu padrasto.”

Os trágicos acontecimentos se iniciaram, de acordo com o relato de um missionário, quando “um número de negros originários da belicosa nação Amina se apossou do forte enquanto faziam seu trabalho de rotina, o de abastecer o forte com lenha”. Às quatro horas da manhã, os rebeldes comandavam o forte da ilha. Disfarçados como lenhadores, entraram na guarnição com suas armas de fogo

escondidas em meio a ramos e galhos de árvores. Quando o sentinela gritou: “Quem está aí?”, eles responderam: “*Kompni nega mi’ hoot*” – “escravos da companhia carregando lenha” –, sendo autorizados a entrar. Eles mataram os cinco soldados de plantão e dispararam canhões como forma de alerta para outros escravos da insurreição. Pelo menos uma centena dos milhares de escravos da ilha atendeu ao chamado para se juntar aos rebeldes. Há quem afirme que pelo menos trezentos escravos se revoltaram.

Escravos aminas ou elminas, como eram chamados, pois haviam embarcado em Elmina ou em áreas adjacentes ao castelo, compunham a maioria das tropas rebeldes. Os escravos amina desfrutavam da fama de serem propriedades rebeldes e encrenqueiras. Eles lutavam contra seus senhores, recusavam-se a trabalhar, fugiam das plantações, criavam comunidades quilombolas e cometiam suicídio em vez de se renderem à escravidão. Traficantes e fazendeiros reclamavam que os escravos amina eram criadores de motins, traiçoeiros, arrogantes e não tinham medo de morrer, mas nenhum deles jamais os descreveu como propensos a esquecer.

As linhagens de realezas e escravos se cruzaram no bando rebelde. Os depostos membros do antigo regime Akwamu lideraram as frentes da rebelião. Akwamu era um dos principais estados exportadores de escravos da Costa do Ouro entre 1680 e 1730. Quando o rei desse estado começou a escravizar e vender seus súditos, sob o pretexto de ter dívidas, uma guerra civil irrompeu e arrasou o local. Os derrotados, junto com o antigo rei, foram vendidos como escravos pelo exército vencedor. Os rebeldes aminas eram parte dessa elite derrotada. O chefe dos rebeldes, rei June, havia sido o representante



do rei nas relações comerciais com os europeus. Após a queda de Akwamu, ele ingressou no forte Christiansborg não como um diplomata e sócio comercial, mas como escravo, uma *pieza de India*. Cinco príncipes, princesas, o cunhado do rei e outros membros da corte real também se viram a bordo de um navio negreiro com destino às plantações de St. John.

Os nobres não se adaptaram facilmente à escravidão. Eles se rebelaram não por qualquer compromisso com ideais de igualdade do homem ou oposição, por princípio, à escravidão ou à ideia de que alguns homens vivessem do trabalho de outros, mas porque sua herança aristocrática tornava a escravidão insustentável. Estupefato com sua arrogância, um missionário residente na ilha observou que a obstinação da nação Amina “vai tão longe que nada – nem mesmo a morte – é capaz de dissuadi-los de cumprir um plano de ação já traçado”. Eles iriam quebrar antes de ceder.

Confrontos entre senhores e escravos eram rotineiros. Mas não imagine punhos erguidos de operários explorados e descontentes, ou a justa indignação dos miseráveis, ou as canções de protestos e escárnio da gente comum, ou a raiva coletiva dos oprimidos; esteja preparado para as reclamações dos detentores de direitos e a vaidade de superiores. Quando ordenados por amos e feitores a completar uma tarefa, a trabalhar mais rápido, carregar estreme ou transportar água, eles se recusavam a fazer aquilo que consideravam como “trabalho de *donkor*”. Um jovem, explicando a razão da desobediência, disse a seu senhor: “Eu sou um príncipe. Por enquanto sucede de eu estar em sua posse, mas nada jamais vai me convencer de servi-lo. Prefiro morrer de minha livre vontade e assim

terminar os meus dias como um homem livre.” O príncipe recusou-se a comer e morreu de inanição. Uma jovem, “cheia de ideais de sua antiga grandeza”, desdenhou da ordem de sua senhora: “Eu era muito mais importante na Guiné do que você é aqui. Eu tinha muito mais escravos a meu serviço do que você tem. Agora você espera que eu seja sua escrava? Eu prefiro morrer de fome.” Outros saltaram de penhascos, se enforcaram ou se afogaram no oceano.

Os rebeldes, de início, se apossaram das armas. Eles se encontraram no palco da história como atores com máscaras de carnaval, com seus ex-senhores e feitores agora fantasiados como escravos. Mas os foliões estavam ávidos para arrancar a vestimenta de derrotados. Eles se opunham à escravidão, mas os únicos grilhões que pretendiam arrancar eram os seus próprios. O rei June, como seu título pode indicar, não era nenhum Toussaint L’Ouverture ou Dessalines, determinado a conquistar uma completa liberdade para todos. O rei June era um homem de seu tempo, quando ainda não existiam cartas ou declarações que proclamassem os direitos do homem e cidadão. E mesmo que a Carta de Direitos ou a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão já tivessem sido escritas, os rebeldes negros teriam ficado de fora da adoção desses preceitos universais.

Príncipes sem principados, generais sem exércitos e gente importante sem dependentes lideraram a rebelião de St. John. Os rebeldes ansiavam por ter poder novamente e assim retomar sua soberania ao alijarem a classe dos fazendeiros brancos e assumirem seu lugar. Um governo ao estilo Akan substituiria a plantocracia. Quando conseguiram primeiramente controlar a ilha, os rebeldes não

incendiaram as plantações nem depredaram as fábricas, pois pretendiam dominá-las e ter trabalhadores escravos. Eles estavam acostumados a um trabalho comandado por realezas e nobres e executado por cativos, arrendatários comuns e camponeses. O mundo de que se lembravam e procuravam recriar na ilha não era um mundo onde a escravidão fora abolida, mas um onde eles governariam como uma classe política soberana.

Durante os meses iniciais da revolta, quando se viram ante uma escassez de munição, eles trocaram dez escravos que não eram amins por um barril de pólvora (reproduzindo, em escala menor, o ciclo pólvora/escravo que ajudou a dinamizar o tráfico na África). Essa atitude pode explicar o motivo pelo qual a maioria dos escravos na ilha não aderiu ao movimento. Existe a possibilidade de que alguns dos escravos não vissem os rebeldes como pessoas que iriam libertá-los, mas como os responsáveis por seu exílio. Sem dúvida, aos olhos dos rebeldes, a relutância da maioria dos escravos da ilha quanto a pegar em armas os condenava à servidão. Dizia-se que “os amins viam a todos os que não se juntavam a eles como inimigos”.

É difícil narrar o curso dos acontecimentos, pois nenhuma narrativa pode sozinha descrever o que efetivamente ocorreu em St. John. A rebelião foi um romance, uma vez que os escravizados venceram seus senhores e se livraram dos grilhões. Foi uma farsa com realezas depostas fantasiadas como escravos rebeldes que buscavam se tornar novos amos. Foi uma tragédia porque os rebeldes amins imaginaram que poderiam preservar suas identidades e levar a vida no Novo Mundo como o faziam no Velho. E essa falha em estabelecer uma linguagem de solidariedade com outros escravos da ilha

arruinou a rebelião. Estivessem eles dispostos a remodelar suas identidades, os demais escravos teriam se juntado a seu grupo? (O número de crioulos na região deveria ser baixo ou nulo, já que a ilha havia sido colonizada por apenas quinze anos e os escravizados não se reproduziam, pois eram substituídos.) Teriam as pessoas comuns vislumbrado uma nova ordem social na qual não haveria escravos? Teriam as aspirações imperiais das realezas barrado os sonhos de liberdade dos humildes? O fervor revolucionário dos rebeldes amins não poderia ser separado de sua visão de recriar o Velho Mundo, o qual, ironicamente, era uma ordem social tão dependente da escravidão quanto a sociedade rural de St. John.

A revolta derrubou, ainda que temporariamente, os negócios do fazendeiro branco. O rei June estabeleceu uma nova corte e controlou a ilha por seis meses, antes de ser derrotado por uma companhia de duzentos soldados franceses da Martinica. Na medida em que as tropas francesas, equipadas com armas adequadas e compostas de homens vigorosos, não exaustos por seis meses de combate, se aproximavam da vitória, elas descobriam um rastro de corpos. Em 4 de maio, numa fuga para o mato, onze rebeldes morreram. Em 15 de maio, 25 rebeldes, inclusive seis mulheres, realizaram um suicídio em massa. Alguns insistem que pelo menos trezentos rebeldes se reuniram numa colina perto de Brimsbay, “sentaram-se em roda e foram alvejados um após o outro por dois líderes selecionados durante a rebelião. Quando esses dois terminaram a tarefa, eles se mataram com um tiro”. Antes de dispararem seus rifles, gritaram: “Quando eu morrer, voltarei para minha terra.”

**SE ERA CARA AOS CORAÇÕES** e mentes dos escravos a ideia de retornar a tempos antigos, então na colina de Brimsbay eles enfrentaram a dura verdade de que somente a morte tornaria possível o retorno. Não mais em vida, seus espectros conseguiriam aquilo que os rebeldes não obtiveram. Diante do precipício, o retorno não era mais a linguagem da autocriação ou da reconstrução, mas da resignação e da exaustão. O que os rebeldes reconheceram pelo seu ato coletivo de suicídio era que o passado era o único país que havia restado, o único horizonte visível, o único mundo habitável. Tendo perdido a batalha e fazendo frente à derrota, esperavam assim encontrar o caminho de volta para casa em Akwamu.

Os rebeldes sabiam que o retorno estava inextricavelmente ligado à perda. A invocação de quem haviam sido, que lhes dera antes as bases para a insurgência, agora significava uma derrota iminente. O suicídio representava não o colapso de sua vontade política, mas o reconhecimento de que armas eram inadequadas diante da artilharia dos inimigos. A lição oferecida por seu exemplo é feita de tormentos e contradições, pois retorno e reconstrução, ou restauração e transformação, não podem ser separados em organizadas categorias de oposição. Às vezes, *voltar e seguir em frente* coincidem.

Lembrar do Velho Mundo incitava realezas depositas à insurreição. Mas que visão de mudança moveu os que não possuíam lar para o qual pudessem voltar e que falharam em ver qualquer sinal no Atlântico? E o que dizer dos plebeus que culpavam reis avarentos e estados predadores por sua condição abjeta? Sua decisão de fugir deve ter tido pouco a ver com o passado e tudo a ver com suas esperanças no futuro. Sem dúvida, o país que ansiavam prometia em

primeiro lugar e, sobretudo, uma ruptura radical com o presente. Talvez eles tenham entendido que essa restauração não era nem a condição inicial nem o fim da rebelião e que não era necessário olhar para trás para andar para a frente. E mesmo que tivessem conjurado a visão de um passado glorioso e fantástico, tudo o que realmente interessava era o fim para o qual esse passado imaginado – o tempo antes da escravidão – era mobilizado.

Os futuros previstos e eclipsados no decorrer da rebelião empregaram a linguagem do retorno, que se prestou, indiscriminadamente, para os sonhos de um território livre e para recordações de reinos predadores. Quando o rei June imaginou retornar para casa, ele se viu novamente ao lado de seu rei deposto e vestindo as vestes de seda de um estadista? Ele imaginou sua corte de dependentes o atendendo disciplinadamente ou se viu reunido com seus amigos e parentes perdidos? Poderia ele se lembrar da fria e úmida cela do forte e ainda desejar retornar para casa?

*Vou voltar para casa* foi o que ele disse para si mesmo e para os outros; isso assegurou-lhe a coragem necessária para apontar um rifle para o peito e puxar o gatilho.

**VOU VOLTAR PARA MINHA TERRA NATAL.** Os filhos e netos dos rebeldes devem ter reiterado o mesmo voto. Inevitavelmente, o tempo apagou esse Velho Mundo ou, pelo menos, atenuou suas características e silenciou sua imagem. Sem dúvida, houve aqueles que resolveram “matar a memória”, porque assim era mais fácil seguir. Esquecer pode ter tornado menos penoso suportar os sofrimentos da escravidão e aceitar a nova vida num mundo de estrangeiros. Talvez não tenha sido por escolha, e o passado

lentamente desapareceu com o passar dos anos, ou o choque de ser escravizado o destruiu num só golpe. Quanto tempo levou para que a língua materna fosse substituída pelo novo idioma? Teriam sido as coisas efêmeras de todos os dias – o caminhar arrastado de mulheres na vizinhança ao amanhecer, o farfalhar baixo dos juncos na lagoa, o ritmo e a confusão das brincadeiras de crianças, o murmúrio das árvores ao anoitecer, o sussurro de espíritos despertos, o céu de carvão do harmatão,<sup>27</sup> o aroma do aipim fervido, a torre de formigueiros ou a cor âmbar da pradaria no meio da tarde – as primeiras a desaparecer ou a única coisa que restou? Foi a ação do tempo ou o chicote de ramos de watapana<sup>28</sup> ou o gato de nove caudas<sup>29</sup> o que despedaçou a imagem materna ou apagou sua impressão? Os homens amaldiçoaram seus deuses pelo cativoiro? As mulheres apelaram aos deuses de sua terra por causa da escravidão?

Certamente, as crianças nascidas nas Américas não tinham outro mundo para esquecer. Elas devem ter se cansado de ouvir história de vida além-mar, deixado o passado ir embora e olhado para um futuro distinto do presente. Diferentemente do amor de *bozales*, os que nasceram em África, ou os negros de “água salgada”, pelo país que perderam, o amor de crianças crioulas por um país ultramar imaginado não poderia ganhar forma com a experiência, mas nasceria da perda e seria alimentado pela fantasia. Entretanto, àqueles confinados numa terra hostil por grilhões, proprietários e ameaças de morte, um local imaginado pode ser melhor do que não ter lar algum, um lugar imaginário pode ensejar visões de liberdade, um lugar imaginado pode prover uma alternativa para sua derrota, um lugar imaginado pode salvar sua vida.

Esse incipiente e fugitivo *outro lugar* poderia ser abraçado em seus sonhos, elaborado em suas canções e vislumbrado como seu futuro; estava expresso em um idioma que, como eles mesmos, nasceu num novo país, numa mistura de elementos africanos, indígenas e europeus. “Sem ter nada”, de acordo com Wilson Harris, “senão a respiração e o ar calamitoso de laços partidos no Novo Mundo”, escravizados africanos sustentaram, reformaram e abandonaram costumes, comportamentos e tendências do Velho Mundo. Criaram uma nova língua a partir das línguas que conheceram e das que lhes foram impostas. Dançaram as danças antigas com novos propósitos. Construíram assentamentos como aqueles em que viveram, mas com novos materiais. Lembraram e renomearam antigas divindades e inventaram e adotaram novas. Clivagem – a separação em relação ao Velho Mundo e o apego a ele – deu origem não apenas à despossessão mas também a um novo conjunto de possibilidades.

Para a primeira e segunda gerações nascidas no cativeiro, as Américas eram o único lar que conheciam. Isso, entretanto, não as fez parar de sonhar com uma província livre de senhores, plantações, açoites e os quatro graus de tortura. Mesmo que os crioulos não pudessem compartilhar o ardor de seus pais para com a terra perdida, eles não a imaginavam da mesma maneira? Ou terras imaginadas estavam para sempre condenadas a serem evanescentes? Ou, ao contrário, eram os países imaginados os únicos capazes de nos seduzir e de acolher corações?

Apenas uma pessoa abandonada em um país hostil precisa romancear as próprias origens; apenas a uma pessoa que perdeu a mãe a figura materna se torna mítica; apenas para quem se sente



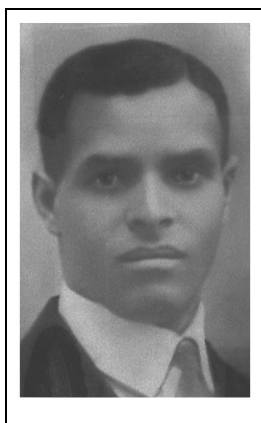
deslocado diante da novidade os costumes antigos ganham valor, parecem ameaçados, e serão aquilo que seus tataranetos um dia despreverão, saudosos, como africano.

**QUANDO A ESCRAVIDÃO** foi abolida, em 1863, é provável que minha família em Curaçao tenha virado as costas para o Velho Mundo. Quando meu avô me encantava com histórias da África, que ele havia visitado várias vezes como marinheiro de navio mercante, ele nunca mencionou qualquer conexão ancestral ou ligação entre aqueles locais e nós. As histórias que me contava e que me deixavam maravilhada eram de gente que esticava seus lábios com discos, pois isso era o que eles achavam bonito; ou de pessoas que rezavam cinco vezes por dia; ou de belas mulheres que adornavam a extensão de seus pescoços com anéis perolados, cuja remoção causaria sua morte. Mas eram contos de um lugar distante que nada tinha a ver comigo.

Meu avô nunca disse que a África era nosso lar porque ele não necessitava que assim o fosse. Como poliglota e marinheiro, ele considerava o mundo como seu lar. Era difícil apontar um lugar do mundo que não fizesse com que ele contasse uma história. Eu creio que, para ele, um lugar era tão bom quanto o próximo. Talvez fosse esta a razão pela qual ele não quisesse fixar raízes ou recuperá-las. Ele havia abraçado a errância ou o mar como a coisa mais perto da liberdade que poderia experimentar.

Ele era um fugitivo, não da justiça, mas dos confins dos quatro cantos do mundo. Mesmo nos seus últimos anos, quando Manhattan ainda ficava tão longe do Brooklyn, ele viajava pelo mundo ouvindo o noticiário internacional, transmitido da Europa e da América Latina, em seu rádio de ondas curtas. Meu avô havia descoberto anos antes

que o único lar que ele desejaria conhecer era o país imaginado, a terra prometida do coração, o território dos sonhos. Ele aceitou o perigo e a promessa de ser uma pessoa sem país. Isso explicava por que, por mais que ele falasse da África, nunca a imaginou como sua terra natal. A rota que ele mapeou para cima e para baixo pelo Atlântico como jovem marinheiro num navio mercante era uma aventura, um desvio, não *um retorno*. Apesar disso, não posso acreditar que, enquanto ele ouvia o roncar do oceano, ele não tinha consciência daquela outra travessia.



**PARADA NA** escuridão da cela feminina, senti tanto a atração quanto a impossibilidade de reconquistar o país perdido. Nunca entendi com tamanha clareza: o retorno é aquilo a que você se agarra após ter sido arrancada de seu país, ou quando você se dá conta de que não há futuro no Novo Mundo, ou de que a morte é o único futuro. O retorno é a fome por todas as coisas que um dia você desfrutou ou a ânsia por tudo que você nunca desfrutou. Ele carrega a impressão de tudo aquilo que lhe foi tirado. É o último recurso dos derrotados. É o desvio de suicidas e de sonhadores. É o outro lugar de insurrectos. É o desejo ardente daqueles que podem “convocar amor

filial por pessoas e lugares que nunca conheceram”. Como o mito da mãe, a promessa de retornar é tudo o que resta na esteira da escravidão. Ao fechar os olhos, é possível imaginar novamente a proteção dos braços dela. Com o rifle apontado para o peito, pode-se viajar para casa.

Cada geração confronta a tarefa de escolher o seu passado. Heranças são escolhidas assim como são passadas adiante. O passado depende “menos do que aconteceu em outra época” do que dos desejos e descontentamentos do presente. Ambições e fracassos também dão forma às histórias que contamos. Aquilo que recordamos tem muito a ver com as coisas terríveis que esperamos evitar ou com a vida boa pela qual ansiamos. Mas e quando chega o momento de parar de olhar para o passado e, em vez disso, conceber uma nova ordem? Quando é hora de sonhar com um novo país ou abraçar outros estrangeiros como aliados para criar uma abertura, uma proposta, onde não há nenhuma? Quando fica claro que a velha vida se foi, uma nova se iniciou e não se pode olhar para trás? Dentro da cela era possível ver além do fim do mundo e imaginar-se novamente vivendo e respirando?

Os rebeldes, os “venha, retorne, criança” e eu somos todos retornados, circulando de volta para tempos passados, revisitando as rotas que podem ter levado a presentes alternativos, recuperando os sonhos não realizados e derrotados, cruzando vidas paralelas. A esperança é de que o *retorno* possa resolver antigos dilemas, obter uma vitória a partir da derrota e engendrar uma nova ordem. E o desapontamento é que não há como voltar a uma condição anterior. A perda te refaz. O retorno diz muito sobre o mundo ao qual você

não pertence mais e se refere àquele onde você ainda terá de construir um lar.

*Eu voltarei à minha terra natal.* Aqueles que desacreditam nessa promessa e se recusam a fazer tal juramento não têm escolha: só lhes resta admitir a perda que inaugura sua existência. E quem nega tal promessa se vincula a outras. Trata-se de perder a mãe. Sempre. Sempre.

---

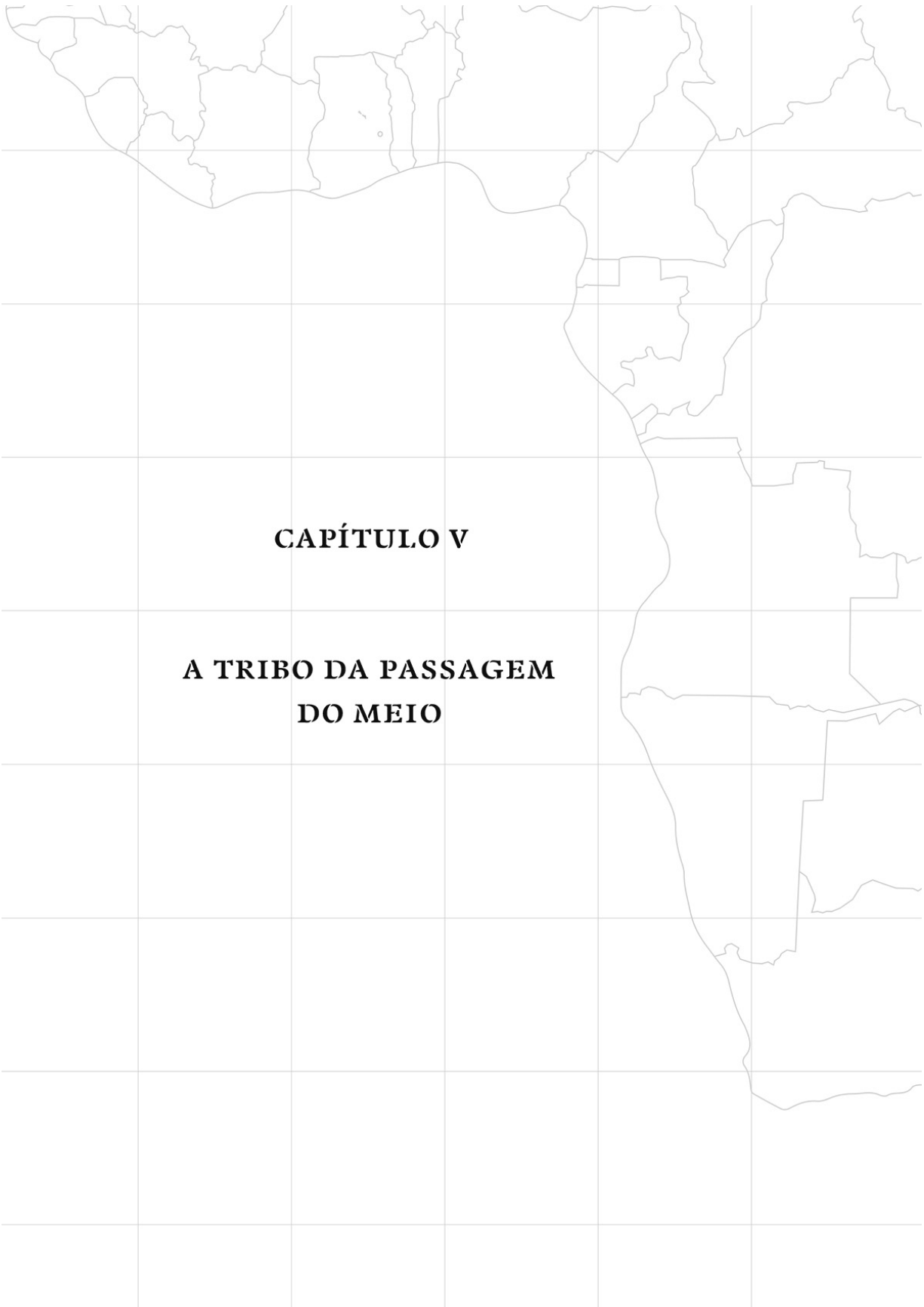
25. Jogo em que três cartas (ou conchas, nesse caso) são posicionadas lado a lado e uma pessoa é convidada a escolher uma delas. O objetivo de quem joga é acompanhar os movimentos de troca, para adivinhar em qual posição a carta/concha escolhida estará ao fim da brincadeira. (N.E.)

26. Kente é um tecido feito de tiras de pano entrelaçadas, tradicional entre os povos ashanti e ewê, em Gana. (N.R.T.)

27. Vento quente, seco, carregado de poeira, que sopra do leste em direção ao Saara e ao litoral atlântico da África setentrional. (N.R.T.)

28. Nome de uma árvore comum à região do Caribe e da América Central, cujos ramos eram utilizados na confecção de chicotes. (N.R.T.)

29. Nome dado a um chicote com nove pontas utilizado pelos ingleses em severas punições físicas aos escravizados. (N.R.T.)



**CAPÍTULO V**

**A TRIBO DA PASSAGEM  
DO MEIO**



**Os ricos chegaram tarde demais.** Uma olhada nas casas luxuosas ao longo da costa marítima, que eram apenas diminuídas pelo castelo de Elmina, fornecia todas as provas desse fato. As imponentes residências brancas dos descendentes de escravos alimentavam a inveja e a suspeita de que o tráfico de escravos podia não ter sido tão ruim, tendo em vista a riqueza que os afro-americanos claramente possuíam. Todos na cidade concordavam que eles haviam chegado tarde demais para mudar qualquer coisa e sentiam prazer ao ver os anseios dos ricos derrotados. Alguns indagavam se os *buronya* tinham vindo a Gana antes, o que era possível. Outros debochavam deles, dizendo que os novos ricos desfilavam cada ponto de sua riqueza porque eram afoitos em demonstrar que eram grandes homens.

*Os que vieram tarde demais* não puderam se livrar do rótulo, então o aceitaram com má vontade. Kohain e os outros não ostentavam sua riqueza nem ricos eram, mas a disparidade entre o modo como viviam e a forma como a maioria dos residentes de Elmina vivia era gritante. O barro e o sapê das habitações das vilas ao redor, os barracos, as casas de um cômodo só em blocos de cimento, os prédios coloniais em ruínas fazem as espaçosas casas da costa parecerem mansões.

Mas as vilas, as casinhas, os bangalôs têm pouco a ver com riqueza. Dívida é o que elas representavam – uma história de coisas devidas, roubadas e destruídas. As elegantes residências ao longo da costa marítima me lembram as mansões construídas na Libéria por escravos vindos das Carolinas do Sul e do Norte e do Mississippi, que

eram réplicas do mundo do qual haviam migrado, com a exceção de que agora eles eram os novos senhores.

Os lares dos ricos eram também o lembrete agridoce da liberdade que nunca desfrutariam na América. As habitações informavam ao restante de Elmina que os ricos haviam desembarcado e que eles eram *os homens brancos* negros. Cada tijolo, cada pilar certificava a impossibilidade de retornar e a imprudência de acreditar em origens



e tentar recuperá-las. Construídas na sombra do castelo, como que emitindo uma provocação – nós iremos prosperar agora onde um dia fomos marcados e vendidos –, as casas eram o produto da luta ainda em curso entre raças credora e devedora, predadores e presas, mercadores e escravos. O que mais poderia justificar a aposta num futuro nas sombras de um forte de escravos? Era evidente: a prosperidade era a face da despossessão.





A *Tribo da Passagem do Meio* era como Kohain e seus vizinhos, Imakhus e Nana Robinson, se identificavam. Como Imakhus comumente repetia, “somos os descendentes dos sobreviventes da Passagem do Meio”. Esta foi a tribo criada pela ganância das elites africanas, a expansão territorial de estados poderosos, a ganância, a crueldade e a arrogância de homens brancos donos do mundo. Era a tribo dos que foram arrancados de sua terra natal, despojados de suas “marcas tribais” e separados de seus parentes.

A escravidão transformou a mãe em um mito, baniu o nome do pai e exilou irmãos em um canto distante da terra. O escravo era um órfão, como disse Frederick Douglass, mesmo quando ele conhecia seus parentes. “Nós éramos irmãos e irmãs, mas que importa? Por que eles deveriam ser afeiçoados a mim e eu a eles? Irmãos e irmãs nós éramos pelo sangue, mas a *escravidão* nos tornou estranhos. Eu ouvia as palavras irmão e irmã e sabia que elas deviam significar alguma coisa, mas a escravidão roubou desses termos o verdadeiro significado.” A única herança passada de uma geração para outra foi essa perda, e tal elemento em comum definia a tribo. Um filósofo uma vez descreveu essa identidade como algo produzido pela negação.

A Passagem do Meio foi o canal de nascimento da tribo. A Passagem do Meio era o canal da morte, no qual “o africano morria para quem ele havia sido e quem ele poderia ter se tornado”. Revisitar “o que poderia vir a ser” explica a presença dessa pequena comunidade de afro-americanos comprimida entre dois fortes de escravos. Se tivessem vindo mais cedo, quem poderia prever o que teriam feito?

A Tribo da Passagem do Meio retornou para a África, mas eles não possuíam parentes, clã ou uma vila ancestral, todos os elementos essenciais que definiam o pertencimento ante aos olhos dos ganenses. A chegada de afro-americanos em Elmina dificilmente poderia ser chamada de retorno para casa. Ao contrário, era a continuação de uma longa tradição local de alugar terras para estrangeiros, que se iniciou muito cedo, no século XV, quando os portugueses chegaram. Ninguém vislumbrava Kohain, um rabino e ativista negro de Mount Vernon, Nova York, ou Nana Robinson, um bombeiro aposentado e sua mulher Imahkus, do Bronx, como crianças errantes que haviam retornado ou frangos que voltaram para casa para serem assados. Ninguém se alegrou com seu regresso. Foi-lhes permitido alugar a propriedade em frente ao mar por 92 anos, pois nenhum estrangeiro podia possuir terras em Gana. Os afro-americanos eram inquilinos em vez de filhos e filhas. Ninguém sabia disso melhor do que os retornados.

A produtora One Africa, que Kohain fundou junto com Nana e Imahkus, organizou uma cerimônia chamada “A porta do não retorno”, uma reencenação do tráfico de escravos que tinha a intenção de reparar as feridas psíquicas dos descendentes de escravos.

Na apresentação eles ainda se envolveram numa disputa legal com uma agência de viagens ganense, que reivindicava os direitos autorais do ritual. A produtora também auxiliava os afro-americanos que desejavam morar em Gana e fazia lobby para que lhes fosse concedida dupla cidadania. Os ganenses se opunham à medida, temendo que ondas de uma ralé de negros dos Estados Unidos invadissem o país, dominando-o com seus dólares.

Era irônico que o tipo de afro-americano que se adaptaria melhor em Gana era o que tinha menos interesse pela África. Os de cabelos alisados, empertigados, de Bíblias grandes, agitadores de bandeira – negros cristãos conservadores – se sentiriam muito mais em casa do que o bando esfarrapado de radicais com *dreadlocks* e cabelos crespos que inundavam o local. Os evangélicos eram bem-vindos; ativistas não precisavam se candidatar. A maioria dos ganenses era cristã, obediente à hierarquia e à autoridade quanto à responsabilidade, além de puritanos e desconfiados de estrangeiros que necessitavam de amor. O país do qual a maioria de nós havia saído correndo era aquele em que eles sonhavam estar. Eles teriam trocado de lugar conosco num piscar de olhos.

**EU PREFERIA** a casa de Kohain aos hotéis na cidade. O aluguel de um de seus quartos era mais barato do que em Oyster Bay ou no hotel Coconut Grove. Além disso, depois de um dia perambulando pelo forte de escravos, o que eu menos queria era dar explicações para um recepcionista de hotel ou confessar que não conseguiria encontrar essas justificativas. A ampla casa de seis cômodos, localizada a dezesseis quilômetros na costa marítima entre os castelos de Elmina e Cape Coast, assegurava privacidade contra olhares curiosos e

perguntas irrespondíveis. Todos os quartos na casa possuíam banheiro, água corrente (conforme as circunstâncias permitiam), eletricidade (quando não havia racionamento) e roupas de cama e banho sempre limpas.

Kohain era um homem pensativo com um amplo e bonito sorriso e *peiot*<sup>30</sup> atrás das orelhas. Eu gostava dele porque ele nunca era intransigente quanto aos problemas da África, ao contrário da maioria dos expatriados. A exaustão o levou para Gana. Trinta anos de participação na luta pela igualdade dos negros nos Estados Unidos com tão poucas conquistas a mostrar o haviam destruído, assim ele decidiu abandonar o barco. “Não importa realmente onde você viva”, ele disse. “Em qualquer lugar do mundo o povo africano está lutando. Este lugar é tão bom como qualquer outro.”

Da varanda dos fundos de sua casa eu podia ver o castelo de Elmina avançando no oceano. Sempre desejei, mas nunca efetivamente perguntei a ele ou aos Robinsons por que haviam escolhido erguer suas casas com vista para o forte de escravos. A vista do castelo os regozijava por terem conseguido achar o caminho de volta? Ou sua proximidade seria uma evidência do fato de que aquele lugar era quase como o único lar possível para eles?

Uma passagem do livro de Ayi Kwei Armah, *Two Thousand Seasons* [Duas mil estações], descreve a loucura de ex-escravos que, cegos pelo dever filial, tentaram retornar a um lar. Embora suas vilas tivessem sido destruídas pelo tráfico, eles continuavam a ansiar pelo mundo onde um dia haviam vivido. “A doença do banzo”, escreve Armah, fixou o olhar dos melancólicos no passado. Eles eram como crianças “ansiando por situações perdidas para sempre” e “suplicando o amor

de parentes consanguíneos” que estavam melhores na memória “do que eles poderiam ter estado quando em sua própria carne”.

Será que os *ricos* sofriam da doença do banzo? Eu sofria? Era saudade ou melancolia o que definia a tribo da Passagem do Meio? Nunca pensei em minha vida sendo conduzida por um dever filial. Eu tinha sido uma filha ruim, e não uma boa menina. Minhas transgressões foram muitas: tornei-me ateia ainda na oitava série e nunca me esquecia, no confessionário, de dizer isso para o padre Cavanaugh. Aos quatorze anos ingressei no Partido Socialista Jovem, a princípio porque meu melhor amigo na época era uma das lideranças estudantis do partido. Eu saía para passear com jovens brancos privilegiados e descontentes. Minha mãe temia que eles me desencaminhassem, e eles conseguiram. Recusei uma bolsa de estudos parcial para estudantes de minorias, criada por J. P. Stevens. Nessa época, participei de um boicote nacional contra o tratamento dispensado aos trabalhadores de companhias têxteis. Chamei minha mãe de negra submissa quando ela tentou me forçar a ir ao jantar de seleção de bolsistas e, em retaliação, me chamou de negra de alma branca. Me recusei a vestir a beca e o chapéu na formatura do ensino médio e na faculdade. O que motivou essas atitudes foram pressões políticas, e as braçadeiras dissidentes eram vermelhas nas duas ocasiões. Troquei meu nome e envergonhei meus pais. Vivi com um namorado da faculdade em Lincoln Houses, um conjunto habitacional no Harlem, onde ele havia sido criado. Não sei por qual dessas ofensas minha mãe ficou mais envergonhada: por viver com alguém sem estar casada ou morar num conjunto popular. Nada mais além da autoidentificação distinguia quem era da classe média baixa e

quem eram os operários pobres, assim, meus arriscados passos ladeira abaixo na escala das classes sociais apavoravam meus pais. Ingressei na universidade para estudar literatura e não medicina, como minha mãe esperava. Ela desejara se tornar médica, seguindo os passos do tio, da tia-avó e da bisavó. Eu repeti o seu fracasso.

Passei a maior parte de minha vida adulta evitando projetos familiares, então era difícil acreditar que eu estava agora no caminho das filhas sacrificiais e dos filhos obedientes. Apesar disso, me vi como os outros membros *da tribo*, esperando descobrir meu legado numa pilha de pedras que foram transportadas pelo Atlântico no século XV. Olhando para o castelo da varanda dos fundos da casa de Kohain, conjecturei o que além da despossessão fora transmitido pelas gerações que se seguiram. Em seu discurso *An Address to the Slaves of the United States of America* [Um discurso para os escravos dos Estados Unidos da América], Henry Highland Garnet alertou que nem mesmo a morte trazia um fim à miséria da escravidão, pois os filhos dos escravizados assumiam a condição de seus predecessores. Isso ainda era verdade, como tinha sido em 1843? Poderia a herança negativa passar de um século para o outro, como se, conforme George Jackson escreveu, “o tempo nada desvanecesse”?

Eu sabia que não estava em Gana somente para acertar as contas com a escravidão; fosse assim, eu poderia ter viajado para Portugal ou para o Vaticano, onde o tráfico atlântico de escravos se iniciou. Os sonhos não realizados de Nkrumah e King e a inacabada luta de plebeus, escravos, fugitivos e socialistas têm muito a ver com isso. Eu compartilhava o pessimismo de Mary Ellen quanto ao futuro, mas queria estar errada. Eu desejava imaginar um presente não amarrado

a uma longa história de derrota, mas era difícil fazer isso com a imagem do castelo de Elmina dominando a linha costeira. Isso implicava um grande esforço de me lembrar que a destruição da cela não foi absoluta e que eu era parte do que havia sobrevivido. Gana era um bom lugar, como outro qualquer, para pensar a respeito das permanências da escravidão e do futuro do ex-escravo. Secretamente, eu desejava que não fosse tarde demais para acreditar em sonhos de liberdade.

**COM MEUS OLHOS FECHADOS**, o barulho do mar era mais alto e ainda mais ameaçador. Ele silenciava as vozes de Kohain e sua mulher, Chessy, falando na mesa da sala de jantar, um ambiente que isolava a varanda do resto da casa, como se fosse um outro mundo. O rugido e o estrondo do Atlântico reverberavam em minha cabeça. Eu estava determinada a continuar ouvindo o oceano até não aguentar mais.

A porta dos fundos se abriu sobre o piso da varanda e eu abri os olhos. Um homem bonito, na casa dos vinte anos, juntou-se a mim, sentando-se a meu lado.

“É tão bonito, né?”, comentou.

“O castelo?”, indaguei.

“Não. O oceano.”

“Sim. De algum modo, o Atlântico parece maior aqui do que do outro lado.”

“Talvez seja isso que o torne mais trágico”, ele respondeu.

“À noite, ele ruge tão alto que eu mal consigo dormir”, respondi, ao mesmo tempo me arrependendo da resposta. Ela me pareceu insinuante.

“Aqui ninguém consegue esquecer”, ele disse.

Eu desejaria que isso fosse verdade, mas não o contrariei.

Khalid era de Atlanta e um aspirante a cineasta. Era a sua primeira visita a Gana. Ele disse que havia vindo até Elmina porque sentira um chamado ancestral. “Todos os que foram levados da África à força estão agora retornando através de mim”, ele falou, com absoluta seriedade.

“Realmente”, murmurei.

“É como quando eu visito o túmulo de minha avó”, ele continuou. “É como se toda a família estivesse comigo naquele momento. Meus pais, meus primos, todo mundo.”

“Nunca me senti tão só em toda a minha vida”, foi o que eu disse, revelando mais do que pretendia.

Ele ficou surpreso e perguntou: “Por quê?”

“Não tenho certeza se consigo explicar.” Senti minha voz vacilante, como quando estou prestes a chorar.

“Está bem”, ele disse.

“Me desculpe.”

“Não precisa se desculpar.”

“Parece com uma colisão para mim, não um túmulo”, prossegui, com uma voz instável. “É o local onde o carro bate numa árvore e sua mãe e seu irmão morrem. E seu pai sobrevive, mas se torna um alcoólatra, então é como se também ele morresse ou coisa pior. Mas é apenas uma rua comum para todos os outros.” Comprimi meu lábio inferior, mas as lágrimas escorreram por minha face de qualquer modo. Khalid não falou nada, o que eu apreciei. O silêncio permitiu que eu me recompusesse. Ri de nervoso e me desculpei novamente.



Ele apertou minha mão. “Irmãzinha. Está tudo bem. Não esqueça que somos sobreviventes.”

Eu me perguntei se um gesto de ternura definiria uma tribo. Ou se isso era uma fantasia do que fomos ou do que jamais fomos. Uma tribo era tão fugaz e traiçoeira como uma promessa de amor? Como um estranho dizia “irmãzinha” exatamente no mesmo tom que seu irmão, ou como quatro sílabas podiam fazer você se dar conta de quão longe de casa havia chegado?

“Estou bem”, eu disse, rápido demais para ser convincente.

“Há quanto tempo você está aqui?”, ele perguntou.

“Cinco meses.”

“Me conta do que você gosta em Gana.”

“É difícil. Há muita coisa”, respondi.

“Apenas me conte a primeira coisa que vem à cabeça.”

“Tá. Eu gosto de ver os meninos perto de casa jogando futebol. Alguns usam tênis, outros, não, então os meninos que têm tênis emprestam um pé para os que não têm. Durante o jogo, há todos esses meninos correndo pelo campo com só um pé calçado e esperando que esse pé seja o sortudo.”

“Em Atlanta, as crianças estão se matando por causa de tênis”, ele disse. Ambos ficamos em silêncio.

“Aqui eles são pobres, mas menos derrotados”, eu disse. “Talvez eu apenas esteja sendo romântica.” Gana não era Libéria, Serra Leoa ou o Congo. Assim, ainda havia razões para esperança.

“Eles não perderam tudo; nós, sim”, ele respondeu.

“E tudo por tão pouco”, eu disse. “O pior é que isso não dói menos agora. Deveria, mas não.”

“Você já pensou em ficar aqui por um período mais longo?”, ele indagou.

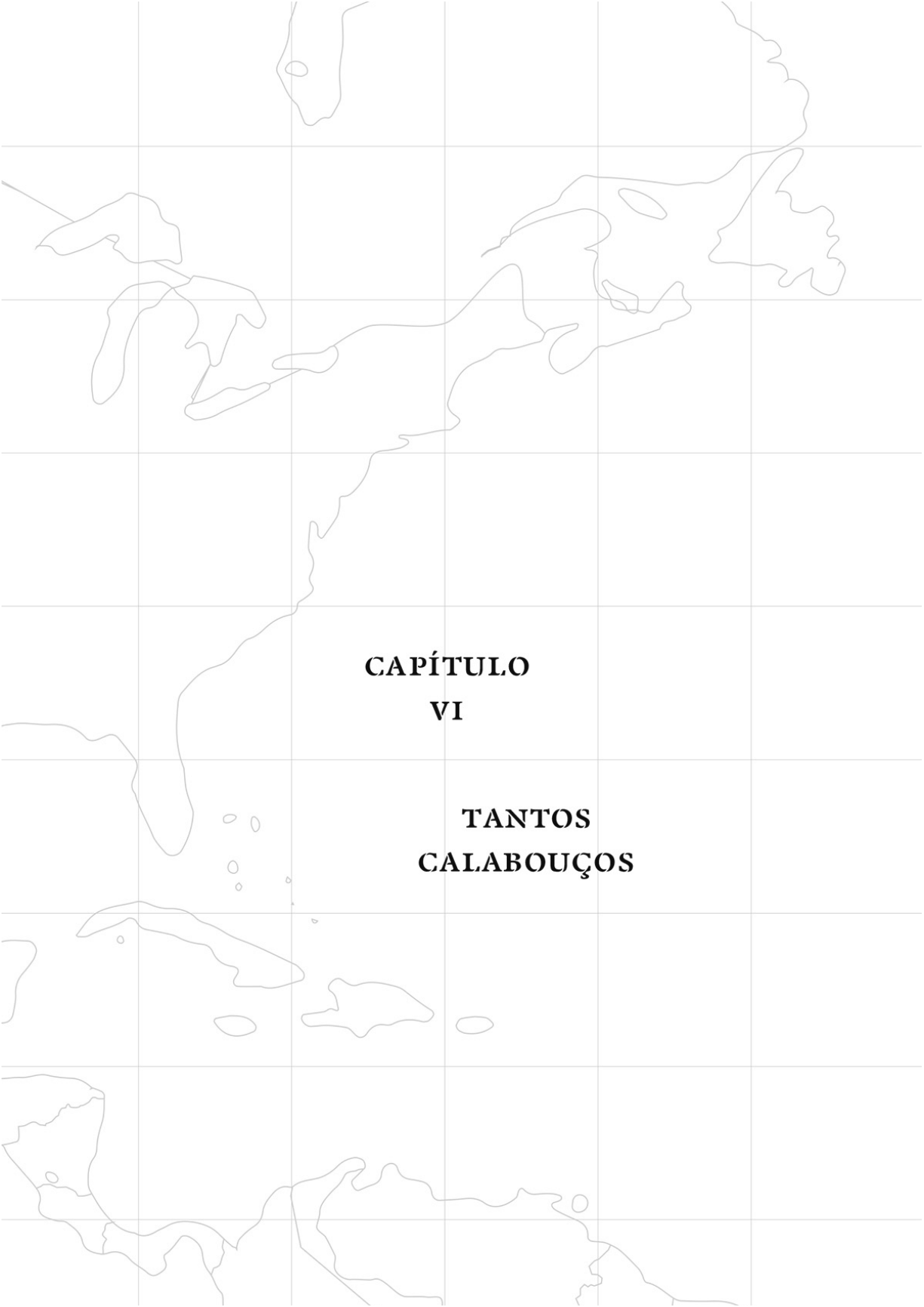
“Em Gana? Não, eu sou produto não retornável”, respondi. “E quanto a você?”

“Não. Quero dizer, é legal estar aqui. Eu tenho respeito total por Kohain e os demais, mas para mim seria como tentar viver num cemitério. Eu gosto de visitar minha avó, mas não planejo fixar residência lá.”

Rimos e ouvimos o oceano por um bom tempo depois de nossas palavras desaparecerem.

---

30. Cachos de cabelos que ficam nas laterais do rosto e são característicos de judeus ortodoxos. (N.R.T.)



**CAPÍTULO  
VI**

**TANTOS  
CALABOUÇOS**



**TODAS AS HISTÓRIAS SOBRE** a Criação que eu li se iniciam num lugar como este – num mundo subterrâneo, nas entranhas da Terra, nas trevas da pré-história humana. O berço da vida gerava uma sinistra semelhança com o túmulo, tornando evidente o fato de que os vivos por fim assumiriam seu lugar em meio às fileiras dos mortos. A vida humana brotou da escuridão do abismo, e no pó e no barro marcamos o nosso começo. Os elementos básicos eram o substrato da vida. Sangue e merda nos conduziram ao início de nossa chegada ao mundo. Deuses vomitaram os seres humanos ou habitaram o mundo ao estuprar a terra ou ao copular com suas filhas, ou, em sua bondade, nos conduziram da escuridão para a luz.

Adão e Eva foram criados nessa imunda cova. Assim os ingleses chamaram o primeiro homem e a primeira mulher arrancados do calabouço, colocando-os a bordo do navio negreiro, repetindo o drama da criação e da expulsão no tráfico de escravos africanos.

**AS CELAS DE ESCRAVOS FORAM CAVADAS** no fundo da terra. Diferentemente dos portugueses que, originalmente, construíram o castelo de Elmina para a estocagem de bens não humanos, os ingleses projetaram o castelo de Cape Coast para armazenar escravos. No século XVI os ingleses iniciaram a invasão da Costa do Ouro em busca de escravos e no fim do século XVII eles se tornaram os principais escravizadores na África. Sozinhos, eram os responsáveis por deportar cerca de 500 mil escravos da Costa do Ouro. Metade desses cativos foi exportada a partir do castelo de Cape Coast, que abrigava a

administração central da Companhia Real de África e sua sucessora, a Companhia dos Mercadores e de Comércio na África. Quando a companhia construiu o forte, em 1674, transformando uma fortificação de barro no maior castelo nas proximidades de Elmina, que ficava apenas a dezesseis quilômetros a oeste, as celas de escravos foram projetadas para deter rebeliões e, por isso, ficavam em porões debaixo da terra. “Olhando do mar, o castelo se mostrava muito bonito”, escreveu em 1681 o traficante francês Jean Barbot, “mas o detalhe que mais chamava atenção era a casa dos escravos, que ficava abaixo do solo. O subsolo era formado por grandes celas abobadadas, divididas em diversos compartimentos, que poderiam acomodar milhares de escravos... O aprisionamento dos escravos no subsolo é uma boa garantia para a guarnição.”

A lição passada aos cativos por esse grandioso design é que a escravidão era um estado de morte. Quem, senão um morto, moraria numa tumba? Mas a Companhia Real de África e a Companhia dos Mercadores não viam a carga humana como uma pilha de defuntos nem consideravam que essas celas frias e úmidas eram covas. Para eles, o calabouço era o ventre onde o escravo nascia. As safras de matéria-prima e bens manufaturados definiam as funções da prisão. Os ingleses não a chamavam de ventre, mas de fábrica, que operou pela primeira vez nos fortes de comércio da costa oeste da África. (A própria palavra “fábrica” documenta o vínculo indissolúvel entre a Revolução Industrial na Inglaterra e o surgimento das mercadorias humanas.)

Na visão da companhia, o calabouço era uma estação de passagem para rejeitos humanos e um casulo para trabalhadores. O milagre do

tráfico de escravos é que ele ressuscitava vidas inúteis, transformando restos em capital. A África se beneficiava do tráfico, proclamavam os mercadores, pois “seus desejos eram satisfeitos a um custo muito insignificante”, visto que eram pagos com “os rejeitos e a escória de sua população” – o que mais tarde Aimé Césaire descreveu como “adubo ambulante que horripilantemente promete cana suave e algodão sedoso”.

**O INTERIOR DO CALABOUÇO** expunha uma ferida aberta na terra, e as paredes grosseiramente lavradas transpiravam, tornando a câmara úmida. As celas foram escavadas em uma pedreira na colina, que havia sido consagrada como santuário do panteão de deuses locais. Nana Taabiri protegia a todas as criaturas na terra e no mar. Quando o forte foi construído, o santuário foi deslocado, e os deuses, exilados. Duas décadas atrás, o santuário voltou para o castelo e os deuses para as pedras onde um dia habitaram. O santuário passou a ocupar uma parede no distante fim do calabouço. As velas colocadas no altar lançavam uma fraca luz que era engolida pela escuridão do porão. Se os deuses foram indiferentes ou se ficaram atentos aos cativos aprisionados na guarnição era de pouca importância, pelo que eu poderia dizer. O velho que cuidava do santuário discordava de mim. Ele insistia que os deuses cuidavam dos escravos e os guiavam nos lugares do outro lado do oceano para voltarem para casa. A vida é mais do que matéria, ele me disse, há também o espírito. Quando ele convencia afro-americanos e outros negros da diáspora a respeito disso, ele recebia uma pequena doação e ofertava uma libação para os mortos. O sacerdote não oferecia seus serviços para os visitantes

ganenses, a maioria dos quais, sendo cristãos, evitava as religiões tradicionais, associando-as ao mal.

O forro arqueado da cova e a forma tubular da conexão entre as celas se assemelhavam a um enorme intestino. Caminhando do fim de um calabouço até o outro, senti como se o castelo estivesse me ingerindo, e era como tatear o interior das entranhas do poder. A barriga da besta não parecia mais uma figura de linguagem, mas, em vez disso, uma descrição precisa desse local. Que dizer sobre sua capacidade de engolir que, tão apropriadamente, capturava as dinâmicas do poder? A gula das classes dominantes era proverbial. Como dizem em Gana, *só os poderosos têm a barriga cheia*. Os ricos são saciados, os plebeus querem se saciar. *Ver não é comer*. O pobre vive no mundo, mas não o possui. *Quando um escravo come carne de carneiro, isso causa irritação em seu estômago*. As coisas boas da vida são reservadas aos poderosos. *Se alguém se recusa a comer, outro estômago será satisfeito*. Uma pessoa tira vantagem do infortúnio de outra. A ingestão produz uma imagem vívida da relação entre os que têm e os que não têm, os dominadores e os dominados, o parasita e o hospedeiro.

“Tudo que se come é a comida do poder”, disse Elias Canetti. Ninguém sabia melhor disso do que os escravos. Eles constantemente descreviam seus captores como canibais. Comedores de carne ou assadores de homens personificavam a dinâmica da pilhagem e da despossessão, diferentemente do eufemismo *comércio*, que fez a derrota parecer consensual e sem derramamento de sangue. Nenhum dos escravizados concordou com qualquer tipo de barganha que os trouxe até aqui. A antropofagia, a prática de comer carne de outro ser



humano, descreve apropriadamente o modo como a vida era devorada pela maquinaria do tráfico de escravos.

A boca era um órgão de poder. Nações africanas em guerra faziam votos de “comer o outro”, ou seja, capturavam todos os seus inimigos para “vendê-los como escravos e desfrutar dos bens recebidos na troca”. Mas os brancos eram os canibais mais temidos. Histórias de orgias sanguinárias e pessoas cozidas em caldeirões eram contadas da costa até o interior do continente. Ao ver o navio negreiro e sua tripulação europeia, Olaudah Equiano acreditava ter entrado num mundo de maus espíritos: “Eu não duvidava mais de meu destino e, imensamente tomado pelo horror e angústia, me senti desorientado no convés e desmaiei. Quando me recuperei um pouco, vi alguns negros a minha volta... Perguntei então se não iríamos ser comidos por aqueles brancos com olhares aterradores, rostos vermelhos e cabelos longos?” A primeira vez que Ottobah Cugoano encontrou os homens brancos da costa, ele também estava convencido de que eles iriam devorá-lo. “Vi muitos brancos, o que me fez ficar com muito medo de que eles fossem me comer.” De volta à cidade de Agimaque, ouviu histórias sobre *bounsam*, o diabo, que residia perto do mar e banqueteara-se com carne humana.

Os escravos ficavam “sempre sob grande apreensão quando avistavam o mar”, de acordo com o relato do capitão John Newton, pois “imaginavam que eram trazidos para serem comidos [sic]”. Um oficial na Africa Corps, testemunhando ante à Junta Comercial Inglesa, descreveu a grande ansiedade dos cativos quando eram entregues aos traficantes europeus na costa. “Os senhores africanos ou europeus tinham uma doutrina padrão para com seus escravos, a

de que iriam matá-los e comê-los (...) como maneira de mantê-los em ordem e com grande temor de serem vendidos para os europeus. Essa doutrina (...) era uma política de grande efeito nas mentes dessas pessoas.”

O medo dos ogros brancos incitava revolta e autodestruição. Na viagem da fragata negreira *Albion*, o capitão registrou em seu diário: “alguns escravos imaginam que estão sendo levados para serem comidos, o que os deixa desesperados; outros se mostram agitados enquanto estão no cativeiro, de forma que, se não houver cuidado, podem amotinar-se e destruir a tripulação do navio, na esperança de fugir.” Sengbe Pieh, líder da revolta escrava a bordo do navio *Amistad*, disse que ele e 48 escravos se rebelaram após terem sido comunicados por um escravo do capitão da expedição que todos seriam esquartejados e comidos. Em outras ocasiões, escravos pularam para fora do navio para escapar desse horrível destino; outros se asfixiavam, engolindo suas línguas.

Um terrível fim os aguardava. Disso estavam certos. Paul Isert, um médico que servia num forte holandês nas proximidades de Cape Coast, assinalou que os escravos não acreditavam que o futuro poderia “guardar algo de bom para eles, quando os europeus usam de métodos tão violentos para prendê-los”. Relatos da selvageria de homens brancos se espalharam nos mais remotos recantos do interior: “Em seus países eles ouviram histórias tão aterradoras sobre como os escravos eram tratados em Columbia (Estados Unidos) que qualquer um que as ouvisse experimentava a desolação. Certa vez, fui indagado por um escravo, muito sério, se os sapatos que eu estava

usando haviam sido feitos com pele de negros, pois observara que a cor deles era igual à de sua pele.”

O canibalismo proporcionou uma alegoria para usurpação e consumo de vida. Se o trabalhador assalariado, de acordo com Marx, era “alguém que trouxera seu próprio couro para o mercado e agora nada tem a esperar senão a exploração”, então o escravo era a presa capturada e a carne comida pelo vampiro do capital mercantil. Os escravos não duvidavam disso.

**SE A INGESTÃO EXEMPLIFICAVA** a acumulação do capital dos mercadores e a despossessão do escravo, os restos eram a prova de que os poderosos estavam alimentados. O excremento era o resíduo material dessa política da barriga. Como escreve Canetti sobre o caráter voraz e bestial do poder:

Qualquer um que deseje governar pessoas primeiro as humilha para retirar delas seus direitos e sua capacidade de resistência, até que se tornem impotentes diante deles, como animais (...) O objetivo final é incorporá-las em si mesmo e sugar sua substância. O que resta delas depois disso não tem importância. Quanto pior ele as trata, mais ele as despreza. Quando não têm mais utilidade, ele se livra delas como o faz com os seus excrementos... O excremento que sobra de tudo isso é carregado com todo nosso sangue e culpa. Com isso sabemos o que assassinamos. Essas evidências contra nós se acumulam.

Rejeitos humanos cobriam todo o piso do calabouço. À vista nua assemelhavam-se a fuligem. Após o último grupo de cativos ter sido deportado, as celas foram fechadas, mas nunca foram limpas. Depois de um século e meio da abolição do tráfico de escravos, os rejeitos permaneciam. Para controlar o mau cheiro e a pestilência o piso foi

coberto com areia e cal. Em 1972, uma equipe de arqueólogos fez escavações no calabouço e removeu 45 centímetros de sujeira e restos. Eles concluíram que a camada superior do solo era feita de vestígios comprimidos dos cativos: fezes, sangue e pele esfoliada.

Me neguei a aceitar essa informação. Eu a bloqueei e continuei andando pelo calabouço como se seu piso fosse uma superfície qualquer e não restos de escravos lançados em camadas de esquecimento compactadas pela sola de meus sapatos. Vim a esse forte em busca de ancestrais, mas, em verdade, apenas matéria orgânica me esperava.

Os restos são a interface entre a vida e a morte. Eles encarnam tudo o que foi tornado invisível, periférico ou prescindível para a História com H maiúsculo, ou seja, a História que fala de homens, impérios e nações importantes. Ela “evoca o horror ordinário do que é vil, inútil e desprezível, tudo o que foi tornado invisível – uma pilha de merda”. Restos são o que sobrou de todas as vidas que estão à margem da História e “dissolvidas em completa amnésia”.

A única parte de meu passado que pude ter em mãos foi a sujeira que me fez dar um passo atrás – camadas de material orgânico comprimidos fortemente contra um piso de pedras.

**ENTREI NO CALABOUÇO** com a intenção de realizar todas as belas atitudes que estavam escritas numa placa de mármore na entrada: celebrar os mortos, relembrar a angústia dos ancestrais e impedir que tais crimes contra a humanidade voltem a ocorrer. Era o tipo de palavras que se encontram em locais de atrocidade pelo mundo afora e é provável que ainda encontrem, nas atitudes que os homens continuam a perpetrar, ocasiões em que serão usadas. Estas

são palavras confiantes, que prometem justiça, abraçam a fé na humanidade e condenam o passado com uma enxurrada de exageros. Mas cinco minutos no subsolo desfazem essas grandes aspirações. Os duros fatos vencem – trata-se de um depósito para carga humana, e saber o que ocorrera aqui não podia remediar o esquecimento ou denotar um futuro brilhante ou diminuir o sofrimento dos mortos.

Como a maioria das pessoas ávidas por atravessar a soleira de um calabouço de escravos, eu desejava dar aos mortos seus devidos direitos. Mas não tinha certeza sobre como conseguir isso. O esmagamento daquele espaço vazio derrotava qualquer certeza sobre o poder da memória para a impedir futuros crimes. Palavras como “esquecimento” e “catástrofe” passaram pela minha cabeça. No calabouço havia restos, mas não havia histórias que pudessem ressuscitar os mortos, exceto as que eu inventava.

Acima, no museu, uma vitrine expõe itens pelos quais os escravos eram trocados: roupas de algodão xadrez, braceletes de ferro e de latão, porcelanas, contas de vidro, pedras vermelhas, sombrinhas, armas, uísque, espelhos e penicos. Ali havia um material educativo a respeito dos benefícios do tráfico – novas culturas agrícolas e de gado, alfabetização e cristianismo –, bem como das desvantagens desse comércio – o sofrimento de milhões de seres escravizados. As pessoas aprendiam que, apesar do terrível infortúnio, os descendentes dos escravos ao fim triunfaram. Grandes retratos de Bob Marley, Muhammad Ali, Martin Luther King Jr., James Baldwin e Angela Davis encerravam a história numa nota otimista. Mas como colocar na balança alfabetização, Jesus e bens luxuosos contra séculos de derrota e milhões que partiram?

Mesmo no museu os escravos estavam ausentes. Nenhum de seus pertences foi arranjado adequadamente em boas caixas de vidro. Nada do que restou no calabouço fora organizado em bandejas com pequenas etiquetas. Nenhuma fala era citada em placas ao longo dos corredores. Tampouco havia registros de sua vida e organização social. Como plantavam, ou pescavam, ou apelavam para seus deuses, ou enterravam seus mortos, nada disso era mencionado. O museu era tão vazio quanto o subsolo.

**FECHEI MEUS OLHOS** e fiz força para ouvir os gemidos e gritos que uma vez ecoaram no calabouço, mas tudo era silêncio. Sons abafados de outras partes do castelo não chegavam aqui. Eu não conseguia ouvir um pio, tampouco as versões suaves de reggae, dos *spirituals* negros tocados no café vizinho ao castelo, de propriedade de um branco dos Estados Unidos. Anos atrás havia um café no interior do castelo. Variedades de sons de *highlife* e R&B ganenses reverberavam de seu interior e adentravam o subterrâneo. Mas os visitantes reclamaram, considerando inadequado beber cerveja e cantarolar junto com Harold Melvin e os Blue Notes ou Marvin Gaye numa prisão de escravos. Assim, o café foi fechado.

A primeira vez que visitei o subsolo eu estava acompanhada por uma alegre adolescente chamada Phyllis. Eu estava à espera de um *tró-tró*, um micro-ônibus local, na estrada, a uns poucos quilômetros da cidade, quando ela se juntou a mim e tomou a decisão de se tornar minha guia naquele dia e acompanhar-me no interior do castelo. Se eu tivesse chegado uns poucos anos depois, sem dúvidas ela teria me levado até Assin Manso para ver o rio dos Escravos e os túmulos, mas esses locais ainda não eram pontos turísticos. Phyllis era estudante no

ginásio para meninas Wesley Girls' School, uma escola privada de elite em Cape Coast frequentada pelos melhores estudantes de Gana. Ela tagarelava sobre seus projetos de estudar desenho de moda nos Estados Unidos. Ela realmente tinha uma visão fashionista, com um estilo esportivo e retrô. Um cintilante batom rosa, a tiara e os apliques nos cabelos esvoaçantes a faziam parecer uma das The Supremes. À medida que nos deslocávamos pelos compartimentos do forte, ela me disse que gostava de cinema estadunidense e listou os filmes que havia visto recentemente. Phillys mostrou-se encantada ao ouvir que eu morava na Califórnia e indagou se eu já havia estado em Hollywood. Quando eu disse que não, pude sentir seu desapontamento. Seu filme favorito era *Falando de amor*, porque as mulheres eram bonitas, independentes e muito ricas. Ela disse que eu me parecia com essas mulheres. Eu sabia que ela dizia aquilo como um elogio, por isso eu o tomei como tal. Quando lhe indaguei se já havia estado antes no castelo, respondeu que sim. Ela o havia visitado numa excursão da escola e depois por conta própria. Perguntei o que ela pensava a respeito do que acontecera aqui no passado. “O que aconteceu com os escravos é uma história triste”, ela respondeu. “Acho que podemos ir ao café para almoçar.”

Minha primeira visita foi esvaziada. Com Phillys no meu pé, tinha a certeza de que eu tinha perdido algo vital. Exauri meu cérebro tentando descobrir por que minha primeira experiência havia sido tão frustrante. Entrei com uma postura equivocada e perambulei desatenta pelos cômodos em vez de manter a necessária sobriedade. Eu não havia me preparado para o encontro; não estava devidamente atenta. A última coisa que eu esperava acontecer ali era falar sobre

Terry McMillan, *Titanic* e os astros favoritos de uma adolescente enquanto passava pela soleira. Eu não acreditava que o forte era um local sagrado por causa das coisas terríveis que aqui haviam ocorrido. Um espaço marcado pela brutalidade não pode ser venerado. Mas eu, de fato, acreditava que a gravidade do que aconteceu exigia certo grau de solenidade. Culpei Phillys pelo que não aconteceu. Somente mais tarde percebi que não havia nada para ver. Eu não havia perdido nada.

Desde então, fui ao calabouço mais de uma dúzia de vezes. Estive com grupos de turistas e perambulei também sozinha. Sempre foram visitas dolorosamente incompletas, como a minha primeira – isso quando não eram absurdas. Certa vez, um professor embriagado me guiou, junto de um grupo de amigos meus, reclamando o tempo todo e amargamente sobre os estadunidenses, ignorando nossas perguntas e gritando que ele era um homem estudado que merecia algo melhor do que isso. Noutra ocasião, entrei num bate-boca com uma visitante de Serra Leoa quando ela comentou com seu amigo: “Por que fazer tanto alarde por um calabouço de escravos? Há tantos calabouços na África.”

Sozinha, eu era a figura absurda. Sozinha, não havia mais ninguém para culpar pelo meu desconforto. Não havia como fugir disso. Eu havia chegado tarde demais para fazer alguma diferença, mas continuava voltando. Eu estava esperando. Por quem ou pelo que eu não sabia dizer ou talvez eu apenas me sentisse muito perturbada para admitir. Eu não conseguia explicar porque não fazia sentido. Eu sabia apenas como era a sensação, tão próxima da asfixia. Meu peito foi se congestionando, as palmas das mãos passaram a suar e tive uma



leve tontura. Minha pele ficou tensa e irritada, como faltasse algo ou tudo transbordasse. O buraco dentro de meu peito se expandiu. Pude sentir meu tronco arquear-se e distender-se como um cadáver inchado de gases. E o vazio era um imenso balão que se expandia dentro de mim e pressionava meus órgãos, até que não consegui mais respirar, na iminência de explodir. Cinco minutos de volta à luz do sol e eu estava respirando naturalmente. Ninguém poderia perceber que o que estava ali era apenas a minha casca, e não realmente eu.

A cada vez dava-se o mesmo. Fracassei em descobrir qualquer coisa. Não havia fantasmas à espreita no calabouço. A cela era severa. Nenhuma mão segurou a minha. Nenhuma voz ressoou em meus ouvidos. Nenhuma criatura viva morava aqui. Nem mesmo moscas eram vistas. No silêncio, os chiados da minha respiração eram altos.

Caminhei penosamente de um lado para o outro do calabouço; cada passo que eu dava era vacilante e indeciso. Caminhei para a frente e para trás com os ombros caídos de derrota. Tracei, desapontada, o perímetro da cela. Pisei sobre as valetas de esgoto que corriam pelo solo. Minhas mãos deslizaram sobre as paredes, como se as superfícies ásperas fossem o script que eu poderia ler através de meus fracos dedos. Mas o roçar de minhas mãos contra a parede não deu qualquer indicação ou pista. O que eu desejava sentir era mais do que tijolos e argamassa. O que eu desejava era atravessar o tempo e tocar os prisioneiros.

**NADA PERDUROU**, exceto sangue, merda e sujeira. Assim, era difícil imaginar mil homens e crianças aprisionados no calabouço masculino, ou perceber que desse contingente pelo menos 150 iriam morrer aqui. Em meio a esses homens, talvez uma dezena tenha sido

oferecida como tributo a um suserano; dois meninos tinham sido roubados de uma horta; quatro jovens capturados enquanto se divertiam a dois passos de suas casas; cinco endividados; quarenta cujas vilas foram arrasadas; três adúlteros; 25 soldados derrotados e não sacrificados pelo inimigo; dois adolescentes aprisionados por seus vizinhos; trinta agricultores capturados por mercenários; um sobrinho penhorado por um tio, mas nunca resgatado; um pai e um filho acusados de feitiçaria; um ladrão que roubou um porco; um tecelão endividado; três apostadores e um escravo do castelo considerado incorrigível.

A maioria chegou ao castelo em pequenos lotes trazidos por intermediários africanos e poucas vezes por indivíduos. Do norte vinha a maioria dos escravos trazidos para o forte e daí exportados para as Américas. Conjuntos de escravos acorrentados viajavam centenas de quilômetros antes de chegar à costa, e os corpos dos cativos mapearam a árdua jornada. Os traficantes facilmente os identificavam por seus estômagos inchados, contusões e ulcerações. Hematomas cobriam suas pernas e braços, cortados por espinhos e galhos de árvores nos estreitos caminhos da densa floresta, que admitiam a passagem de apenas uma pessoa por vez. Faces chupadas e barrigas distendidas eram sinais claros de pouca comida e pouca água. Pescoços, pulsos e tornozelos eram esfolados por grilhões que conectavam um *donker* ao outro, embora mulheres e crianças comumente não fossem acorrentadas. Escravos desapareciam na rota para a costa; os poucos de sorte escapavam, alguns eram vendidos em mercados interioranos, outros morriam no caminho.

Uma vez nos portões do castelo, homens e mulheres eram separados e encaminhados para suas respectivas prisões. Após serem deixados no calabouço, correntes de ferro eram afixadas em pescoços e tornozelos, substituindo os grilhões, cordas e pesadas coleiras empregados pelos traficantes. Os ferros duplos que eram usados pelos escravos eram tão pesados que os funcionários da companhia os descreviam como “muito penosos” para serem transportados. Dependendo da chegada e partida dos navios, os cativos ficavam confinados nessas prisões por poucas semanas ou de três a quatro meses. O número de prisioneiros flutuava de acordo com o tráfico. Às vezes os calabouços ficavam entulhados com quinhentos homens e meninos, e quando o comércio decaía as celas eram ocupadas por uma centena ou menos. Cada escravo era confinado ao seu próprio lugar e impedido de se movimentar no espaço da masmorra.

Os escravos dormiam no chão. Eles comiam e defecavam no mesmo local. Excrementos e restos de comida se acumulavam no piso e sujavam suas pernas. Mesmo quando os cativos eram lavados no mar duas vezes por dia, o fedor no calabouço era insuportável. A condição imunda da prisão tornava a disenteria um lugar-comum; era a maior causa de mortes no confinamento. A doença atacava o estômago e as entranhas, causando dores no abdômen, infectando os intestinos, inflamando mucosas e membranas, ulcerando os tecidos. Superlotação, condições sanitárias precárias, ingestão de comida e água contaminada com fezes facilitavam a disseminação de uma enfermidade que traficantes e médicos chamavam de “câmara de sangue” por causa da descarga profusa de sangue, mucosas e pus, que

era seu maior sintoma. As poças de fluidos no piso atijolado deviam brilhar quando a luz trespassava os pequenos furos no teto.

**O CALABOUÇO NÃO SE MOSTROU** menos fatal do que a Passagem do Meio. Os cadáveres retirados do calabouço a cada semana alarmavam o médico que servia no castelo. Para reduzir o número de mortes, ele sugeriu construir uma plataforma com vinte centímetros de altura para os escravos descansarem; forrar os fundos e laterais do calabouço com placas de dez centímetros de espessura a fim de proteger os escravos da umidade das paredes; reduzir o mau cheiro com defumações e limpar o ambiente com cítricos e ervas verdes; instalar sanitários ou tubos de necessidades no calabouço, fazendo com que os cativos pudessem “aliviar-se à noite”, em vez de pisar em seus excrementos. Nenhuma dessas recomendações foi implementada.

Um século se passou até que uma prisão melhor foi construída. Em 1768, “uma enorme prisão de escravos abobadada de sete compartimentos” foi instalada abaixo de uma nova bateria,<sup>31</sup> com o objetivo de aumentar a segurança do forte ao abrir espaço para treze canhões. Essas celas adicionais abaixo das baterias eram consideradas mais “saudáveis” do que as prisões subterrâneas por causa das largas aberturas nos tetos. Os buracos permitiam a supervisão dos guardas, mas também asseguravam grande circulação de ar. Indiferentes ao espírito da reforma, os escravos continuaram morrendo. E uma pilha de defuntos não era o tipo de resto que tinha alguma serventia para a Companhia dos Mercadores e Comércio na África. Um cadáver não respondia à lógica de conversão que transformava mortos em mercadoria.

**NINGUÉM DENTRE OS PRISIONEIRO**s do calabouço de Cape Coast descreveu isso. Não houve registros deixados pelos cativos que entraram e saíram do subsolo. Nenhum relato sequer. Todos os diários, relatórios, cartas e documentos comerciais pertenciam aos mercadores e ao pessoal da companhia. Os raros exemplos de testemunhos de escravos descreviam castelos das vizinhanças ou prisões de escravos em outros lugares na costa oeste da África, mas essas lembranças não iam além de umas poucas linhas, nenhuma delas ensejando o mínimo vislumbre de suas experiências no calabouço. Tratava-se de um cenário horrível demais para ser descrito ou doloroso demais, ou ambas as coisas? Ou o esquecimento seria preço exigido pela sobrevivência? Tudo o que Venture Smith estava disposto a dizer era: “Todos nós éramos colocados dentro do castelo e mantidos para venda. Em dado momento, eu e outros prisioneiros fomos colocados a bordo de uma canoa.” Talvez ele não se lembrasse mais do menino de seis anos de idade que fora confinado numa cela de chão de pedra e imensas paredes escuras, ou preferia não invocar a imagem que em toda sua vida adulta tentou apagar.

As nove linhas escritas em 1787 por Ottobah Cugoano em seu folheto antiescravidão, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* [Pensamentos e sentimentos sobre o mal da escravidão], fornecem a mais detalhada descrição da cela dos escravos. (É bastante provável que Ottobah tenha sido aprisionado em Anomabu ou Cormantin, que eram os portos ingleses vizinhos. Ele esqueceu o nome do forte.) Mas mesmo ele admitiu que era impossível narrar o horror da prisão ou descrever “a situação miserável dos pobres africanos exilados”. Em 1787 ele disse que já era tarde demais para um testemunho como esse

mudar corações e mentes; o mundo havia se acostumado ao sofrimento negro. Segundo Cugoano, era “desnecessário dar uma descrição de todas as cenas horríveis que havia visto e do tratamento baixo que vemos nessa terrível situação dos cativos, como é o caso similar de milhares que sofrem pelo tráfico infernal, pois são bem conhecidas”. Por isso, ele era relutante em dar detalhes a respeito de sua situação como cativo. O que ele lembrava mais vividamente do calabouço eram os gemidos e gritos de seus colegas prisioneiros.

Eu havia lido *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* pelo menos uma dúzia de vezes, assim, me era impossível não pensar em Cugoano enquanto eu vagava pelas câmaras vazias do calabouço. Tentei imaginá-lo aqui, mas não conseguia. Encontrei sua imagem apenas na gravura *Senhor e senhora Cosway com um escravo negro*. Ele era o servente anônimo postado à esquerda da senhora Cosway, com a cabeça baixa, vestindo uma peruca negra da moda de seu tempo. Apenas a mão da senhora Cosway, suspensa desajeitadamente no ar, como se estivesse cegamente apanhando um punhado de uvas, marca a sua presença.



Mas a imagem do obediente convertido e do fiel criado negro já era posterior à queda. Eu preferia não pensar nele alojado no setor dos criados de uma casa imponente de Londres. Estava mais interessada na história que ele não desejava compartilhar. Eu queria imaginar o menino adentrando os portões do forte, no dia em que ele perdeu o próprio nome.

**SEU NOME ERA** Kwabena. Mas uma vez que ele foi jogado no interior do forte isso não mais importava. Ninguém jamais o chamaria por esse nome. Passando sob a soleira, o menino indagou: “Por que estou aqui?” O guarda respondeu: “Para aprender as maneiras dos *browfow* – as pessoas de cara branca.” Então ele sacudiu a mão do menino, puxando-o para o pátio do tráfico. Por uma arma, um tecido e três barras de chumbo ele foi entregue aos soldados. O menino implorou, por favor, não me abandonem, mas o homem apenas apressou o passo enquanto passava pelo portão. Por favor, não me deixe com os *browfow*. Os homens de cara branca torceram seu braço e agarraram suas pernas como se ele fosse um leitão prestes a ser esfolado e assado.

Ele não gritou nem chorou até que viu os homens no pátio acorrentados em pares, com as mãos presas às costas. Ele chorou porque nunca havia visto antes coisas tão terríveis como estas e gritou porque estava feliz por ver seus conterrâneos.

Dentro da cela era tão escuro que ele mal podia discernir outros corpos acorrentados à parede. O cheiro ali o fez vomitar. A imundície do chão se impregnou em suas pernas e nádegas, e ele fez uma bagunça ainda pior. Passado o primeiro dia, seus olhos se ajustaram às trevas e ele viu mais claramente homens e meninos presos no

ambiente. Envergonhado, ele fingia não ver. O odor de coisas podres não fez mais seu estômago enjoar. Ele não recuava mais quando vermes caminhavam rapidamente por seu corpo. Aprendeu a não respirar fundo no ar fétido.

Acorrentado na cela, nunca deixou de pensar sobre aquela tarde em Assine. Já era tarde demais, mas ele imaginava como poderia ter evitado sua captura. Deveria ter ficado dentro da casa de seu tio. Deveria ter dito não quando seus amigos o convidaram para sair e brincar, mas eles o importunaram, atormentando-o. “Ele tem medo de que o diabo o capture”, zombavam. Para provar que não tinha medo do diabo ele saiu para brincar com o grupo de crianças. O mau pressentimento que tinha, guardou consigo. Ele não disse nada quando adentraram a mata e seu coração disparou.

Eles haviam apanhado ameixas brancas, caimitos, tamarindos e mangas, regalando-se com as frutas. O suco deixava filetes brancos que escorriam da palma das mãos até os cotovelos. Antes que pudessem encurralar um periquito ou outro pássaro, homens com pistolas e facões os cercaram. As crianças imploraram: “O que fizemos de errado?” “Vocês cometeram um crime contra nosso senhor”, respondeu um dos homens, sem explicar qual crime. Kwabena e poucos outros tentaram correr, mas foram capturados e ameaçados de morte se resistissem.

Os homens armados dividiram as vinte crianças em pequenos grupos e as arrebanharam para a cidade do *ohene* (grande homem). A jornada durou muitas horas, e quando lá chegaram era muito tarde para se apresentarem ante ao *senhor* e fazerem as pazes. No dia seguinte o *ohene* deixou a cidade antes que eles pudessem oferecer



suas desculpas. Com o *grande homem* ausente por um dia, um dos sequestradores convidou as crianças para uma festa a um dia de viagem dali.

Quando eles chegaram à cidade, após um dia completo de caminhada, uma multidão de pessoas encheu a praça tocando tambores, cornetas e flautas, outros cantavam e batiam palmas; um círculo de dançarinos rodava enquanto espectadores os estimulavam com vivas e saudações. As crianças assistiram às festividades em transe e assustadas. À noite elas dormiram nas casas dos gentis cantores e bailarinos da cidade. Quando Kwabena acordou na manhã seguinte, todos os seus companheiros haviam desaparecido. O homem gentil que o abrigara assegurou-lhe que eles haviam ido para perto da praia buscar provisões e retornariam ao entardecer. Mas nenhum deles retornou naquele dia, nem nos dias que se seguiram.

Quando Kwabena parou de comer e beber, seu anfitrião prometeu levá-lo de volta para sua mãe e seu pai. Dias depois ele partiu para Ajumako com um estranho que se apresentou como amigo de seu pai. Kwabena sentiu-se aliviado em ouvir isso. Eles viajaram por dois dias antes de alcançar a costa. É aqui que meus amigos estão?, indagou Kwabena. Antes que seu guardião pudesse responder, ele viu os homens de cara branca e em seguida o forte.

Três dias trancado no calabouço o fizeram sentir-se como se estivesse separado da casa de seu tio por uma eternidade. O tempo parou. No subsolo não havia como medir os dias, havia apenas paredes de pedra e argamassa. O céu era visto minimamente pelos furos de entrada de ar no teto. Assim, não podia dizer quando o sol transformava a cor do céu de ardósia para dourado, ou se era o

momento do dia em que o sol arrastava sua sombra, ou quando caía sob seus ombros, tornando-o duas vezes mais alto, ou quando o sol deslizava para baixo no horizonte e coloria de ocre os campos de painço.

Agora sua única orientação no mundo eram os gritos e choros ecoando pela câmara, o arrastar e o ruído das correntes, o som agudo do silvo do chicote. Quando os *browfow* começaram a conduzir os homens das celas para os navios, vários deles agarraram-se ao solo, já antecipando um lugar pior e se recusando a empreender a próxima fase da jornada. Então, os *browfow*, com seus chicotes, os espancaram; mas, apesar disso, eles ainda não se moviam, de modo que os surravam e chutavam para as celas até que arrastassem do chão os corpos enfraquecidos.

O menino recuou. Ele não havia fixado seu corpo no solo, mas permitiu que suas pernas bambeassem e seus pés pouco se movessem. Ele não sabia o que o futuro lhe guardava, mas a essa altura ele sabia o bastante para temer o que esperava por ele dentro do navio negreiro. Da cela, não podia prever os dois anos de trabalho como escravo em Granada; ele não sentia a dor aguda do chicote em suas costas; não sofria com uma barriga distendida pela fome; não conhecia o deleite de um pedaço roubado de cana-de-açúcar, ou que, se pego nessa situação, pagaria o preço tendo o dente arrancado com uma clava ou a boca estufada com fezes. Ele não desejava ser morto agora, mas era esperto o suficiente para temer o futuro.

Enquanto os homens marchavam para fora do calabouço, ele suspeitava, corretamente, que havia como voltar para a casa de seus pais em Ajumako. Mas disse para si o contrário. Como todas as outras

peças que cruzaram a soleira antes, prometeu que acharia um jeito de encontrar o caminho de volta. Mas a visão do oceano faria até mesmo um homem forte desmoronar. Quando Kwabena embarcou no navio negreiro, ele sabia por que os homens no calabouço se agarravam tanto ao chão, como se aquele fosse o solo de seu país.

**SE O GRANDE RUÍDO** do calabouço alcançava a residência do capelão Philip Quaake, isso nunca foi mencionado nas 54 cartas que, de suas dependências acima das celas, escreveu à Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts – SPG [Sociedade para a Propagação do Evangelho em Terras Estrangeiras]. Se o padre tivesse vislumbrado o pequeno Kwabena sendo encaminhado do forte para o navio, era improvável que Quaake suspeitasse que seus caminhos iriam se cruzar novamente, como escritores negros, na Era do Iluminismo, e como homens representativos dos tempos do tráfico de escravos. Se eles tivessem se encontrado no pátio de escravos é quase certo que não teriam trocado palavras, ou que o menino, o cativo, imaginaria que, ao residir nesse forte, o padre havia sido arrancado de um passado como qualquer outro escravo. Como ele poderia saber que o padre não mais falava sua língua-mãe e que sua nação também havia desvanecido?

Antes de me deparar com seu túmulo em Cape Coast, eu nunca havia ouvido falar do padre negro. Somente mais tarde li suas cartas, encontradas numa caixa com papéis empoeirados na biblioteca Bodleian, da Universidade de Oxford. Enterrado junto com o governador Maclean e sua mulher, Quaake era um famoso poeta, alvo de rumores de que havia sido envenenado pela amante africana do governador e de que fora um soldado assassinado durante a guerra

com os ashantis. Ele exigiu o respeito e a atenção que lhe escaparam durante toda a sua vida e, enquanto morria, pediu para ser enterrado na cumeeira do castelo, de forma que assim seria lembrado. Sem dúvida, ele temia ser esquecido dadas a sua carreira sem brilho e suas ambições frustradas, sentindo a agonia de que ele poderia ser enterrado sem qualquer cerimônia, como um outro corpo apressadamente despachado. Por meio século ele observou um sem-número de escravos desaparecerem sem deixar atrás de si nenhum sinal de que haviam um dia existido. Ver tais coisas pode tê-lo tornado vulnerável e o levado a indagar se a sua própria vida também não era efêmera. Ele havia sido um fracasso, ele próprio admitia. Um apelo no leito de morte o salvou do esquecimento.

Quaque nasceu na Costa do Ouro, filho de um rico traficante de escravos. Com treze anos foi enviado para a Inglaterra junto com outros dois meninos para serem educados para operar a serviço do tráfico. Os outros dois meninos nunca retornaram para casa. Morreram na Inglaterra. Thomas Coboro morreu tuberculoso e o outro, William Cudjo, primo de Quaque, enlouqueceu e morreu confinado num hospício. Após doze anos navegando, Quaque retornou à Costa do Ouro. Tinha 25 anos e era o primeiro padre africano ordenado na Igreja Anglicana. A Companhia dos Mercadores o pagava para trabalhar como pregador na capela do castelo Cape Coast e a SPG o empregava como missionário, professor e catequista na conversão dos akans.

Em 28 de setembro de 1766, em sua quarta carta para a SPG, após seis meses como residente em Cape Coast, ele descreveu “as criaturas miseráveis que agora definhavam em desespero sob a sombra da

morte”, referindo-se não aos escravos, mas a seus compatriotas pagãos que recusavam “a gloriosa luz do Evangelho”. Os traficantes africanos e os *caboceers* (chefes) estavam interessados em comércio, não em conversão. Quaquer não conseguiu converter sequer um deles. Sua incapacidade de falar qualquer outra língua que não o inglês deve ter parecido ridícula ou pretensiosa. Ele havia retornado daquele que chamou de “país abençoado por Deus” sem palavras próprias, a não ser as dos brancos. Como Phyllis Wheatley registrou sobre Quaquer, “Como um bárbaro eu deveria olhar para os nativos... sendo um completo estranho à língua”.

Por sua própria estimativa, ele era um pastor cuidando do rebanho de almas perdidas do castelo, ou seja, os oficiais e demais funcionários europeus. Após um ano de indiferença, hostilidade e insulto, ele se considerou uma ovelha, e como lobos os homens a quem viera pastorear. Os funcionários da companhia se negavam a ouvir o Evangelho pelos seus “lábios cinzentos”.

Da sacada de seus aposentos ele podia ver uma das maiores imigrações, mesmo forçadas, que já haviam ocorrido na história. Ele observou as filas de escravos acorrentados chegando na costa, depois amontoados no subsolo pelo governador, transportados em canoas para os navios negreiros ancorados em alto-mar, mas nada disso ele mencionou em suas cartas. Ele assistiu a tudo isso, mas decidiu não escrever uma palavra sobre escravos aprisionados dois andares abaixo de si. Por que ele se recusou a ser uma testemunha? Seria a visão de seus “pobres compatriotas abjetos (...) em cruel escravidão” terrível demais para ser descrita? Rumores e boatos detalhando a violência que ele falhou em apontar nos seus relatórios para a SPG circulavam

na Inglaterra. Um ordenado e uma capelania o tornaram um servo da companhia. O silêncio era a prova de sua lealdade.

Quaque estava escrevendo no vazio e sabia disso. Após sete anos de residência na costa, ele não havia recebido “sequer uma linha de seus respeitáveis benfeitores”, desde que chegara. Suas cartas eram autopiedosas, obsequiosas e filtradas com raiva. Página após página ele recitava uma litania de reclamações a respeito dos modos dissolutos dos europeus na costa, a pobreza de seus aposentos, a falta de pagamento pela companhia, os rumores maldosos espalhados a seu respeito, o silêncio da SPG, a falta de livros de orações, a recusa do governador em apoiar seu trabalho, a falta de roupas para os serviços religiosos e o pobre exemplo de princípios cristãos oferecido pelos traficantes de escravos. Enquanto houvesse escravos para serem comprados a preços baixos, o pessoal do forte não teria interesse algum em orações, ele comentava. A maior parte do tempo de Quaque era utilizada para ensinar a leitura, a escrita e o catecismo para os filhos mestiços dos empregados da companhia.

A SPG atribuía a culpa pelo insucesso da missão de Quaque a seu gosto por mercadorias. “Dar mais atenção aos propósitos do comércio do que à religião” era, de acordo com eles, a razão principal pela qual Quaque nunca conseguiu converter alguém. A Companhia dos Mercadores promovia “comércio privado” pelos seus administradores, pois isso encorajava intermediários africanos a entregar escravos e mercadorias mesmo quando não havia navios. Ganhar a vida com pequenos salários e, às vezes, sem qualquer pagamento, pode ter encorajado Quaque a comprar e vender escravos.

Quaque já morava no castelo havia duas décadas quando ousou mencionar os escravos numa carta para a SPG. Mesmo então, ele não falou nos que jaziam abatidos no porão abaixo de si, mas nos cativos de um navio negreiro holandês. Esse singelo parágrafo na correspondência de toda uma vida o fez melhor do que seu colega, o capelão negro no castelo de Elmina, Jacobus Capitein, que escreveu uma dissertação na Universidade de Leiden defendendo o tráfico de escravos, amparando-se em princípios cristãos. O fato de Capitein ter sido escravo não fez diferença.

As nove frases da carta de Quaque descreviam uma “circunstância melancólica e infeliz” a bordo de um navio negreiro holandês. Os cativos se revoltaram e assumiram o comando do navio, mas a vitória teve vida curta. “Eles eram aproximadamente 150. Mas a mais terrível circunstância foi a que, após terem planejado a ação com sutileza e arte, atraindo muitos de seus compatriotas que vieram de longe e de perto para pilhar a bordo e nas proximidades, e ainda alguns marinheiros brancos do navio inglês, na esperança de ajudá-los, todos eles foram dizimados numa explosão que matou entre trezentas e quatrocentas almas.” Quaque acusou o comportamento “brutal” do capitão como responsável pela tragédia. O capitão havia negado aos escravos o provimento suficiente de comida e água.

Se mesmo antes dos escravos chegarem aos mercados das Américas eles podiam ser tratados com tamanha crueldade, Quaque pensou, então, que destino esperava por eles nas Índias Ocidentais? “Podemos evitar o impulso de imaginar o verdadeiro retrato da desumanidade sofrida por essas criaturas infelizes em seu estado miserável de servidão, sob diferentes graus de crueldade dos senhores que

infelizmente as tiverem em mãos nas Índias Ocidentais?” Quando um mês depois os escravos do castelo fugiram, ele escreveu: “É fácil compreender que os demônios de que parecem se queixar carregam uma afinidade com os padecimentos que os Filhos de Israel sofreram no reinado do Faraó, rei do Egito, sob seus feitores.”

Após vinte anos passados na costa, com lamúrias sobre o respeito que lhe fora negado, os convites que não recebera e os homens importantes que o ignoraram, ele finalmente virou seu olhar para alhures, pelo menos em um longo parágrafo. Ele viu os traficantes e os escravos sob uma nova luz. A hierarquia havia virado de cabeça para baixo. Os traficantes eram agora os que moral e intelectualmente estavam nas trevas e os escravos eram os escolhidos. Os ingleses o haviam desapontado e, assim, ele se voltou para os escravos. Olhando para eles, ele esperava a confirmação dos trabalhos da Providência, alguma prova de que o risco valera a pena, alguma garantia de que não havia arriscado tudo, mas ele não via resultados.

**EU TAMBÉM ERA UMA** testemunha fracassada. Acertar as contas com minha herança levou-me ao calabouço, mas agora tudo me parecia impreciso. Lutei para ligar os pontos entre então e agora e mapear a trajetória entre a Costa do Ouro e Curaçao, entre Montgomery e Brooklyn. Mas continuei tateando.

Eu sabia de cor todos os argumentos sobre os efeitos devastadores de ser uma propriedade, de ter negada a proteção da cidadania e de ter todos os direitos de igualdade arrancados. A questão é que ainda vivemos num mundo em que o racismo escolhe os que têm e os que não têm nada e decide quem vive e quem morre. O racismo, de acordo com Michel Foucault, é a distribuição social da morte; como



uma tábua atuarial,<sup>32</sup> ele prediz quem irá prosperar e quem não irá. Os negros têm duas vezes mais chances de morrer do que os brancos em qualquer estágio da vida e têm expectativas de vida mais curtas. Na minha cidade, homens negros têm vinte anos a menos de expectativa de vida do que os homens brancos, e a mortalidade infantil entre mulheres negras rivaliza com a de países do Terceiro Mundo. Os negros têm cinco vezes mais chances de morrer por homicídio e dez vezes mais de testar positivo para HIV. Metade das crianças negras cresce na pobreza e um terço de todos os afro-americanos vive em tal situação. Cerca de metade dos homens negros nas idades entre 18 e 25 anos está em prisões, em liberdade ou em suspensão condicional da pena, tem quatro vezes mais chances de receberem penas de morte do que os brancos, enquanto mulheres negras têm oito vezes mais chances de serem presas do que mulheres brancas.

A distribuição da riqueza não é menos terrível. Quarenta anos após a sanção da lei dos Direitos Civis, famílias negras possuem um décimo da riqueza de famílias brancas; negros ganham sete centavos para cada dólar ganho pelos brancos.

Isso explicava, em parte, por que eu estava no calabouço. Mas também era algo pessoal. Rondar um ambiente vazio era a minha tentativa de entender como esse subsolo havia me concebido e marcado. Seria possível que a origem do meu desespero estivesse na primeira geração roubada de seus países? Era por isso que às vezes me sentia cansada dos Estados Unidos, como se eu tivesse aportado no que hoje é a Carolina do Sul em 1526, ou em Jamestown em 1619? Era esta a insana sina de todas as mães perdidas e das crianças órfãs?

Ou era isso o que cada geração sentia mais uma vez – o jugo de uma vida danificada e a angústia de ser um nativo estrangeiro, um eterno alienígena?

Eu vagava num calabouço de escravos menos porque eu esperava descobrir o que realmente aconteceu aqui e mais por causa do que continuava vivo a partir dessa história. Por qual outro motivo eu poderia querer iniciar uma autobiografia num cemitério?

**HAVIA** todo um conjunto de regras sobre o que eu podia ou não fazer baseadas na infância de minha mãe em Montgomery, no estado do Alabama. Quando ela veio para Nova York, após sua graduação universitária, sua compreensão sobre a linha de cor mudou um pouco, se é que mudou. Em seu ponto de vista, Nova York era ainda mais perigosa do que o Alabama, porque os nortistas diziam uma coisa, mas acreditavam em outra – pelo menos com os sulistas você sabia com o que estava lidando. Ela ensinou a mim e a meu irmão que uma variedade de perigos esperados e inesperados aguardava por nós por sermos negros. Para meu irmão as coisas eram realmente terríveis. O menor contratempo poderia resultar em sua morte iminente. Creio que Peter tinha nove anos de idade quando recebeu sua primeira lição quanto aos policiais brancos. O fato de nosso pai ser, à época, um policial não fez com que as perspectivas do meu irmão fossem menos aterrorizantes; ao contrário, apenas tornava os perigos mais vívidos. A regra era simples: policiais tinham que ser evitados sempre que possível. Isso era exatamente o oposto dos ensinamentos que as crianças brancas recebiam.

Mas fui eu, não meu irmão, quem passou dos limites e desrespeitou todas as regras de minha mãe. Ela estava a caminho de

me apanhar no consultório de um dentista num entardecer congelante de fevereiro, quando seu carro deslizou na estrada coberta de gelo e ultrapassou o sinal vermelho. Ela não viu o policial, mas ele a viu. Ele a seguiu até o edifício onde ficava o dentista. Minha mãe me apanhou no consultório e, quando caminhamos para o estacionamento, o policial estava parado nos esperando. Ele disse que ela havia ultrapassado o sinal vermelho e que deveria entregar-lhe a carteira de motorista. Ela não estava com o documento, pois, na pressa de sair para me buscar, esquecera a bolsa em casa, sobre a mesa de jantar. Temi que tudo o que minha mãe nos havia alertado estivesse prestes a acontecer.

“Me dê sua carteira, senhorita”, o policial repetiu, com uma voz áspera. Quando olhei para minha mãe, lágrimas corriam por seu rosto. Eu não sabia se as lágrimas escorriam por causa do frio ou se eram sinais de sua aflição, mas ver minha mãe chorando me fez ser imprudente. Chamei o policial de todos os nomes sujos que uma boa menina de doze anos, que frequentava uma escola católica e era proibida de blasfemar, podia falar. O primeiro xingamento era “racista”, e o segundo, “valentão”; se eu conhecesse então a palavra “fascista”, o teria chamado assim também. Indaguei em seguida se ele iria nos prender ou atirar em nós porque os freios do carro de minha mãe falharam ou porque ela havia esquecido a carteira de motorista em casa. Ele fechou o bloco de multas, com a infração de minha mãe preenchida pela metade, e disse: “Jovem, sinto muito que você acredite em tudo isso”, e voltou para o carro de patrulha.

Tenho certeza de que o policial não imaginou sua filha dizendo as coisas horríveis que eu lhe dissera. Uma garota negra com duas

tranças, joelhos cinzentos e um blusão escolar xadrez externou sua visão do mundo e isso o atemorizou ou o envergonhou. Ele se afastou da feiura que havia nessa situação. Para vestir aquele uniforme todos os dias, ele necessitava acreditar que aquilo não era verdade. Enquanto ele ia embora, tenho certeza de que estava agradecido de que nenhum de seus filhos vivia no mesmo país em que eu vivia.

Minha mãe e eu voltamos para casa em silêncio. Falar a respeito daquilo seria fazer um convite para a má sorte. Também não emitimos um suspiro de alívio, pois não nos sentimos mais seguras. Naquela tarde havíamos tido sorte, mas podíamos não ser sortudas de novo.

Olhando para trás, me pergunto se minha mãe se preocupava com o fato de que suas regras, passadas para mim e meu irmão, a fim de nos proteger, poderiam, na verdade, nos pôr em mais perigo, ou pior, que não havia nada que ela pudesse fazer para proteger seus filhos. Mesmo criança, eu sabia que um retorno proibido numa estrada, um assovio ou uma caminhada no lado errado da cidade poderiam custar a vida de uma pessoa negra.

Como muitas crianças negras, meu irmão e eu recebemos muitas lições contraditórias sobre nosso país e nosso lugar nele. O retrato do mundo que minha mãe desenhou era feito de possibilidades infinitas e limitações absolutas. Sua visão dos Estados Unidos era uma fusão de sonhos e de pesadelos, céus amplos, marés de cor âmbar e pretos enforcados em árvores.

Herdei essa visão. Minha compreensão de ser negra era definida por algumas noções rudimentares de *nós* e *eles*, o que era esclarecido sempre que minha mãe falava do governador Wallace, do Conselho

de Cidadãos Brancos e de sua vida no Alabama, ou quando eu testemunhava a ansiedade que tomava conta de seu corpo enquanto ela assistia ao noticiário da televisão, esperando o informe de alguma coisa terrível que havia ocorrido com o povo negro, ou algum crime do qual havíamos sido acusados.

Minha mãe havia crescido num contexto no qual a violência dos brancos era algo que todos tinham como certo e faziam o melhor possível para evitar. Ela nos passou a lição que recebera de sua mãe: “Seja cuidadosa. Tudo o que o mundo branco vê é uma pele negra.” As histórias de minha mãe se tornaram minhas. Em breve eu teria minhas próprias histórias, com meus próprios nomes.

Nenhuma das lições transmitidas por minha mãe tinha qualquer ligação com política radical, pelo menos não oficialmente. Ela era uma integracionista e uma batalhadora; ela, junto com minha avó, participou do boicote aos ônibus em Montgomery.<sup>33</sup> No entanto, o mapa do poder racial nos Estados Unidos que ela me passou poderia muito bem ter sido tirado de um manual do movimento black power. Esta foi, talvez, a única forma pela qual eu vi o mundo como minha mãe. Também vi que ele era governado pela linha de cor. Era um mundo no qual a negritude era comumente traduzida como “nenhum humano envolvido”.

**EU TAMBÉM VIVO** no tempo da escravidão, o que significa que estou vivendo no futuro criado por ela. Esse tempo é o da contínua crise da cidadania. Questões colocadas pela primeira vez em 1773 sobre a disparidade entre “o sublime ideal de liberdade” e os “fatos da negritude” são estranhamente relevantes ainda hoje. Os ecos podiam ser ouvidos em uma súplica, ainda esperando por uma resposta,

rabiscada no telhado da 9ª Enfermaria de Nova Orleans: “Socorro. A água está subindo. Por favor.” Seis pessoas estão encurraladas no telhado e duas delas estão acenando com bandeiras dos Estados Unidos, esperando, contra todas as possibilidades, que as Estrelas e as Listras da bandeira possam tornar suas súplicas visíveis, mantê-las flutuando e demonstrar de forma inequívoca que “nós também somos cidadãos”. Mas a ansiedade e a dúvida insuflando a assertiva tornavam-se claras pela legenda da fotografia: “Náufragos”.

A história não se desdobra com uma era presa à próxima e determinando-a, em uma cadeia ininterrupta de causalidades. Ela “não tem providência ou causa final”, escreve Foucault. “Existe apenas ‘a mão de ferro da necessidade sacudindo a caixa de dados de possibilidade’.” Assim, a questão principal não está na impossibilidade de escapar do estrangulamento do passado, ou no fato de que a história é uma sucessão de derrotas ininterruptas, ou de que a virulência e tenacidade do racismo é inexorável, mas que as condições perigosas do presente estabelecem a ligação entre o nosso tempo e o anterior, no qual liberdade também era algo a se realizar.

O passado não é inerte nem dado. As histórias que contamos sobre *o que então aconteceu* as correspondências que discernimos entre hoje e tempos passados, os desafios éticos e políticos dessas histórias recaem no presente. Se a escravidão parece próxima em vez de remota e a liberdade parece cada vez mais esquiva, isso tem tudo a ver com nossos próprios tempos sombrios. Se o fantasma da escravidão ainda assombra nosso presente, é porque ainda estamos buscando uma saída da prisão.

**NA FOTOGRAFIA DO CALABOUÇO**, no guia de turistas do castelo de Cape Coast, o espaço está abarrotado de meninos e meninas da escola local fantasiados de escravos. Oito adolescentes encontram-se acorrentados às paredes, com seus braços abertos formando um grande Y. Seus peitos magricelas e nus estão distendidos à medida que fazem força para se livrarem dos grilhões de ferro. Fileiras de meninos e meninas aparecem à frente deles. As meninas na primeira fila estão vestindo simples batas de algodão, que as fazem parecer meninas de vilas em vez de escravas. Elas estão sentadas empertigadas em frente aos meninos, como se posassem para a foto anual da turma. As meninas parecem desconfortáveis e um tanto tímidas. A maioria delas desviou o olhar da câmera, olhando para um ponto distante na sala, onde, imagino, deveria estar a professora. Uma das meninas olha diretamente para a câmera e expressa um sorriso furtivo. Os meninos, espalhados em fileiras atrás das meninas e preenchendo todo o espaço da sala, têm um olhar mais impassível e abatido. Seus braços estão cruzados sobre seus joelhos, com os cotovelos formando um ângulo acentuado. A foto está mal iluminada, então eu mal conseguia ver seus rostos marrons na sala escura.

Imaginei como as crianças entendiam a ação de fingir serem escravas. Serem jogadas no calabouço e forçadas a se sentar nas pedras frias e encardidas as ajudou a entender o passado? Aquela experiência assustou, ou elas devanearam enquanto o fotógrafo contava até três? Não era o tipo de faz de conta que elas teriam sonhado por iniciativa própria. Explicar que os escravos foram forçados a ficar nesse ambiente por períodos de até três meses não teria feito as crianças ficarem um tanto menos desconfortáveis. Essa

explicação poderia tê-las deixado tristes pelas pessoas ali trancadas, ou elas poderiam ter dado risadinhas nervosas porque realmente não entendiam aquilo, ou poderiam ter ficado impacientes porque desejavam estar brincando lá fora. Sua professora teria dito que no século XVIII um quarto dos escravos transportados eram crianças e no século XIX o número de crianças alcançava aproximadamente 40% do tráfico atlântico de escravos. Mas a história era uma coisa, e ter de fingir que havia algo ruim acontecendo com você era outra.

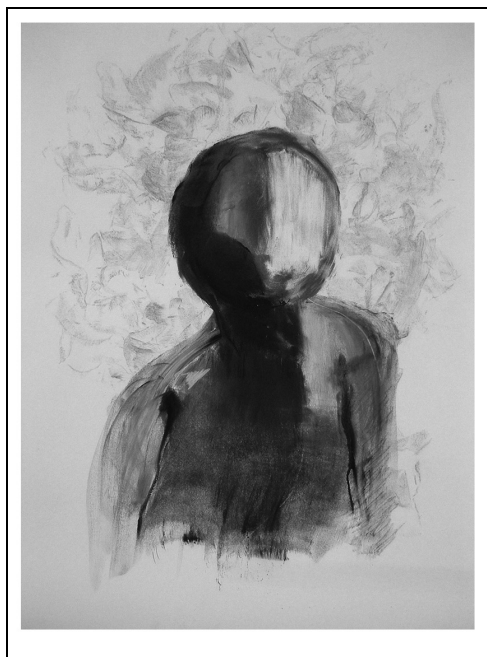
O fotógrafo tentou criar uma imagem cativante dos escravos. Como alguém poderia olhar para crianças acorrentadas e não se comover? Mas o esforço para invocar os mortos e apresentar a experiência ocorrida em pessoas tangíveis falhou. Ao fornecer anônimos com rostos, a imagem somente teve sucesso em matar os mortos ainda outra vez, substituindo-os por atores. A perda que a fotografia se empenhou em articular estava em oposição à agitação das crianças amontoadas no calabouço. Por um passe de mágica, substituindo um grupo de corpos por outro, a foto tentou remediar o esquecimento dos escravos. Ela não os tornou mais próximos, mas escondeu a única coisa verdadeira – eles se foram. A foto conseguia apenas expressar a perda, não repará-la.

Ninguém olhando a fotografia poderia esquecer por um momento que o retrato não reproduz ou documenta o passado. “Os buracos infernais da mais horrível condição imaginável”, consta no texto na brochura. Mas como uma fotografia do inferno seria? Tudo o que a fotografia realmente expressava era ânsia. Mas procuradores e substitutos não podem sarar a ferida ou diminuir a distância entre os vivos e os mortos.



A fotografia era uma ficção de amor. Ela nos permitia acreditar que poderíamos coexistir com cativos, testemunhar seu sofrimento e remediar sua desfiguração. A foto desejava ligar nosso amor a pessoas em vez de totens. Mas a multidão que foi amontoada nesse ambiente continuará sem nomes e sem rostos. Agora era a natureza do crime que havia transformado pessoas em carga. Era agora impossível preencher os espaços em branco.

O amor ansiava por um objeto, mas os escravos se foram. No calabouço, sentir falta dos mortos era a única forma de me aproximar deles. E tudo o que ficara entre o artifício e o esquecimento era a sujeira no chão.



---

31. Uma fortificação com um agrupamento de bocas para armas pesadas, como canhões. (N.R.T.)

32. Trata-se de uma tabela que apresenta dados relativos à expectativa de vida de frações de uma população, fornecendo estatísticas utilizadas nos cálculos de valores de serviços de previdência e seguros de vida. (N.E.)

33. Referência ao histórico movimento de desobediência civil que teve início na cidade de Montgomery, Alabama, em 1955, quando Rosa Parks se recusou a ceder lugar a uma pessoa branca em um ônibus. Após esse evento, em que a ativista foi presa por contrariar a lei que estabelecia a prioridade na ocupação dos assentos conforme a cor da pele de seus ocupantes, milhares de pessoas se recusaram a utilizar os serviços de transporte público da cidade. Os boicotes se

estenderam pelo período de um ano, contribuindo para a realização de debates que levaram à revogação da lei de segregação em todo o território dos Estados Unidos. (N.E.)



**CAPÍTULO  
VII**

**O LIVRO  
DOS MORTOS**

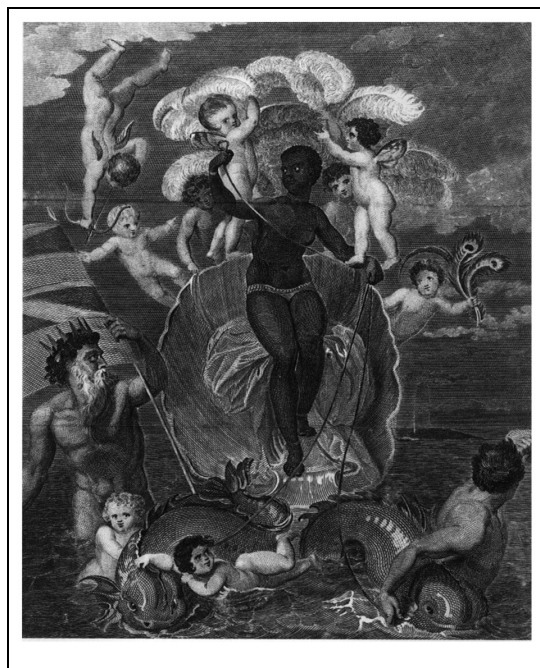


**DIZEM QUE**, se você olhar para o mar por muito tempo, cenas do passado renascerão. Dizem que “o mar é história”. E “o mar não tem nada para mostrar além de uma bem escavada sepultura”. Encarando o Atlântico, pensei na garota. Havia inúmeras outras enterradas no fundo do oceano, mas ela era aquela em que eu pusera meus olhos. Se me concentrasse o bastante, poderia ver tudo acontecendo novamente.

As velas do navio o faziam estremecer com o ímpeto do vento. As lonas ocultavam o céu. Podia ser a alvorada, o meio-dia ou o crepúsculo. O tempo havia parado. O navio *Recovery* [Recuperação] era um mundo em si mesmo. Três marinheiros, o capitão e uma garota eram os únicos visíveis no navio. Do que aconteceu a seguir, ninguém podia dar uma única versão, exceto, é claro, a de que ela acabou morta.

Tudo mais depende de como você olha as coisas ou onde estava quando seu corpo foi pendurado no mastro do navio negreiro. Ninguém viu a mesma garota; ela estava com uma aparência diferente para cada um que ousasse olhá-la. Ela aparentava ser uma virgem torturada, uma mulher grávida, uma prostituta sífilítica ou uma santa na flor da idade. E a explicação de como ela terminou suspensa no ar, agitando-se como uma bandeira esfarrapada, não era menos fantástica: a garota se negou a dançar nua no convés com o capitão. Ela esnobou o capitão e recusou sua cama. A garota sofria de varíola e o capitão a açoitou como cura para a doença venérea.

O capitão, o médico e os abolicionistas, todos discordavam sobre o que ocorrera no convés do *Recovery*, ainda que todos insistissem em dizer que estavam tentando salvar a vida da garota. A esse respeito, eu sou tão responsável quanto todos os outros. Eu também estou tentando salvar a vida da garota, não da morte, da doença ou de um tirano, mas do esquecimento. Entretanto, não tenho certeza se é possível salvar uma existência a partir de um punhado de palavras: *o suposto assassinato de uma garota negra*. Sua vida era impossível de ser reconstruída, nem mesmo seu nome sobreviveu. Suponho que poderia chamá-la de Phibba ou Theresa ou Sally ou Belinda. Com um nome, mais dificilmente ela poderia ter sido esquecida. Um nome teria permitido a ilusão de conhecê-la e tornaria menos doloroso o fato de ela “jamais ter tido qualquer existência fora do precário domicílio de palavras”, o que permitiu que ela viesse a ser assassinada.



Um as poucas linhas de uma transcrição judicial mofada formam a história inteira da vida de uma garota. Não fosse isso, ela teria sido extinta sem deixar um rastro. Essas palavras são a única defesa de sua existência, a única barreira contra o seu desaparecimento; e essas palavras a mataram uma segunda vez e a lançaram para o fundo do Atlântico.

Dos 21 escravos que morreram a bordo do *Recovery* e dos milhões atirados no Atlântico, uma garota ressurg e. Circunstâncias excepcionais impediram-na de ser simplesmente varrida na pilha de vidas obscuras espalhadas no fundo do oceano: um capitão foi julgado pelo homicídio da garota.

O Comitê pela Abolição do Tráfico de Escravos foi quem primeiro trouxe o episódio a público. Em 2 de abril de 1792, William Wilberforce imortalizou a garota num discurso proferido diante do Parlamento inglês, e o mundo prestou atenção nela, pelo menos por poucos dias. Quando o julgamento terminou, também acabou o interesse na garota. Ninguém mais pensou nela por pelo menos dois séculos, mas sua vida ainda lança uma sombra.

**O CAPITÃO AMARROU** o pulso da garota na corda de uma roldana e a pendurou numa das hastes do mastro, suspendendo-a, nua, no alto do convés. Sua pele estava coberta de pústulas, as costelas projetavam-se para fora de seu delgado torso e uma de suas pernas estava disforme. O capitão segurou a roldana enquanto um dos cabineiros puxava e sacudia suas pernas conforme o seu corpo se mantinha suspenso no ar. Ela ficou balançando no espaço por cinco minutos antes que o capitão soltasse a corda e a garota caísse no chão. Depois ele a pendurou pelo outro pulso. Ele observava o corpo se

contorcendo e então deixava que ela caísse novamente no convés. Levantou-a presa pela perna direita e depois repetiu o ritual com a perna esquerda. A gravidade esvaziou o sangue da garota do tronco para cima. Seus membros ficaram cinzentos e, em seguida, azulados pela falta de oxigênio. A pressão da corda em seus pulsos e tornozelos formou algemas sangrentas, deixando-os inchados. A cor de sua face se esvaiu. Ela vomitou. Seu pulso e cotovelo foram deslocados ao suportarem o peso de seu corpo.

Depois o capitão amarrou a corda da roldana em seus dois pulsos e a ergueu novamente no espaço. Ele pegou seu chicote e a açoitou nas costas, nádegas, atrás dos joelhos, e retalhou com o açoite seus braços, costelas, laterais do abdômen, quadril e seios, torso e a parte da frente das pernas. Seu corpo se contorcia e girava enquanto o couro cru a atingia. O chicote rasgou sua carne e a encheu de bolhas, cobrindo-a com vergões.

O capitão largou a corda e a garota destruída no convés. Ela não se movia. Ela ainda estava respirando, mas não se movia. Ela entrou em colapso no chão, com a cabeça curvada sobre os joelhos. O capitão ergueu seu rosto, a esbofeteou e disse: “A cadela está amuada.”

Observando a garota engatinhar na direção do porão do navio, o terceiro imediato<sup>34</sup> indagou ao capitão se deveria ajudá-la a descer. O capitão a amaldiçoou novamente e disse: “Ela pode encontrar seu próprio caminho.”

A garota rastejou para o alçapão e despencou pela escada. O médico a retirou do porão no dia seguinte. Ela havia se sujado, então ele a lavou e tentou reanimá-la esfregando álcool em suas têmporas, nariz e costas. Ele despejou água em sua boca, mas ela não engolia.



Por três dias ela recusou qualquer alimento. Enquanto ficava deitada no convés, revolia-se em convulsões. Fluidos escorriam de seu corpo e formavam uma poça embaixo dela. As feridas abertas e o cheiro de apodrecimento atraíam os vermes. Quando um dos marinheiros descobriu que estava morta, ele notificou o capitão e ela foi lançada ao mar.

**O TERCEIRO IMEDIATO ORGANIZOU OS DANÇARINOS.** As mulheres se moviam com passos superficiais e hesitantes, mantendo seus braços fechados junto ao corpo e cruzados na altura da cintura. As faces em fileira eram inexpressivas e impassíveis. As figuras gingavam, sacudiam e saltavam, e ele dançava em volta delas. O sol arrastava-se sobre suas cabeças enquanto as mulheres se moviam para frente e para trás e rodavam de um lado para o outro. A garota sentou sozinha, distante do grupo, sonolenta e letárgica. Ela ficou para trás como sempre ficava e ignorou o terceiro imediato quando ele se dirigiu a ela para que se juntasse às demais. Nem a ameaça do chicote a fez se mexer, então ele a deixou em paz. Quando o capitão viu que ela estava parada, ele chamou o garoto Evans: “Apanhe a roldana.” Desde quando haviam deixado a cidade de Velha Calabar, três semanas antes, o capitão escolheu essa garota para espancar por não comer, não dançar ou qualquer outra coisa.

Quando o terceiro imediato olhou novamente, a garota estava suspensa no ar. Do local onde se encontrava, bem ao lado do *barricado*, o alojamento dos escravos no convés, ele a viu claramente. O médico estava na tenda do convés, próximo a ele. O restante dos homens se encontrava espalhado pelo navio realizando suas tarefas e não deu muita importância para a garota dependurada no cordame.

Eles não observaram a garota porque não dava para enxergar bem em torno do *barricado*; ele tinha cerca de dois metros de altura e ocultava parcialmente o capitão e a garota, e, de qualquer forma, os homens não davam muita atenção a tais coisas. Muitos deles haviam sido acorrentados e recebido socos do capitão. É melhor ficar longe do que não é da sua conta.

O terceiro imediato estava olhando as mulheres, rindo e conversando com o médico quando viu a garota. As mulheres continuavam dançando, mas passaram a olhar para a garota balançando na ponta da corda. Elas prestavam mais atenção na garota do que no gingar e balançar delas. Tudo o que se podia ouvir eram seus pés batendo no convés e a repetida pancada do açoite na garota.

Ela não gritava. O próprio capitão açoitava a moça e puxava sua perna enquanto ela flutuava no ar. O capitão balbuciou qualquer coisa para a garota, mas o terceiro imediato não pôde ouvir. Todo o acontecimento durou cerca de meia hora, mas parecia mais. Quando o capitão a desamarrou e ela caiu no convés, ela ainda estava viva. Ela estava sentada toda enrolada, como uma bola, com a cabeça tocando seus joelhos. Então ela começou a caminhar em direção ao alçapão. O imediato viu que ela nunca conseguiria fazer isso sozinha. Desejando auxiliar a garota, ele indagou ao capitão: “Senhor, devo ajudá-la descer?” Todavia, o capitão proibiu qualquer um de auxiliá-la.

O terceiro imediato não podia dizer com certeza se o capitão estava tentando curá-la ou feri-la. Pode ter sido por qualquer um dos motivos. Na maior parte das vezes, o capitão era um homem justo.

**A GAROTA ESTAVA DOENTE** desde o momento em que pôs os pés no *Recovery*. Ela tinha gonorreia, o médico estava certo disso. A

gonorreia era chamada de varíola. Uns poucos dias após ela ter embarcado, ele percebeu a doença. Feridas purulentas cobriam sua pele, um corrimento descia por suas pernas, e ela estava definhando. O que ela tinha não era disenteria que, quando ruim, cobria o convés com sangue e mucosidade, dando ao piso o aspecto de um matadouro. A doença venérea era comum em meio aos negros, o que não era uma surpresa. A outra garota morta, que os marinheiros chamavam de Vênus, também sofria do mesmo problema. Não, a garota não morreu por esse motivo. Era um simples corrimento, por isso não lhe deram mercúrio. Sangrias, purgações, injeções, nitrato de potássio com fins medicinais e goma arábica – ele usara todas as precauções a seu alcance. Era sua primeira viagem como médico num navio negreiro e ele não pretendia pôr os pés em outro.

A doença se mantinha estável, embora a garota não conseguisse comer como os outros escravos ou participar de qualquer uma de suas diversões. Não fosse o médico tão frequentemente interrompido pelo capitão em seu tratamento – ou seja, pelo capitão espancando-a –, ela teria se recuperado. A varíola não matou a garota; o capitão, sim. Ela morreu em consequência do açoitamento. Não fosse isso, ela teria sido colocada à venda no mercado.

Com exceção do médico, do terceiro imediato e de dois meninos que ajudavam o capitão, ninguém jamais falou sobre o que se passou com a garota. Essas coisas eram normais nos navios negreiros. Todos sabiam que matar era parte do “trabalho no mar”. “Ultrajes dessa natureza eram tão comuns a bordo dos navios negreiros que eram vistos com a mesma indiferença com que se olham acontecimentos triviais; sua frequência os tornou familiares.”

Com essas palavras o médico referia-se ao espancamento, mas apossar-se de mulheres era um costume também. Era de conhecimento geral. Qualquer marinheiro afirmaria que “Aos marinheiros era permitido ter relações sexuais com as mulheres negras, cujo consentimento eles poderiam obter. Aos oficiais era permitido saciar suas paixões ao seu bel-prazer e às vezes eles eram culpados por excessos brutais, uma vergonha à natureza humana.” Quando garotas eram trazidas a bordo, os marinheiros escolhiam aquelas que tomariam para si. “Suas presas eram divididas no local e reservadas até o momento oportuno. Qualquer resistência ou recusa seria completamente em vão.”

Ele não fez referência à garota, ou a quaisquer outras, no diário que entregou à alfândega em Granada. Não as mencionou por medo. Seus registros eram todos sobre pessoas brancas. Ele não declarou verdadeiro o *livro dos mortos*, o diário das pessoas negras que morreram a bordo. Ocorreram tantas mortes entre os escravos e tantas crueldades foram cometidas pelo capitão que o médico não poderia prestar juramento sobre o livro. Ele fingiu beijar a Bíblia e murmurar um juramento, mas beijou seu polegar e não o livro. Um relato verdadeiro seria muito desagradável para o capitão e perigoso para ele mesmo.

O capitão o acorrentara e trapaceara, ficando com a metade de seu pagamento, e o enganara com a promessa de dois escravos, mas isso não tem ligação alguma com seu testemunho. Ele nunca disse para ninguém que iria arruinar o capitão Kimber. Isso era tão falso quanto Deus era verdadeiro. “Vingança” era uma palavra que não havia

passado por seus lábios. Foram-lhe prometidos dois escravos e era apenas justo que os recebesse.

**WILLIAM WILBERFORCE APENAS OUVIU PELA METADE** o que o médico lhe disse quanto à garota. Os detalhes não eram a verdade, de qualquer modo. Ele os ouvira: as histórias de escravos amarrados, queimados, mutilados, destruídos e jogados ao mar. Ele apreendeu de cor fatos a respeito da relação pessoas/tonelagem, dos mais eficientes métodos de acomodação dos escravos no porão, das flutuações sazonais dos índices de mortalidade, do provável percentual de escravos que iriam sofrer de desidratação, desnutrição e disenteria. Mas o capitão e a garota – essa história era uma alegoria. Wilberforce não viu a destruição que o médico descreveu ou a criatura desagradável evitada pelas outras mulheres, mas uma tímida jovem vestida como uma donzela inglesa, uma *Venus pudica* cujo recato exigia que ela se escondesse – uma jovem perseguida por um monstro.

O revoltava pensar sobre suas partes íntimas sendo expostas, seus pulsos amarrados e suas longas pernas e nádegas cobertas com pedaços de pano, tão assustadoramente vulneráveis aos caprichos do capitão. Ela não era uma prostituta de Bridgetown ou de Kingston, mas uma moça casta que morreu tentando blindar-se de olhos tirânicos. Ela havia caído nas mãos de um bruto, quando necessitava, na verdade, de um protetor.

A garota tocou Wilberforce de algum modo. Aquilo o envergonhava. Ele desejava que outros sentissem o mesmo.

Em 2 de abril de 1792, quando o destemido jovem moderado levantou-se no Parlamento, discutindo mais uma vez o fim do tráfico

de escravos, ele estava desesperado. Em 1789, ele havia apresentado a primeira moção, que foi adiada por cerca de dois anos e depois derrotada. Dessa vez ele havia escolhido com cuidado as palavras, de forma a não ofender os adversários. Ele queria que os membros ali reunidos despertassem para a urgência da iniciativa. Ele desejava que todos ali sentissem o mau cheiro da escravidão e a grande miséria condensada no pequeno espaço de um navio negreiro. Ele desejava que vislumbrassem a garota e soubessem o que ele sabia: *Nós todos somos culpados*. O que ele desejava que os parlamentares vissem não era a desgraça da jovem, mas a deles mesmos. “*Somos nós mesmos que os degradamos com essa destruidora brutalidade. Somos nós que temos nos degradado e muito mais do que eles.*” Ele queria que os membros do Parlamento se contorcessem em seus assentos, que vacilassem ante o corpo espancado de Vênus, que recuassem com cada golpe de chicote que cortou a carne da garota. Ele queria que eles carregassem o peso da vergonha, assim ele a descreveu:

Uma jovem garota de quinze anos, de extremo recato, que, ao se ver num incidente quanto a seu sexo, ficou extremamente ansiosa para escondê-lo. O capitão do navio, em vez de estimular tão saudável comportamento, amarrou-a pelos pulsos e a colocou numa posição que a tornava um espetáculo para a tripulação. Nessa posição, ele a espancou; mas não achando o espetáculo suficientemente conspícuo, ele a amarrou pelas pernas, espancando-a novamente. Mas sua ingenuidade cruel ainda não acabara, pois em seguida a suspendeu por uma perna e, depois disso, ela perdeu todos os sentidos e, no decurso de três dias, faleceu. Este era um fato incontestável. Se alguma coisa nos anais da depravação humana pode ir além disso, ele não sabia onde encontrá-la.

Wilberforce preferiu não falar de Vênus, a outra garota morta. O nome de estimação sugere devassidão e torna a perversão aceitável. Tampouco mencionou os dezenove homens que morreram. Um grande número de escravos mortos teria causado o efeito oposto, diminuindo o impacto da tragédia da garota. Do caso do navio *Zong*, ele sabia que 132 escravos lançados ao mar eram apenas carga. Era mais fácil sentir por completo a perda de uma vida e depositar todas as esperanças numa garota. Tantas mortes eram matéria intratável.

**O CAPITÃO ERRARA O CÁLCULO.** Era muito tarde quando ele se deu conta disso. Ela era um cabide de pele e ossos e ele havia tentado de tudo, mas ela se recusava a comer fava, batata-doce ou mandioca com molho apimentado. Ele usou o *speculum orbis* (para abrir sua boca e introduzir comida em sua garganta), parafusos de dedos (para fazê-la ceder), carvões pressionados perto dos lábios (para assustá-la), quatro dias de açoite (para acabar com a teimosia dela), tudo em vão. Chumbo derretido espalhado em sua cabeça às vezes funcionava, mas nenhum dos remédios aplicados pelo médico melhorou sua letargia ou indiferença. Nem a dançar ela se dispunha, o que o que provavelmente fazia pairar sobre ela a nuvem negra da melancolia. O estado depressivo da garota e a recusa de se alimentar eram os sinais reveladores. O capitão ouvira certa vez alguém dizer: “Ninguém que tenha tido melancolia se curou.”

Ele notou que ela definhava apenas alguns dias após o embarque. Ele sabia o bastante para ficar desconfiado. Escravos vindos do Velho Calabar carregavam a fama de se destruírem. O primeiro imediato confirmou isso. A garota não apanhou sua comida e todas as que lhe eram oferecidas. Métodos suaves foram utilizados para afastá-la dessa

decisão, mas ela continuava se negando a comer. Ele acreditava que podia salvá-la e a garota o forçou a tentar.

Quando eles deixaram a costa da Guiné pela primeira vez, o capitão estava esperançoso quanto a ter uma boa viagem. Mas com dois meninos e sete homens mortos, começou a sentir que todo o seu trabalho fora em vão. *Após tantos esforços, a frustração com a mortalidade deles* era demais para suportar. O sofrimento para embarcar e transportar uma carga de escravos estava além da capacidade de muitos homens. Os nativos poderiam roubá-lo se não tomasse cuidado. O preço fixado era um jogo para eles e os termos do negócio mudavam por capricho: numa estação somente recebiam roupas listradas; na outra, somente vermelhas eram aceitas, mas não havia tecido disponível e o navio aguardava o carregamento. Às vezes, uma arma de fogo era a única força para efetivar uma barganha. Mas os escravos eram aflitivos. *Os escravos eram mais imundos do que suínos.* Aguentar esse fedor por meses, para ter o cheiro violento de rejeitos, doenças e morte aderindo às suas vestes, à sua pele e aos seus pulmões (cânfora, cítricos e fumaça não faziam a menor diferença), para assistir a isso – a cada contagem feita pela manhã mais uma parte de suas conquistas se esvaía. Bem, era difícil manter o juízo.

Do convés coberto, o capitão viu tudo isso escapulir, e havia ainda um mês de navegação antes de chegar a Granada. Quando a garota se recusou a dançar com os outros... bem, o que ele poderia fazer? Ela nunca seria corrigida. Isso era evidente. Que desperdício. Suas tentativas de instruí-la haviam falhado, mas, por Deus, as outras iriam aprender. Caso contrário, teria de repelir uma insurreição. Bastava apenas uma semente para plantar uma ideia de rebelião, então ela



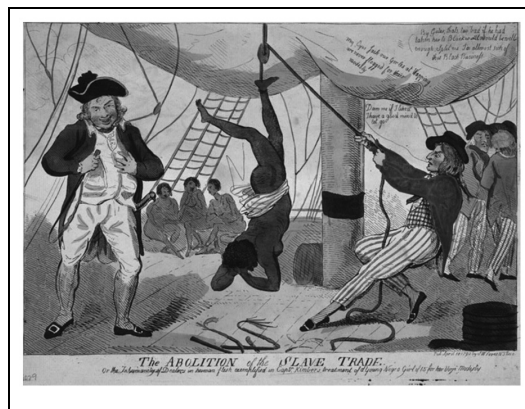
tinha de ser destruída rapidamente, antes que se enraizasse e se espalhasse. As demais agiriam conforme a maneira que ele lidou com a garota. Era essencial que aprendessem que a vontade delas não era páreo para o capitão. Ele veria todas elas mortas primeiro.

Toda vez que o chicote a atingia, sua cabeça girava como se ela estivesse tentando achá-lo para encará-lo com seus olhos frios e planos. Aquela mulher desmazelada estava tentando dizer-lhe que ainda tinha forças para resistir. De um jeito ou de outro, ela estaria morta em poucos dias. Isso era uma derrota e um pequeno consolo. “Deixe-a cair”, ele gritou para o menino.

**OITO DIAS APÓS O DISCURSO DE WILBERFORCE**, Londres ficou boquiaberta com a história da garota espancada. Uma charge retratando o açoitamento havia sido espalhada pelas tavernas, cafeterias e lojas de produções impressas. Toda aquela exposição da carne com hematomas atraía, igualmente, pornógrafos, masoquistas e abolicionistas. Não havia esconderijo para a imoralidade inglesa. Para lutar contra a depravação, a imagem tinha de ser exposta. Olhar para as nádegas da garota e suas pernas bem torneadas causava uma desordem de paixões incompatíveis em espectadores cavalheiros que conheciam a lascívia das chicotadas na bunda. Feita em espaços privados, a leitura do livro de Abbé Boileau, *Historia flagellantium* [História dos flagelantes], teria explicado a relação entre os quadris e as nádegas. Quando as nádegas são feridas, “os instintos do animal forçam-no para trás violentamente em direção ao púbis e eles excitam movimentos lascivos por causa da proximidade das genitálias”. E *The Memoirs of a Woman of Pleasure* [As memórias de uma mulher de prazer] os ensinou sobre os efeitos rejuvenescentes do espancamento

sobre “os sucos lentos e partes fracas e murchas, que renascem em virtude desses ardores excitantes criados pela disciplina de seus opositores”.

O público estava desorientado. Claramente, a ilustração intitulada *A abolição do tráfico escravo*, em homenagem à moção de Wilberforce, tinha o objetivo de provocar, mas *o que* era isso? Era um protesto ou uma sátira? A charge ridicularizava os conceitos morais de Wilberforce ou debochava do capitão? Era a garota uma puta ou uma sofredora inocente? A núbil donzela perseguida pelo lúbrico capitão provocou indignação e agitou também certas partes murchas de seus espectadores. O pano branco sobre suas pernas escuras a fazia parecer indecente e exposta, mais do que pareceria se estivesse simplesmente nua. A roupa era uma concessão do artista. Criava um efeito de esconde-esconde ou um *strip-tease*, chamando a atenção para partes de seu corpo – as pernas longas, nádegas arredondadas e seios atraentes – que deveriam estar cobertas, mas não estavam. A nudez da garota era exagerada pelo contraste com a imagem do capitão completamente vestido e dos marinheiros vestidos de forma similar, e a ameaça se evidenciava pelo mastro vertical atrás dela.



Sem dúvida, os cavalheiros tentaram desviar o olhar, mas para onde olhassem eles podiam vê-la. Eles garantiam a si mesmos que o que lhes prendia a atenção era a repugnância à depravação, e não a depravação em si mesma. O corpo exposto da *negresse*<sup>35</sup> exercia certo ímpeto gravitacional, contra o qual lutavam, pelo menos em público. Por sorte, havia o capitão para culpar por terem de contemplar o corpo espancado da garota. Ele era o bárbaro responsável. Um homem ilustrado não poderia gostar de olhar para uma imagem como esta, mas moralmente era impelido a fazê-lo.

Ao contrário de um homem decente, o capitão desfrutava do que via. Era evidente pelo seu olhar malicioso em direção a ela. A linha de sua boca se curvava para cima num sorriso. As mãos se juntavam a seu peito, como um homem que teve uma deliciosa ceia de carneiro, pães doces, bolos gelados requintados, chá encorpado com muito açúcar, afastando-se da mesa, sonolento e satisfeito. Ele aparentava estar contente. É fácil verificar que não havia encantamento na face do garoto. Ele desejava olhar para outro lugar, apesar de não fazê-lo, temendo a forma como o capitão entenderia sua atitude. A garota se contorcendo o fazia tremer também. Dividido entre puxar a garota, como determinava o capitão, ou deixá-la cair, o que era seu desejo, ele preferiu proteger o seu couro. O que um garoto poderia fazer? Ele mesmo havia sido muito maltratado sem nada poder fazer para interromper isso. Agora era entre o capitão e a garota. Bem, o que poderia ser feito?

Dois marinheiros fizeram piada disso. O primeiro deles assinalou: “Nossas garotas em Wapping nunca são espancadas por protegerem seu pudor.” O outro respondeu: “Meu Deus, isso é muito ruim, se ele

a tivesse levado para a cama teria sido suficiente. Estou farto desse negócio de negros.” As garotas em Wapping (uma paróquia no rio Tâmisa, notória por suas tabernas frequentadas por piratas, amotinados e marujos) eram prostitutas, mulheres da vida e pessoas encenqueiras – o complemento feminino do proletariado burlesco.

A piada desviou o terror da cena e aliviou a ansiedade de quem via a ilustração. “À noite, não há diferenças” – quando todas as belas damas, escravas ou prostitutas, eram iguais. Então os cavalheiros podiam se imaginar tanto como espancadores ou espancados e desfrutar os prazeres e os perigos da escravidão. Após umas poucas risadas e uma piada indecente, era fácil dar as costas e ir embora.

**TIVESSE JOHN WESKETT VISTO** a garota cair no convés, sem dúvidas ele teria concluído que sua morte era o resultado da melancolia e, no caso, não teria a cobertura do seguro. A apólice padrão de seguro cobria os escravos em caso de acidentes, “exceto a morte por causas naturais”. A política da Companhia Londrina de Seguros previa que não havia cobertura quando “a morte dos escravos ocorria de forma natural, violenta ou voluntária”. Não, as seguradoras não eram responsáveis por mortes naturais ou autoinfligidas; tais mortes eram a resultante de “uma imoralidade inerente aos próprios escravos”.

No volume relativo ao século XVIII da lei de seguros da Inglaterra, *A Complete Digest of the Theory, Laws, and Practice of Insurance* [Uma seleção da teoria, leis e práticas de seguro], John Weskett definia os parâmetros dos danos que deveriam ser levados em consideração pelos seguradores. No verbete “escravos”, escreveu: “O segurador

assume o risco da perda, captura e morte dos escravos, ou qualquer outro acidente inevitável com eles; mas a morte natural será sempre entendida como esperada: por morte natural se define não apenas aquela que ocorre por doença, mas também quando o cativo se destrói por meio do desespero, o que geralmente acontece: mas quando o escravo é assassinado ou jogado no mar de forma a reprimir uma insurreição de sua parte, então a seguradora deverá responder pela perda.”

Weskett arranhou as *coisas* em classes de acordo com o grau de perecibilidade. Um carregamento de escravos não era diferente de outras mercadorias. Escravos, como porcelana, cal ou seda, eram suscetíveis a riscos de diferentes tipos, e uma média de perigo era estabelecida. Os perigos apresentados pelo transporte de escravos-mercadorias no mar eram de dois tipos: destruição acidental e morte natural. Entretanto, a morte natural não era o suficiente para distinguir escravos de outras mercadorias que murchavam e apodreciam. A morte era apenas uma variante da deterioração. Uma garota morta não era muito diferente de frutas estragadas.

**QUANDO O CAPITÃO KIMBER** foi entregue à prisão Newgate, sete dias após Wilberforce proferir seu discurso no Parlamento, ele enviou ao advogado uma nota que nada dizia sobre o que ocorrera no convés do navio. Durante o julgamento ele nunca depôs ou tentou defender o que havia feito. Também não trouxe sequer uma testemunha que contradissesse as acusações do terceiro imediato e do médico. Ele contava que seus pares entendessem que agira conforme o esperado. Formas de punição que, à primeira vista, parecem rigorosas eram às vezes necessárias para alcançar os resultados

desejados. Seu único objetivo era manter a garota viva e saudável até que aportassem no mercado de Granada. Como capitão, era seu dever administrar os riscos e perigos da melhor forma que pudesse. Um navio era seu próprio governo e ninguém estaria a salvo com um comandante covarde.

Os abolicionistas haviam feito um grande escândalo a respeito de uma negrinha morta, e agora duas, pois haviam acrescentado a outra garota, com todas as suas mentiras. Todo o país estava apontando o dedo para ele e debochando. Na ilustração de Cruikshank, ele parecia um degenerado, e a prostituta, um espírito atormentado. Ele quis acertar o punho contra o painel da vitrine da loja de impressos. Wilberforce ia pagar por manchar seu nome.

Para a sorte do capitão, os proprietários do *Recovery* não perderam a fé nele. O senhor Jacks garantiu-lhe que o processo não daria em nada. O duque de Clarence o apoiou e confiava que a Corte do Almirantado faria o certo. Seriam duas garotas negras mortas mais importantes do que a prosperidade e o comércio da Grã-Bretanha? Estavam os tolos e os idiotas vociferando pela cega abolição? Os frutos e a majestade do Império seriam impossíveis sem a escravidão. A prosperidade tinha seu preço. Não se pode contornar isso – a morte era o custo do tráfico na África. Isso era tão certo quanto o dia era longo. Uma mão de ferro era a única maneira de administrar esse contexto.

O juiz falou muito durante a abertura do julgamento. Ele advertiu aos jurados que, quanto à decisão da culpa do capitão, era preciso levar em consideração as circunstâncias especiais em alto-mar, “onde tudo é violência. Essa particularidade cria uma grande diferença

entre as ações no mar e as em terra. (...) Vocês têm de julgar homens ferozes, que têm poucas, mas fortes ideias, peculiares a seu próprio emprego, que são embrutecidos pelo perigo, destemidos por hábito. A preservação de navios e vidas depende frequentemente de atos de severidade para conseguir obediência imediata à disciplina e comando supremo. Essas cenas de violência apresentam um retrato da natureza humana não muito amigável, mas são muitas vezes justificáveis e absolutamente necessárias; sem elas, nenhum comércio, navegação ou defesa do reino pode ser mantido ou existir”. Quando os jurados o absolveram da acusação de homicídio de duas garotas e condenaram o terceiro imediato e o médico por perjúrio, o capitão sabia que eles também acreditavam nisso.

**MESMO APÓS** a medida legal de Wilberforce para abolir o tráfico ser desfigurada pela adição da palavra “gradual”, que permitiu que o tráfico florescesse por mais quinze anos, o grande emancipador experimentou a felicidade de saber que ele havia requerido justiça em favor de milhões que não podiam solicitá-la por si mesmos. Ele não permitiu que a feia verdade das coisas contaminasse sua alegria. A morte da garota não havia mudado nada.

Tivesse ela sobrevivido, todavia, tudo teria sido diferente. Embora ele tivesse preferido que aquela garota nunca tivesse sido roubada e vendida para um traficante na costa da Guiné e jogada no porão de um navio negreiro rumo às Américas, se ela tivesse chegado a Granada, então ele também teria se agarrado à palavra “gradual” e iria usá-la como um escudo, ou uma barricada, ou um baluarte antes da palavra “emancipação”. A liberdade era uma semente que, se plantada em solo pobre, não vingava. Era a filha da razão. “Antes que

os homens possam se beneficiar da sabedoria das leis, é necessário que eles tenham alguma ideia de liberdade. A liberdade em si seria uma bênção, a de maior valor na natureza, mas ela somente poderia ser desfrutada por uma nação onde a faculdade do pensamento tivesse sido empregada por certo tempo. Ele tinha esperanças de que chegaria o dia em que toda a humanidade desfrutaria de suas bênçãos, mas isso não era nem poderia ser o caso com os negros infelizes nas Índias Ocidentais; e a partir dessas reflexões ele foi levado a acreditar que ninguém, na realidade, que propusesse qualquer coisa que os conduzisse a ansiar por sua emancipação, poderia ser amigo deles.” O caminho em direção à liberdade não precisava ser precipitado. O pensamento de deixar os escravos soltos no mundo, sem senhores, parecia imprudente e provavelmente destinado a acabar em atrocidades – os canaviais inflamados com ideias francesas.

Wilberforce lamentou profundamente as circunstâncias que destruíram a vida da garota; porém, na verdade, ela era mais útil morta do que viva. Seu sacrifício não foi em vão: *ensejou uma lição salutar*. Quanto a isso, ela foi afortunada. Ele esperava a mesma coisa para si mesmo. Foi esse abraço do sacrifício que levou outros a chamá-lo de santo. Ele manteve sua própria vida de forma que fosse menos importante do que a vida da garota, e isso foi testado quando o capitão ameaçou matá-lo. A conselho do primeiro-ministro, que era seu amigo próximo, Wilberforce rapidamente despachou um memorando refutando as demandas ridículas do capitão por um pedido público de desculpas, cinco mil libras em dinheiro e um bom lugar no governo. Infelizmente, o capitão persistiu. O mau-caráter o



seguia pelas ruas, gritando improperios, desafiando-o para um duelo, vigiando sua residência e prometendo vingança. Um amigo (Lord Rokeby), preocupado com sua vida, insistiu que se deslocassem juntos em sua carruagem, carregando no bolso uma pistola. Cogitar a ideia de portar uma arma fez com que Wilberforce tremesse. Ele preferiria ser chamado de covarde do que duelar com um raivoso capitão escravista a quem tinha ofendido. Em sua avaliação, a razão estava com uma ovelha sangrando, não com um tigre raivoso. Sem medo, ele garantiu a seu amigo que “Se o capitão estava decidido a cometer algum ato de violência isso seria benéfico e não prejudicial à causa”.

**A CONCHA** de favas foi posta na palma de suas mãos. Ela fechou os dedos, transformando aquilo numa massa fibrosa que transbordou, em um som similar ao de pés se deslocando no barro. O contramestre olhou para ela enquanto caminhava em meio às filas de mulheres e viu seus lábios se moverem. Não havia nada em sua boca, uma vez que decidira não comer. Seus lábios se moviam lentamente enquanto ela falava consigo mesma e sua cabeça pendia para um lado, como se ela estivesse ouvindo alguém ao mesmo tempo. As outras mulheres não conseguiram entender as palavras, mas a partir de seus olhos sabiam que ela havia morrido.

Quando ela embarcou no navio, o floresceu o desejo que firmara raízes em Calabar. Não importava que novos tormentos o capitão infligisse, nada passaria pelos lábios dela. Nem mesmo mãos atacando-a todas as noites iriam acabar com essa decisão. As mãos apertavam seu corpo, beliscavam suas coxas, invadiam suas entranhas, mordiscavam seus seios, apertavam sua garganta, enfiavam dedos em sua boca, quase impedindo-a de respirar. Eles arrancaram seus olhos.

Dilaceraram seus membros. Um rato fugiu com sua língua. As outras fingiram não estar vendo nada. Mas ela sabia que não estavam dormindo. Ela podia ouvir o coração acelerado das mulheres amontoadas à sua volta. As mãos estavam tentando matá-la e as mulheres não se moviam dos bancos de madeira, agindo como se já estivessem mortas. Pela manhã, seus braços e pernas amputados foram recolocados, encharcados e retorcidos; sua língua não mais se ajustava à boca, os olhos afundaram no crânio. Ela estava inchada e rígida como o couro de um tambor.

Por 28 dias, ela subira pelo alçapão e se dispersara no convés com as outras mulheres, mas não se alimentara. Assim que perderam de vista a costa, sua fome também sumiu. Quatro semanas sem comer a deixaram alheia e intoxicada. Breves surtos de exaltação a faziam sentir-se leve, aliviada, soberana, como se tivesse descoberto um mundo particular seu. Quando o êxtase se esvaía, ela era, novamente, apenas uma garota sem o que dizer; sua barriga se transformava em pedras e a coisa que roía seus intestinos assumia uma mordida feroz. A sensação de chumbo irradiava do fosso de seu estômago e se espalhava por todo o seu corpo, e ela quase desmaiou com seu próprio peso. Seus pés ficaram instáveis e suas pernas se curvaram forçando-a a se reclinar no convés.

As mulheres estavam reunidas poucos metros adiante, mas poderiam muito bem estar a quilômetros de distância. Elas se afastaram, fugindo de sua má sorte, pestilência e negligência. Algumas diziam que ela havia enlouquecido. O que elas poderiam, de qualquer modo, fazer? As mulheres cantavam e dançavam enquanto a menina definhava.

Cento e quarenta e oito mulheres ocupavam o convés. O som adentrava o corpo da garota em pequenos tremores. Ela ouvia as canções, sem compreendê-las. O barulho em sua cabeça a impedia de entender o que diziam. O mundo clamava. Na confusão dos sons, ela discernia o estalo do navio na medida em que ele se contraía e expandia, os resmungos e reclamações dos marujos, os homens lutando contra suas correntes nos conveses de baixo, as ordens vociferadas do capitão, os ratos correndo furtivamente pelo alçapão, o zumbido das cordas, as lonas chicoteando no ar, os aros e puxões das polias, o grito das gaiotas, o esguicho das baleias, os peixes-voadores cortando as águas, o surdo ruído dos tubarões, o sussurro agudo do mar e as cidades dos mortos rindo e chorando.

Ela havia descoberto uma maneira de sair do navio. Ela se preocupava com a possibilidade de seus ancestrais se esquivarem dela, ou dos deuses ficarem zangados e a punirem mandando-a de volta para a terra como uma cabra ou um cachorro, ou ser condenada a vagar sem direção, sem nunca encontrar seu rumo além-mar, mas ela arriscaria de qualquer forma – era o único caminho aberto. Quando dois meninos a jogaram no mar, eles fizeram a partida parecer tão fácil.

Ela se enrolou como uma bola num canto do convés. Seu corpo doía e ela tremia. Os olhares furtivos das mulheres a fizeram sentir-se deplorável e fraca. Fosse ela capaz de chorar, lágrimas teriam escorrido por sua face. Se sua língua não tivesse tornado a fala impraticável, fosse possível a um cadáver falar, ela teria dito: “Vocês estão errados. Vou encontrar meus amigos.” Tudo o que eles puderam

ver foi uma garota caída numa poça suja de água e não alguém voando alto e a caminho de casa.

**SE A HISTÓRIA TERMINASSE AÍ**, eu poderia sentir algum pequeno conforto. Poderia ficar satisfeita com as possibilidades que aquela ocasião oferecia. Eu poderia encontrar uma lição salutar no sofrimento da garota e fingir que uma história era o bastante para salvá-la do esquecimento. Poderia suspirar aliviada e dizer: “Isso aconteceu faz tanto tempo.” Então eu poderia caminhar nas águas do Atlântico e não pensar no *livro dos mortos*.

---

34. Imediato é o oficial que está logo abaixo do cargo de comandante de navio e atua como um supervisor da embarcação. Numa tripulação pode existir mais de um imediato, como é o caso do episódio narrado por Hartman, em que ela se refere ao terceiro imediato do *Recovery*. (N.R.T.)

35. Termo ofensivo, de origem francesa, para se referir a mulheres negras. (N.R.T.)

**PERDER A MÃE**

**CAPÍTULO  
VIII**





**À MEDIDA QUE EU VIAJAVA** em Gana, ninguém deixou de me reconhecer como uma filha de escravos, assim, as poucas histórias que as pessoas compartilhavam eram mais gentis do que seriam em outras situações. Ninguém disse coisas como os escravos eram um bando de gente estúpida e atrasada, ou que eles serviam apenas para o trabalho manual, que exigia braços fortes, ou os chamaram de bárbaros ou criminosos. Uma pessoa que acreditasse que a escravidão foi uma instituição relativamente benigna na África certamente não esperaria ouvir tais coisas, mas, de fato, senhores e traficantes falavam sobre seus escravos exatamente nesses termos, e as pessoas continuam a falar assim ainda hoje. Em minha companhia, as pessoas educadas refreavam essas afirmativas e preferiam fazer brincadeiras sobre como eu havia encontrado o caminho de volta para casa ou sobre a busca pelas minhas raízes. Elas estavam acostumadas com estadunidenses com problemas de identidade. Ninguém expressou abertamente surpresa ou assombro com o fato de que, mesmo dois séculos após a abolição do tráfico atlântico de escravos, eu ainda esperava encontrar um indício ou sinal dos cativos. Se eles experimentavam uma pontada de remorso, ninguém demonstrou. E mesmo que eu fosse indiscreta o bastante para mencionar minhas origens escravas, a maioria se recusava a me seguir nesse caminho perigoso e respondia com estudada indiferença a toda a minha conversa sobre escravidão. Mas silêncio e recusa não eram o mesmo que esquecimento. Apesar dos ditames da lei e dos senhores, que proibiam discussões sobre a origem das pessoas, todos se lembravam do estrangeiro na vila, todos se

recordavam de quem havia sido escravo e com um simples olhar discerniam facilmente seus descendentes.

O escravo parecia a única pessoa que deveria desconsiderar o próprio passado. A princípio, isso me surpreendeu. Por que aqueles que perderam estariam mais inclinados ou suscetíveis a esquecer? Claramente, mesmo alguém como eu, que estava a três gerações da escravidão e que não tinha um país nem um clã para reivindicar, não havia sido dissuadida de seguir em minha busca. Mas à medida que eu viajava pela rota dos escravos, logo descobri todos os métodos que foram empregados para fazer os escravos esquecerem seus países.

Em toda sociedade escravista, os senhores procuraram erradicar a memória dos escravos, ou seja, eliminar todas as evidências de uma existência anterior à escravidão. Isso aconteceu tanto na África quanto nas Américas. Uma escrava sem um passado não tinha uma vida para vingar. Não havia tempo a ser perdido com saudades de casa; não havia recordações de um país distante que diminuíssem o ritmo de sua produção enquanto ela arava o solo; nenhuma imagem de sua mãe viria à mente quando olhava o rosto de seu filho. A dor de tudo o que havia perdido não se agitava no peito e a fazia senti-lo apertado. Aquilo que foi esquecido não representava qualquer ameaça. Porém, mais do que armas, grilhões e chicotes se faziam necessários para obliterar o passado – para tanto, senhorio e escravidão precisariam também de feitiçaria.

**TODO MUNDO ME CONTOU** diferentes versões sobre como as escravas começavam a esquecer seu passado. Palavras como “zumbi”, “feiticeira”, “bruxa”, “súcubo” e “vampiro” eram sussurradas para explicar o que ocorreu. Nessas histórias, que circulavam pela costa



oeste da África, os detalhes variavam, mas todas se encerravam da mesma maneira – a escrava perde a mãe. Nunca a cativa optou por esquecer; ela sempre era induzida, enganada ou enfeitiçada para esquecer. Amnésia, como um acidente cerebral ou um golpe de má sorte, não era nunca um ato voluntário.

Quando perguntei “O que aconteceu com aqueles levados pelos mares?”, as pessoas repetiam histórias antigas nas quais ervas, banhos, talismãs e encarnações transformavam os escravos em autômatos vazios e passivos. Em Ajudá, que foi um importante porto na Costa dos Escravos, um estudante universitário me disse que os escravos tinham de passar por uma mata que induzia ao esquecimento, ou que eles davam voltas na árvore do esquecimento. As mulheres tinham que dar sete voltas; os homens, nove, como forma de esquecer suas origens e aceitar a condição de escravo.

O estudante brincou: “A árvore não funcionou, pois você está de volta.” Ele apontou para a árvore do retorno na rota dos escravos.

“Isso não faz sentido”, respondi. “Por que eles querem que os que esqueceram retornem?”

Ele apenas sorriu.

“Bem, como se fala a árvore do retorno no idioma fon?”, perguntei.

“Não há palavra em nossa língua para isso, pois essa é uma história que a gente conta somente para os estrangeiros.”

Todos os locais na África Ocidental que traficaram escravos possuíam seus próprios *Lethe* – rios e córregos cujas águas faziam os escravos esquecerem seu passado, densas matas que enganavam antigas memórias numa teia de folhas e pedras que obstruíam a

entrada do passado, amuletos que ensurdeciam um homem quanto à língua-mãe e santuários que podavam e aparavam o tempo de forma que somente o agora era o que restava. Curandeiros tradicionais preparavam as mais poderosas misturas de ervas que eram capazes de fazer com que o mais fiel dos homens esquecesse sua esposa num piscar de olhos; marabutos aplicavam poções e colocavam talismãs para apagar o rastro de casa; padres forçavam cativos a prestar votos de fidelidade aos seus raptos; com o poder da mão esquerda, feiticeiros domesticavam qualquer resistência. Traficantes europeus também empregavam ocultistas para pacificar e ter acesso aos escravos com ervas medicinais.

Um famoso traficante em rio Pongo subjogava seus cativos com o auxílio de uma rocha encantada. Ele formava uma fila, obrigando cada um a sentar-se na rocha, que exauria as forças de qualquer pessoa. Após esse tratamento, os prisioneiros não mais resistiam à sua condição, evocavam seu passado ou tentavam fugir. Após ser lavado com um fermento destilado de raízes de plantas, o escravo era integrado ao grupo e novamente pacificado.

Em Gana os cativos recebiam um banho cerimonial antes de serem vendidos, a fim de entregá-los livres das identidades anteriores. Curandeiros, feiticeiros e traficantes recitavam canções e encantamentos que ninavam o cativo, fazendo-o abraçar a condição de escravo e erradicando todas as visões do lar. No país dos Ewe, na costa oriental, as pessoas ainda contam histórias de fermentos ou tônicos que impediam os escravos de retrarem o caminho de volta para suas casas.

No norte, eles possuíam remédios tão poderosos que transformavam homens e mulheres vigorosos em escravos vazios e pacíficos. A planta *crotalária arenaria*, um pequeno arbusto leguminoso encontrado na savana, era chamada de *manta uwa*, que significa “esquecer a mãe”, em haussá. Os traficantes apregoavam que escravos que ingeriam a planta logo esqueciam suas origens e não tentavam mais fugir.

*Manta uwa* fazia esquecer parentes, perder de vista o próprio país e parar de pensar em liberdade. Ela expurgava todas as memórias de uma terra natal e arrancava a proteção espiritual da escrava. Ignorante de sua linhagem, a quem ela poderia apelar? Não mais capaz de lembrar dos santuários, ou dos bosques sagrados, ou das divindades das águas, ou dos espíritos ancestrais, ou dos feitiços capazes de exigir vingança por ela, a escrava era indefesa. Não mais a filha de alguém, a escrava não tinha outra escolha senão suportar as marcas visíveis da servidão e aceitar a nova identidade no lar de seu proprietário.

Era um fardo ser um estrangeiro numa terra estrangeira, e inteiramente pior ser um estranho para si mesmo.

Este era o destino do qual os meninos em Elmina estavam tentando me resgatar. Através de suas cartas eles tentavam me trazer de volta da terra *donkor*, não do território das incursões em busca de escravos, mas da terra do esquecimento. Mas do que eu poderia me lembrar após centenas de anos de esquecimento?

**OS CAMINHOS QUE LEVAVAM DO INTERIOR** para a costa, de acordo com o que os traficantes de escravos contavam, abundavam de amnésia, homens sem alma e cadáveres ambulantes. Já no século XV

traficantes europeus descreviam seus cativos negros como alheios e servis por natureza. “Com o tempo”, observou um viajante, “eles em breve esqueceriam sua própria nação.” E a partir do século XVIII essas histórias passaram a ser repetidas tão frequentemente que foram aceitas como verdade. Esses povos sem nação eram chamados de “negros” ou “*donkors*”. Ao fim, tais nomes eram apenas outra maneira de identificá-los como mortos-vivos. Raça, Hannah Arendt observou, “é, politicamente falando, não o começo da humanidade, mas o fim... não o nascimento natural do homem, mas sua morte não natural”.

Como a palavra “negro”, *donkor* era um distintivo de servidão, uma marca daqueles que foram desenraizados, uma identificação de homens mortos. Ela não se refere a nenhum lar ou nação ou história, mas somente a uma condição desonrada. Como o termo “nigger”,<sup>36</sup> *donkor* define que “o pulsar humano para no portão do entreposto de escravos”.

*Donkor* era usado como um epíteto em Ashanti, o poderoso estado interiorano que controlava o tráfico de escravos para a costa. Era “sinônimo do bárbaro dos gregos e romanos”, explicou um agente europeu: “eles [os ashantis] o usavam para nomear todos os povos do interior, menos para si mesmos, e quer dizer uma pessoa ignorante.” Um dos livros da lei alfandegária de Ashanti define que *donkor* é “aplicado estritamente a qualquer pessoa, não ashanti, que tenha sido comprada com o propósito expresso de torná-lo/a um escravo”.

Com a experiência adquirida em dez viagens em navios negreiros para a África, nas quais atravessou o território de Cabo Palmas até o rio Congo, o capitão John Adams julgou “os duncos” como os mais passivos de todos os povos que encontrou ao norte do Equador.

Primeiro, registrou a aparência deles – “eram de meia altura e sua pele não era tão negra como a dos ashantis e dos fantes” – e forneceu uma avaliação de seu caráter: suave, tratável e inofensivo. “Eles podem ser considerados um povo simples, que nunca exhibe mau humor, mas uma uniforme boa vontade em mostrar o melhor de sua habilidade em qualquer coisa que lhes for solicitada; e o termo ‘dunco’, que em fante significa pessoa estúpida ou homem ignorante, do interior, é invariavelmente dado a eles pelos fantes como termo pejorativo. Os fantes e os ashantis têm uma forte aversão por eles, pois os consideram como os autores de seus infortúnios.”

Na opinião de Ludewig Roemer, um traficante no forte Christiansborg, um entreposto dinamarquês: “Dificilmente alguém poderia considerá-los como humanos... Quanto mais distantes as terras de onde os escravos vêm, mais estúpidos eles são.” Mas ao contrário da visão prevalente dos nortistas como uma “nação de boas maneiras”, Roemer insistia que eles eram mais selvagens do que os outros escravos. A seus olhos, eles tinham a fisionomia de um tigre, com presas semelhantes em suas bocas. Não obstante sua natureza selvagem e aparência feroz, Roemer admitiu que o medo de homens como ele se escondia por trás da truculência dessas pessoas. “Os escravos que vieram do interior do norte pensam que nós, europeus, os compramos para engordá-los como suínos e que os comeremos quando ficarem gordos. Eu não posso descrever a que grau de desespero esse medo os conduz, tão intenso que eles têm tentado nos matar.”

Roemer não era o único traficante temeroso de que os escravos buscassem destruição e vingança. As práticas ocultistas de indução ao

esquecimento eram tentativas para evitar rebeliões e a desforra. O que as realezas e os mercadores desejavam que os escravos esquecessem não se limitava à memória de seus parentes e de suas nações; era necessário esquecer também quem havia sido responsável por deixá-los em condições miseráveis.

**UM ANCIÃO ASHANTI** refletia sobre o ônus do enriquecimento ao conduzir negócios com Roemer.

“São vocês, os brancos”, eles dizem, “que trouxeram todo esse mal entre nós. De fato, teríamos vendido uns aos outros se vocês, os compradores, não tivessem nos procurado? O desejo que temos por suas mercadorias fascinantes e o seu conhaque criou uma situação em que um irmão não pode confiar no outro, nem um amigo em outro. Na verdade, um pai dificilmente confiará em seu próprio filho! Nós sabemos desde nossos antepassados que apenas os malfeitores que por três vezes cometeram homicídios seriam apedrejados ou afogados. De outro modo, a punição normal de qualquer um que tivesse cometido um delito consistia em levar uma grande porção de lenha para a casa ou a cabana em que a parte ofendida morasse e pedir ajoelhado por perdão por um, dois ou três dias seguidos. Em nossa juventude, conhecemos milhares de famílias aqui e na costa, e agora nem uma centena de indivíduos pode ser contada. E o que é pior, vocês permaneceram entre nós como um mal necessário, pois, se forem embora, os negros do interior do país não nos deixariam viver meio ano; viriam aqui para matar a nós, nossas esposas e nossas crianças. O ódio que eles carregam por nós é culpa sua.”

Esse homem não estava sozinho ao temer a punição por parte dos escravos. Outros compartilhavam sua apreensão. Na metade do século XVIII, mercadores africanos começaram a ponderar as consequências do tráfico atlântico. Enquanto muitos não se davam conta do declínio

da população na costa oeste como resultante do tráfico, o que foi associado por estudiosos ao impacto demográfico de séculos de guerras, eles começaram a experimentar as rupturas sociais causadas pelo tráfico. O estado de emergência causado pela ganância predatória começava lentamente a ficar aparente, e o temor de colapso social assombrava a classe dominante. Reis, poderosos e mercadores temiam a revanche dos espíritos dos escravos, a inveja de seus inferiores e a ilegalidade de suas riquezas. Como os homens no poder em qualquer parte, eles temiam os trabalhadores dos serviços braçais, a ralé, o povo. Eles se atormentavam com o andamento dos acontecimentos que poderiam colocar no topo os de baixo. Eles previam nervosamente a retaliação dos escravos. As vidas sacrificadas por roupas, armas, rum e búzios deixaram sua marca nas ansiedades das classes dominantes.

No Congo, um grupo de traficantes formou uma associação chamada Lemba, que era um culto terapêutico para aqueles afetados com a doença da riqueza. Podendo ser traduzida por “acalmar-se”, seu objetivo era conter as rupturas causadas pelo tráfico de escravos com rituais e medicamentos. Como economistas keynesianos, os curandeiros de Lemba tentavam evitar as consequências doentias do capitalismo regulando a violência do mercado e redistribuindo a riqueza entre seus parentes e a comunidade. Os membros do culto Lemba eram da elite: curandeiros, chefes, juízes e os influentes. Estavam vulneráveis à inveja dos menos afortunados e eram culpados pelos males sociais ligados ao tráfico. Enfermidade, esterilidade e feitiçaria afetavam aqueles ligados ao capital mercantil. Presentes

ofertados a sacerdotes de alto escalão e riquezas compartilhadas com os subordinados forneciam o remédio.

Em Senegâmbia, os diolas construíram altares para os cativos. Santuários adornados com grilhões em madeira (*kudjenk*) e consagrados com vinho de palma e sangue de sacrifício animal protegiam os invasores e os seus cativos e também determinavam quem podia e quem não podia ser apreendido como escravo. Os sacerdotes que cuidavam desses santuários tinham de capturar com suas próprias mãos pelo menos um escravo. O santuário era batizado depois do primeiro escravo capturado, assim seu nome seria perpetuado e as músicas cantadas no altar invocariam um homem ou mulher responsável pela prosperidade da família. Os traficantes diolas reconheciam que escravos produziam sua riqueza e por essa razão eles evocavam a lembrança dos nomes de seus cativos. (Na Antuérpia ou em Lisboa, em Nantes ou Bristol, Charleston ou Providence, ninguém invocava os nomes das pessoas responsáveis por suas riquezas.)

Os santuários espirituais dos diolas protegiam das rupturas internas as comunidades envolvidas nas incursões escravistas. Se as regras que comandavam as incursões fossem violadas, traficantes eram atingidos por uma doença chamada *kupila*, que “fazia com que a pessoa acometida por ela se sentisse como se seus membros estivessem amarrados a uma corda”. A doença reproduzia as limitações e a imobilidade do cativo.

Na costa oeste da África, os ewes incorporaram os *donkors* em seu panteão de espíritos. Nas práticas religiosas de Gorovodu, os espíritos são *ameflew* – pessoas compradas e vendidas. Essas práticas de transe



espiritual pelos escravos, explica um antropólogo, eram uma forma de pagamento sagrado, com o qual as vidas roubadas dos cativos eram reparadas. O anfitrião ewe oferecia seu corpo como um veículo para os espíritos *donkors*. O transe, como uma forma de entrega ou perda espiritual, era o oposto ao roubo e à acumulação do tráfico de escravos. Ao honrar o espírito dos escravos, os ewes se esforçavam em corrigir o passado e erigir um local para os estrangeiros.

Mesmo se os cativos tivessem conseguido encontrar meios para esquecer os atos de violência que os tornaram escravos, os traficantes, ironicamente, não conseguiam. Eles se lembravam das riquezas e das dívidas em que incorreram por causa de sua participação no tráfico. O medo quanto ao que haviam feito e como isso poderia se voltar contra eles motivava esses rituais de expiação. Realezas e mercadores não conseguiam esquecer, pelo menos não sem arriscar perder tudo o que haviam ganhado e ser engolidos pelo caos e pela desordem do tráfico de escravos.

**POUCOS ESCRAVIZADOS** esqueceram realezas, mercadores e ladrões responsáveis por seu cativo, mesmo quando haviam esquecido suas nações. Cada geração passava adiante histórias de homens que drenaram o sangue de outros homens, que se impregnaram com o cheiro de cadáveres, que se empanturraram com a carne humana. Aqueles que se tornaram propriedade não sentiam qualquer atração pela grande riqueza dos homens que dominavam, de modo que suas histórias recontavam os horríveis meios pelos quais os poderosos adquiriram cofres de ouro e búzios. Num volume de folclore intitulado *Nigger to Nigger* [Preto para preto], recolhido na Carolina do Sul pelo folclorista amador branco E. C. L. Adams, existe

um retrato de um rei traficante de escravos. Os contadores de histórias o chamavam de “negão”.

De volta aos tempos da escravidão e à África, houve um chefe que traiu seu próprio povo ao ajudar os brancos a capturarem escravos em armadilhas. Os brancos costumavam dar-lhe dinheiro e quinquilharias; e, por isso, o rei enviou milhares para a escravidão. Ele enganava os seus súditos, levando-os a entrar num barco onde homens brancos armavam uma cilada e os acorrentavam. A última vez que os brancos vieram à costa, eles “abateram esse preto e o acorrentaram, trazendo-o para este país”.

Quando o rei morreu, ele não foi aceito no céu nem no inferno. Deus, o Grande Senhor, condenou o rei a vagar pela terra eternamente. Como retribuição por ter assassinado os espíritos de homens e mulheres, bem como seus corpos, a ele nunca seria permitido um lugar para descansar. Ele iria para sempre perambular com outros espíritos de saqueadores nas matas. Banido para pântanos sombrios, foi proibido de tocar em qualquer coisa viva e podia se alimentar somente dos mortos. Como havia sugado a vida de homens, passaria o resto de seus dias como um urubu que se alimenta apenas de carniça.

Às vezes ele apareceria nos pântanos diante de pessoas perdidas ou caminantes, mas sua condenação já estava definida. Ele jamais haveria de ferir outra pessoa novamente. Seu longo bico e sua garra jamais empurrariam, arranhariam ou feririam qualquer criatura viva. Conhecido por todo o mundo espiritual como o rei Urubu, ele viajaria para sempre sozinho.

**NA ERA DO TRÁFICO**, os escravizados eram forçados a *esquecer a mãe*, agora, seus descendentes têm sido encorajados a fazer o impossível para reivindicá-la. Nos anos 1990, Gana descobriu que recordar o sofrimento dos escravos poderia não ser de todo ruim, pois, se não houvesse outra razão, pelo menos era lucrativo. Assim, na contramão de precedentes legais e proibições tricentenárias, o Estado começou a criar uma memória pública da escravidão. Sob o patrocínio da petrolífera Shell, da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento e de um consórcio de universidades estadunidenses, o Ministério do Turismo de Gana e o Conselho de Museus e Monumentos produziram uma narrativa para 10 mil turistas negros que visitam o país a cada ano, sedentos pelo conhecimento de seus ancestrais escravizados. O turismo forneceu uma resposta imediata a partir da fábula de um tráfico atlântico de escravos como uma história afro-americana alternativa, sem qualquer menção à expansão e à crescente gravidade da escravidão africana em resposta à demanda do tráfico no Atlântico ou às comunidades roubadas.

Uma indústria doméstica começou a aparecer ao longo das rotas da escravidão em Gana. Em 1998, o Ministério do Turismo estimulou todos os distritos a formarem um Comitê de Desenvolvimento de Turismo. Toda cidade ou vila tinha um show de horrores a promover – um monte de covas, um local de leilões escravistas, um rio em que os escravos eram lavados, o cenário de um massacre. Em Gana, isso era o equivalente a uma bem-sucedida franquia de frango frito. McDonald's já havia organizado excursões sob o nome McRaízes à Gâmbia e ao Senegal. Ninguém tinha certeza, mas Gana seria a próxima. Poucos gestores de turismo, professores e guias tinham

alguma fé na história do “barbarismo dos homens brancos” e dos “crimes contra a humanidade” que eles vendiam para os turistas negros ou achavam que o tráfico atlântico não tinha nada a ver com eles. Eles apenas esperavam que a escravidão os ajudaria a enriquecer. Para Gana, a rota dos escravos era uma medida desesperada para gerar receitas e desenvolver uma economia viável. Para cidades e vilas espalhadas pelo interior, esta era uma possibilidade de perfurar novos poços, construir uma escola, adquirir um veículo para o transporte dos doentes a pequenos hospitais a quilômetros de distância. Para os desempregados, significava a chance de emprego na indústria do turismo. Para pequenos comerciantes, a expansão de suas mercadorias. Para os sonhadores, a passagem para os Estados Unidos.

Rituais da “porta do não retorno”, reconstituições do cativo, certificados de peregrinação e cerimônias de batizado com nomes africanos emolduraram a escravidão como uma questão estadunidense e criavam relações da África com seus “filhos perdidos”. O bianual *Panafest* – Festival Teatral Histórico, que teve início em 1992, atraía participantes de toda a diáspora africana. A reunificação da família africana e o retorno de seus filhos à terra natal eram as atrações do festival. No fundo, isso comumente se traduz em uma comédia de erros, como em 1994, quando o Ghanaian Concert Party Union resolveu dar boas-vindas aos afro-americanos e prestar uma homenagem à sua cultura com a apresentação de um espetáculo *démodé* de *blackface*. (Um obstáculo burocrático evitou que o espetáculo fosse levado a cabo.) Uma manifestação com mote “cortem suas cabeças” foi a resposta de motoristas de táxis, camelôs e comerciantes.

Mais recentemente, o Ministério do Turismo lançou uma campanha publicitária para alterar a percepção comum dos afro-americanos como turistas ricos em vez de irmãos e irmãs. Esse esforço para fazer Gana se assemelhar mais com Jerusalém do que com a Disneylândia exigia que os ganenses arrancassem de seu vocabulário a palavra *obruni* e dessem boas-vindas a seus parentes negros dos Estados Unidos.

“Relembrar a escravidão” tornou-se um meio potente de silenciar o passado sob o pretexto de preservá-lo, pois isso efetivamente refreava todas as discussões sobre a escravidão africana e suas consequências – exploração de classe, desigualdade de gênero, choques étnicos e conflitos regionais. A feitiçaria do Estado, como a dos marabutos e herboristas, também tinha por objetivo apagar o passado (pelo menos os aspectos que poderiam criar conflito) e pacificar os herdeiros dos escravos, exceto que, agora, esse processo era descrito como rememoração em vez de esquecimento. A chegada daqueles que “havia sido levados embora” não encorajou um trabalho de elaboração dessa história, mas uma celebração agridoce de retorno, reunião e progresso.

Assim, descendentes de escravos eram bem-vindos, recebidos com tapete vermelho. Eles choravam a morte de seus ancestrais em grandes cerimônias públicas, onde chefes se reuniam para expiar o passado e receber esmolas. E os irmãos e irmãs deixavam generosas doações e faziam compras vultosas. Talvez desejando que o fosso do Atlântico fosse interligado pelo seu novo papel de consumidores. Era vantajoso para todos acreditar nisso.

Os herdeiros dos escravos desejavam um passado do qual pudessem se orgulhar; por isso, convenientemente esqueciam as distinções entre governantes e governados e fechavam seus olhos para a escravidão na África. Eles fingiam que seus ancestrais um dia vestiram-se como reis e assumiram a grande civilização Ashanti como sua própria. Preferiam fazer vista grossa ao fato de que o *ashantihene* (rei dos ashantis) havia ajudado a empurrar seus ancestrais para dentro dos navios negreiros e se recusavam a admitir que o poder real emanava “do abuso de seres humanos e coisas”. Isso era cômico e trágico ao mesmo tempo. Os filhos dos escravos eram relutantes em assumir seu lugar em meio a trabalhadores braçais, operários e camponeses, assim como as elites. Essa ironia foi sugerida por Aimé Césaire: “Nós nunca fomos amazonas do rei de Daomé, nem príncipes de Ghana com oitocentos camelos, nem homens sábios de Tombuctu sob o reino de Askia, o Grande, nem arquitetos em Djenné, nem Mahdista, nem guerreiros... Devo confessar que éramos o tempo todo medíocres lavadores de pratos, engraxates sem ambição, quando muito conscienciosos feiticeiros, e o único recorde inquestionável que quebramos foi o da resistência sob o chicote.”

E mesmo que os afro-americanos tenham sido seduzidos pelas promessas turísticas de um lar africano e estivessem ávidos por dançar alegremente em volta das árvores do retorno e ansiosos por viver uma troca com seus recém-encontrados parentes pela partilha de memórias recentemente criadas da escravidão, muitos ganenses não eram enganados pela miragem, mesmo quando sua sobrevivência necessitava que eles alimentassem esses delírios. A história da escravidão fabricada para consumo dos negros estadunidenses não

tem nada a ver com as lutas de muitos dos ganenses no presente. O que cada comunidade fez da escravidão e como elas a entenderam pouco espaço abriu para qualquer gesto de solidariedade. Afro-americanos desejavam reconquistar seu patrimônio africano e escapar do racismo nos Estados Unidos. Os ganenses desejavam escapar da pobreza e encontrar uma rota para a liberdade, que comumente imaginavam como a ida para os Estados Unidos. Afro-americanos entretinham fantasias de retorno e ganenses de partida. De onde nós estávamos, não víamos o mesmo passado nem compartilhávamos uma visão comum da Terra Prometida. O fantasma da escravidão era evocado para fins muito diferentes.

**NOS ESTADOS UNIDOS**, a insistência das pessoas negras em acertar contas com a escravidão diante da nacional indiferença, se não franca hostilidade, tem sido um esforço para iluminar os efeitos esmagadores do racismo em nossas vidas. Trata-se menos de um exercício histórico do que de um encargo ético e político. Para simplificar: o “legado da escravidão” é uma forma de dizer que fomos maltratados por muito tempo e que a nação nos deve. Martin Luther King empregou a ideia de “credores” e “devedores” para a fugidia busca por justiça racial. No discurso proferido na Marcha em Washington, ele disse: “Os Estados Unidos deram aos negros um cheque ruim; um cheque sem fundo que foi devolvido.” A nota promissória a que King se referia era a Constituição e a Declaração de Independência. Como ele via, o Movimento pelos Direitos Civis era um esforço para “descontar o cheque, um cheque que irá nos dar, quando descontado, a riqueza da liberdade e a segurança da justiça”.

Ninguém conseguiu tornar esse argumento persuasivo o bastante para convencer o governo de que se trata de uma verdade, algo digno de ser debatido por sequer um dia nos tribunais, apesar da recente enxurrada de processos em favor de reparações. Ao derrubar o uso de ações afirmativas na concessão de contratos municipais, o juiz Antonin Scalia escreveu: “Sob nossa Constituição não pode haver tal coisa definida como raças credora e devedora (...) Nós somos uma única raça aqui: a americana.” Aos olhos da Suprema Corte, nenhum dano permanente atravessou gerações. E, mesmo que tenha atravessado, há um longo estado de torpor em relação aos nossos direitos. Muito tempo se passou entre o dano e o pedido de reparação. Mas, para nós, o que se deu foi o seu oposto. O passar do tempo apenas aumentava o dano. A história era uma ferida aberta, como escreve Jamaica Kincaid, que “iniciada em 1492, ainda não chegou a um fim”.

Quem poderia negar que os Estados Unidos foram fundados na escravidão ou ignorar a riqueza criada pelos trabalhadores escravizados? Ou pôr de lado três séculos de sujeição legal? Porém, me mantenho agnóstica quanto às reparações. Temo que petições por reparação sejam formas de apelo político que perderam a sua utilidade. A proposta de fazer um apelo legal ou político em uma sociedade oficialmente “pós-racista” não exige de nós a construção de argumentos em uma linguagem moral que apele para uma consciência abolicionista das pessoas brancas, que aceitam que a escravidão foi um erro e acreditam que o racismo acabou? Não seriam as reparações uma maneira de disfarçar os desastres do presente sob o pretexto do passado porque mesmo os nossos oponentes não podem



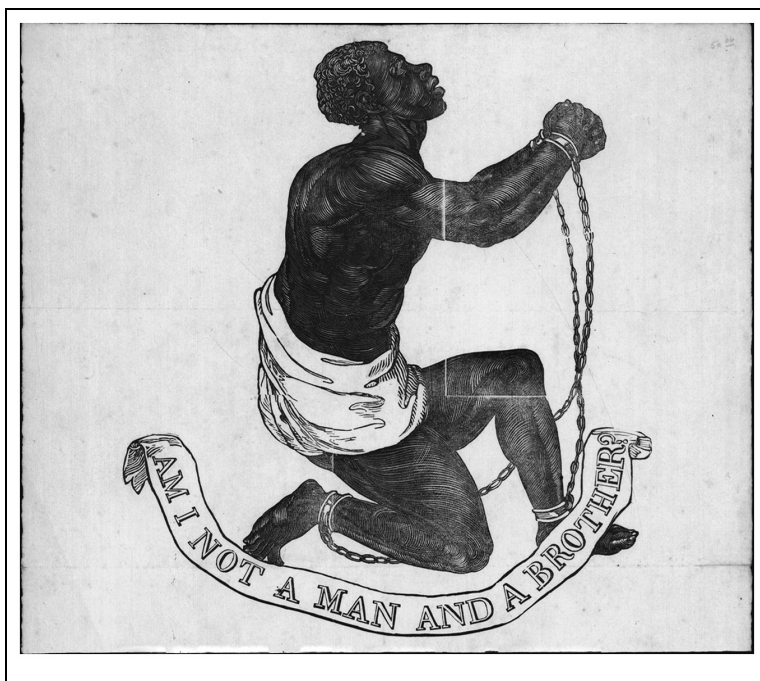
defender a escravidão agora? Desejamos um Federal Bureau of African American Affairs [Escritório Federal para Questões Afro-Americanas] para decidir e gerir o que nos é de direito? Ou esperamos que processos civis possam conquistar aquilo que um movimento social fracassou em fazer, isto é, erradicar o racismo e a pobreza?

Eu estava cansada de suplicar por nossa causa e repetir nossas queixas. Tenho a impressão de que há algo inerentemente servil quando fazemos um apelo a um ouvido surdo ou pedimos socorro em uma corte indiferente e hostil ou esperamos soluções de um governo relutante até em reconhecer que a escravidão foi um crime contra a humanidade.

Em 1817, o abolicionista negro Robert Wedderburn alertou para os perigos do apelo. Num discurso para os escravos da Jamaica, ele os encorajou a organizar uma greve geral para conquistar sua liberdade. “A união entre vocês gerará um tremendo terror entre os compradores de pessoas roubadas. Mas não peticionem, porque é degradante para a natureza humana pedir algo a seus opressores.” Em 1845, Frederick Douglass ecoou esse sentimento quando descreveu o apelo dos escravos como “uma prerrogativa muito perigosa”, que, ao ser exercida por alguém, incorre “em um terrível risco” de incitar uma violência maior.

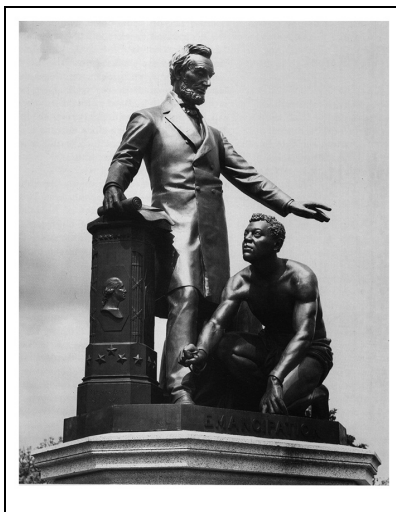
Eu não podia deixar de pensar no famoso emblema antiescravidão de Josiah Wedgwood, que apresentava um escravo ajoelhado e acorrentado, implorando, em súplicas: “eu não sou um homem e um irmão?” A ilustração desfrutou tanta popularidade que se tornou o ícone do movimento abolicionista e foi usada como broche ou

grampo de cabeça por mulheres elegantes nos anos 1780 e 1790. Mas a proposta para emancipação reproduzia a posição abjeta do escravo. E o apelo e a súplica por socorro ante a justiça golpearam-me exatamente da mesma maneira – era um ato de veneração ao Estado. Eu não desejava me ajoelhar como uma precondição para alcançar a liberdade. Eu não queria defender meu caso, “Sim, eu também sofri”. Eu não desejava expor minhas cicatrizes.



Quando eu imaginava o escravo, não pensava nesse companheiro ajoelhado, tentando manter a dignidade ao defender a própria humanidade. Suas mãos entrelaçadas estavam dobradas como se ele estivesse rezando com a cabeça levemente erguida, como se estivesse olhando para Deus, mas compreendi que não era para Deus que ele estava olhando e rezando, e sim para os povos da Inglaterra ou França, que poderiam também ter sido Deus. E qualquer um que olhasse para sua figura desnuda poderia ver que esse homem estava

desamparado e necessitava da assistência desses povos, apesar de seus músculos torneados, do amplo tórax e dos fortes ombros. Sua humilhação os comoveu, os fez se sentir culpados e incitou compaixão.



Certamente, uma vez que você tenha assumido a posição de suplicante e se encontre ajoelhado diante da corte ou do tribunal da opinião pública, como o homem forte do emblema, você se rendeu na batalha. É difícil exigir qualquer coisa quando você se encontra ajoelhado, ou mesmo manter sua cabeça erguida. E você pode esquecer o momento em que tentou conter a violência que o pôs de joelhos pela primeira vez. Ao estar tão perto do chão é difícil não rastejar ou pensar na liberdade como um presente dado por uma espécie de benfeitor ou imaginar que seu destino esteja nas mãos de uma autoridade maior, um grande emancipador, o Estado, ou implorar que reconheça que você também é humano. “Eu não sou um homem e um irmão?” Ter que fazer essa pergunta, sem dúvida, fez as narinas do requerente se alargarem com raiva, sua testa transpirar e a bÍlis subir até a garganta.

A necessidade de mostrar que nós sofremos e que a escravidão, a segregação e o racismo tiveram um efeito devastador na vida negra é contemporaneamente análoga à postura derrotada do negro de estimação de Wedgwood. A densidade apologética do apelo pelo reconhecimento é impressionante. Ela assume tanto a ignorância quanto a inocência do mundo branco. Se conhecessem a verdade, eles agiriam de outro modo. Estou me lembrando da carta que James Baldwin escreveu para o sobrinho no centenário da Proclamação da Emancipação:<sup>37</sup> “O crime do qual acuso meu país e meus concidadãos”, ele escreveu, “pelo qual nem eu nem o tempo nem a história jamais os perdoarão, é de que eles destruíram e estão destruindo centenas de milhares de vidas e não sabem disso e não desejam saber. (...) Não é possível que autores da devastação devam também ser inocentes. É a inocência que constitui o crime.”

Acreditar, como eu, que os escravizados são nossos contemporâneos é entender que compartilhamos suas aspirações e derrotas, o que não quer dizer que nos é de direito aquilo que lhes era devido, mas reconhecer que eles acompanham todo esforço de lutar contra a dominação, abolir a linha de cor e imaginar um território livre, um novo comum. É levar para o coração o seu aprendizado de liberdade. Os escravizados sabiam que a liberdade teria que ser conquistada; era o tipo de coisa que jamais poderia ser dada. O tipo de liberdade que poderia ser dada, poderia ser facilmente tomada de volta. A liberdade é algo que requer que você deixe seus ossos nas colinas de Brimsbay, ou queime os canaviais, ou viva em um sótão por sete anos, ou organize uma greve geral, ou crie uma nova República. É o brilho de uma possibilidade fugaz, uma

abertura, uma solicitação sem qualquer garantia de duração antes que sua luz cintile e, então, se apague.

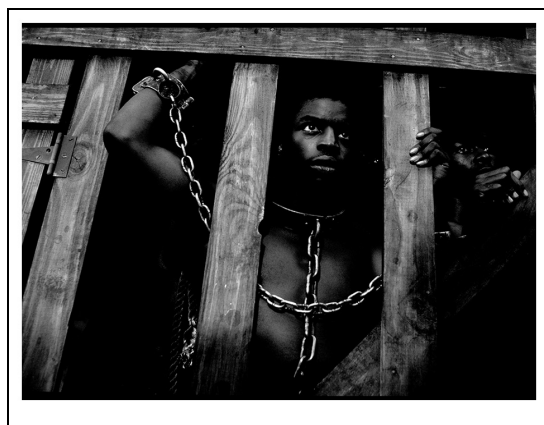
As demandas dos escravos no presente têm tudo a ver com cumprir a promessa da abolição, que requer muito mais do que o fim da propriedade de escravos. Cumprir essa promessa exige a reconstrução da sociedade como o único caminho para honrar nossa dívida com os mortos. Nosso tempo está vinculado com o deles – trata-se de uma luta não terminada. Com que finalidade alguém evoca o fantasma da escravidão se não para incitar as esperanças de transformar o presente? Ao considerar todas essas relações me recuso a acreditar que as reivindicações políticas mais amplas dos escravos, suas fantasias mais audaciosas, fossem pelo pagamento de salários retroativos ou alívio de dívidas. Há vidas demais em perigo para reciclar formas de apelo que, na melhor das hipóteses, resultaram na limitada emancipação contra a qual nós atualmente lutamos.

**EM GANA**, as pessoas brincam que, se um navio negreiro com destino à América do Norte ancorasse na costa, muitos ganenses se apresentariam voluntariamente para a viagem e se acotovelariam para embarcar.

Mas quem seria capaz de invejar escravos ou ver o porão de carga como uma oportunidade ou correr o risco de morrer para chegar nas Américas? Todos os anos ganenses armazenados em caixas, porões de cargas e contêineres de navio tentam achar o caminho para os Estados Unidos ou a Europa. Vinte e três homens chegaram em Nova York escondidos num cargueiro em 2003. No ano anterior, dois meninos ganenses foram encontrados mortos no compartimento de bagagens de um avião no aeroporto Heathrow. As temperaturas

abaixo de zero e a falta de oxigênio os mataram. A cada ano jovens e meninos se arriscavam em viagens mortais para escapar da pobreza e do desemprego, enquanto garotas fugiam para Abidjan e outras cidades e eram internacionalmente traficadas como prostitutas. Estas eram as horríveis circunstâncias do presente que levavam os ganenses a contarem piadas sobre se voluntariarem para a Passagem do Meio e a verem turistas negros como os afortunados herdeiros de Kunta Kinte.<sup>38</sup>

O que eles não percebiam é que duas décadas de retrocessos políticos e declínio econômico inspiraram essas viagens para o calabouço; o que eles não entendiam é que muitos de nós também viviam na pobreza (não parece a mesma coisa, mas o ataque à pobreza era também uma ameaça à vida nos Estados Unidos). Uma sensação crescente de desespero e uma esgotada imaginação política, incapaz de sonhar com mudanças radicais,



tinha tudo a ver com as massas de negros estrangeiros que desejavam derramar suas lágrimas num forte de escravos. Não havia sinais óbvios dessa diminuição de esperança no futuro. O luto de afro-americanos aqui era opaco. Nós éramos encorajados a lamentar os mortos porque

isso gerava receita, mas nosso luto não resultou em nenhum acorde comum da memória, nenhum alicerce de sentimento compartilhado.

Para a maioria dos ganenses, os esforços do governo em celebrar o tráfico atlântico de escravos eram irrelevantes. Além disso, o que jamaicanos e estadunidenses têm a ver com suas vidas? Quando o presidente Rawlings declarou em 1º de agosto de 1998 que Gana deveria celebrar o Dia da Abolição para comemorar a proclamação do fim da escravatura no Caribe Britânico, ganenses retorquiram: “A escravidão acabou na África?” Os ingleses também haviam abolido a escravidão em Gana, mas o presidente Rawlings não planejou qualquer ato público para celebrar os ordenamentos coloniais que acabaram com a escravidão na Costa do Ouro em 1874 e nos Territórios do Norte em 1897. Se Rawlings tivesse perguntado “Vocês são livres?”, a maioria dos ganenses teria respondido um ressonante “não”.

Esse “não” ressoaria em ambos os lados do Atlântico. Era o lembrete do que a abolição e a descolonização fracassaram em sua concretização. Esse “não” era a linguagem que compartilhávamos, e nela residia a promessa de afiliação mais forte do que a de irmãos e irmãs.

---

36. Aqui optamos por manter o termo no original, considerado o peso e a especificidade dessa palavra nos Estados Unidos, que não é utilizada e ressignificada por pessoas negras como a palavra “preto” o é no Brasil. (N.R.T.)

37. Trata-se do documento, assinado nos Estados Unidos em 1862 pelo então presidente Abraham Lincoln, que proclamava a liberdade das pessoas escravizadas nos estados Confederados. A medida não se estendia aos territórios que permaneciam do lado da União na guerra civil. A escravidão seria totalmente abolida no país apenas alguns anos depois, em 1865. (N.E.)

38. Protagonista do referido romance *Negras raízes*, de Alex Haley. (N.E.)



**OS TEMPOS  
DIFÍCEIS**

**CAPÍTULO  
IX**





**“ABRA SEUS OLHOS”**, John vinha me repreendendo havia meses. Sem culpa de minha parte, passei a maior parte do meu tempo no escuro. Nas manhãs, eu ficava com os olhos turvos enquanto me esforçava para decifrar o mundo oculto sob o céu cinza e tempestuoso do vento harmatão. Durante as tardes, a cidade desaparecia lentamente à medida que a paisagem passava de uma cor cinza para carvão negro, como se Acra tivesse sido enterrada sob um monte de fuligem. Do terraço, eu via a cidade desaparecer no cair da noite, forçando meus olhos a decifrar as formas humanas escondidas nas sombras, para aprender a discernir as sugestões sutis de vida no mar de escuridão.

Zombei das manchetes de dezembro do jornal *Daily Graphic* e no *Ghanaian Times* sobre “corte de energia pela metade” e desprezei os artigos que alertavam sobre a severidade da crise energética. Eu não imaginava que seria possível ficar sem eletricidade por três dias e meio na semana. Não me preocupei quanto a viver na escuridão porque estava convencida de que as manchetes deveriam estar erradas ou as notícias eram um esquema planejado para aumentar leitores, alarmando o público sobre um evento que nunca iria ocorrer. Eu não parei para pensar que, pelo menos, 60% dos ganenses pudessem viver regularmente sem eletricidade. Assim, não estava preparada quando as classes médias também foram mergulhadas na escuridão.

O racionamento de eletricidade começou no fim de janeiro. Uma seca baixou pela metade o nível de água do rio Volta e reduziu

drasticamente a força hidrelétrica gerada pela barragem de Akosombo. A eletricidade ficava disponível apenas num esquema rotativo: doze horas com luz e doze sem. A restrição logo aumentou para eletricidade dia sim, dia não, mas houve períodos mais longos, de 36 a 48 horas sem luz. Uma vez que o sistema de abastecimento de água empregava bombas elétricas, a falta de eletricidade significava falta de água. Também não era possível prever quando o abastecimento seria normalizado. Então, a qualquer hora que a luz era restabelecida, fosse às oito da noite ou da manhã, era preciso agir. Quando a eletricidade retornava, eu comumente ficava acordada a noite toda, escrevendo em meu computador ou assistindo vídeos com minha amiga Anna e suas filhas.

Osu era dividido em zonas de escuridão e luz. Os clubes, restaurantes e residências de elite possuíam geradores próprios, mas a maioria da vizinhança era dependente dos caprichos e cálculos da companhia de eletricidade Volta River Authority. O clarão da brilhante rua principal lançava o resto de nós em uma obscuridade ainda maior. Ao deixar a avenida Osu para trás, a vizinhança era imersa em sombra e as ruas ficavam escuras como um breu. Era o tipo de preto aveludado raro de ver em cidades, pois as luzes artificiais roubavam do céu essa densidade azeviche.

Ao caminhar pelas ruas após as oito da noite, eu levava uma lanterna. Não tinha medo de ser roubada ou assaltada, como eu teria em Nova York ou Oakland. Diferentemente disso, eu temia torcer o meu tornozelo num buraco ou tropeçar e cair numa fossa ou ser atacada por ratos-do-mato. Usar aquela lanterna me constrangia. Eu temia que ela fosse o equivalente ao capacete usado pelos

administradores coloniais. Iluminar o mundo parecia um ato de violência, quando todos os demais também queriam conseguir andar na escuridão.

Eu vivia na escuridão, não na escuridão da inescrutabilidade africana ou no estado sombrio de uma paisagem escura, mas em uma alameda cega de minha própria criação, no buraco profundo de minha ignorância. E o que é verdade se não *insight*? Na filosofia ocidental, o conhecimento foi concebido primariamente como uma função ocular. Saber é ver e ver é o princípio do pensamento. A mente tem sido descrita como um olho interior, e o conhecimento, como uma série de percepções visuais ou imagens. A visão é o sentido elevado, acima de todos os outros na apreensão do mundo. Não ser capaz de ver claramente equivale à ignorância, e desde cedo na modernidade a ignorância do Ocidente tem sido projetada sobre a África – o coração das trevas, o continente negro, o território arruinado.

Mas eu sabia que não era assim. Minha lanterna era uma defesa não contra a escuridão da África, mas contra minha própria visão comprometida, minha própria teimosia. Eu estava em Gana havia seis meses e pouco compreendia o mundo a minha volta. Tudo que descobrira era uma série de ambientes vazios e depósitos abandonados. Eu não tinha nada para mostrar. Não coletei artefatos. Não encontrei histórias.

Inicialmente, tentei vencer a escuridão. Mas, com o passar das semanas, comecei a experimentar um tipo de alívio quando as luzes se apagavam, como se o mundo estivesse me encontrando nos meus próprios termos ou me perdoando por minha percepção falha. A

escuridão ensejava uma bem-vinda fuga de meu fracasso e, para minha surpresa, o limiar para um mundo que falhei em notar.

O mundo que eu vislumbrava à noite não era aquele que eu encontrara anteriormente. Era um reino tenebroso, o qual, antes do blecaute, usualmente emergia em torno das onze horas da noite ou meia-noite e desaparecia todas as manhãs no alvorecer, mas agora florescia sob a cobertura do crepúsculo e cruzava os meus caminhos. A meia-noite começava às oito horas da noite porque o mundo se encerrava mais cedo. Os negócios haviam reduzido as horas de funcionamento, e as pessoas se recolhiam pouco antes do escurecer, frequentemente para escapar do tédio de não terem o que fazer. Mas eu me tornei uma criatura noturna errante, de início apenas para fugir do calor do meu apartamento, que era insuportável sem um ventilador. Em um mês me adaptei a uma cidade sem luzes e comecei a rondar minha vizinhança. Enquanto abria caminhos por ruas familiares e desconhecidas, as pessoas nunca vistas e as coisas que eu não notara agora colidiam comigo na noite.

Minha luz cortava a escuridão e desordenadamente adentrava espaços íntimos que também eram espaços públicos, uma vez que os pobres não possuíam nenhum local que fosse realmente privado. Esbarrei em um velho banhando-se em uma banheira de plástico, próximo de uma calha da rua Lokko. Suas pernas desengonçadas se espalhavam sobre um grande recipiente vermelho, de modo que a parte de baixo de seu corpo formava um U invertido. A espuma branca cobrindo sua pele escura era iluminada pelo pequeno foco de luz, mas a espuma não escondia sua nudez. O fecho de luz o imobilizou no tempo, como se ele fosse a fotografia de um momento

que já passou em vez de um homem de carne e osso se esfregando diante de meus olhos. Vi um casal de amantes de mãos dadas enquanto atravessavam um trecho do campo de futebol e meu rebelde foco de luz expôs o encontro amoroso. Avistei um catador de sujeira noturna<sup>39</sup> sub-repticiamente coletando sobras de uma panela que ele agitava em sua mão e meu olhar o deixou envergonhado. Vi moscas voando sobre o esgoto que pareciam incandescentes com a luz artificial. Descobri que a costureira Sara, que durante o dia trabalhava ativamente em sua máquina de costura de pedal, dormia no quiosque à noite com sua filha. Outros, não mais do que dois ou três, cochilavam na alameda lateral ao complexo Kwatchie. Na escuridão, eles rastejavam pela pista e amontoavam-se contra os muros altos do complexo, que tinham o topo cravejado de pedaços de garrafas quebradas para deter invasores – assim, eles dormiam em suas camas de papelão improvisadas, sem temer serem descobertos e expulsos dali. Observei pequenas esferas de luzes pulsantes de carvão em brasa se apagando no cenário negro, como se fossem estrelas mortas emitindo suas luzes derradeiras. As mulheres abanando as chamas eram invisíveis.

No profundo buraco da noite viviam todas as pessoas pelas quais eu passava durante o dia, mas não conseguia enxergar. Elas não haviam sido escondidas em algum canto remoto da cidade; elas viviam ao alcance de meus braços, mas na periferia de meu mundo e além da minha percepção. Os pedintes, os pobres, as crianças maltrapilhas, as prostitutas desventuradas, os favelados, os meninos de rua e as meninas sem ter para onde ir, os que fugiram de campos de refugiados, os soldados de aluguel, os abandonados e os alcoólatras,

os sonâmbulos, os trabalhadores que limpavam e varriam para os donos do mundo, os espíritos ambulantes e perdidos que nunca se tornarão ancestrais de ninguém – todos residiam nesse mundo noturno.

Logo após minha chegada em Osu, Mary Hellen me incentivou a caminhar pela vizinhança um pouco antes do alvorecer para ver como as pessoas realmente viviam. “Você não tem a menor ideia”, ela disse. “O Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo são reproduzidos em quase dois quilômetros quadrados. Adivinhe qual dos dois é o maior? A zona de privilégio não se estende muito. Saia e veja.”

Eu prometi que sim, mas nunca o havia feito. O blecaute me apresentou à multidão fora do foco da lanterna. Eles eram aqueles que Nkrumah desejava levar para Nova Jerusalém e catapultá-los para uma nova era. Mas os tempos difíceis não haviam acabado com a destituição do colonialismo. Nkrumah esperava que uma geração fosse o bastante para a partida rumo ao desenvolvimento, à erradicação do atraso, livrando as massas da pobreza. “O que outros países haviam levado trezentos anos ou mais para conquistar”, ele disse, “um território antes dependente deve agora tentar conseguir em uma geração, se pretende sobreviver. A menos que seja, por assim dizer, ‘a jato’, [o país] ficará para trás e colocará em risco tudo pelo que lutou.” Para Nkrumah, dissipar as sombras era um objetivo do progresso: “Eletricidade em abundância” inundaria o país com luz e aceleraria o caminho da nação em direção a um novo tempo.

Em setembro de 1965, quando Nkrumah ligou o sistema de força da barragem Akosombo, que foi uma criação sua, ele acreditava que a nação dava um grande salto adiante na estrada do desenvolvimento.

Poucos meses após a inauguração, ele foi deposto por um golpe militar e seus sonhos para Gana foram varridos. O futuro vislumbrado por Nkrumah, no qual cada um contribuiria na medida de sua habilidade e receberia de acordo com suas necessidades, foi eclipsado.

Quatro décadas após a independência, a maior parte de Gana ainda estava na escuridão. Os “nativos” são agora cidadãos de uma nação soberana, com sua própria bandeira e hino nacional, mas lutam contra a mesma pobreza e a mesma densa escuridão. Eu não sabia se eles se resignavam com isso ou se ansiavam por novas eras à medida que se aprontavam para a noite.

Mas a cidade adormecida não foi aplacada; ela era volátil. Quem poderia prever quando ela despertaria, dispararia e arremessaria todos nós para o futuro?

---

39. Função comum nos séculos XVIII e XIX, que envolvia a coleta, durante a noite, de excrementos humanos em fossas, latrinas, para depois serem usados como adubo. (N.R.T.)





**CAPÍTULO  
X**

**A ESTRADA  
FAMINTA**



**TERRA DOS BÁRBAROS** era como os povos do sul da costa ocidental da África a chamavam. A maioria dessas pessoas jamais havia estado ao norte de Kumasi, de modo que a jornada de um dia inteiro de Acra até Salaga era algo impensável, mas não as impedia de compartilhar lendas fantasiosas sobre o ar ser tão cheio de poeira que era difícil respirar; ou de descrever mulheres de seios desnudos, com o fascínio e a repulsa que teria um estadunidense provinciano ao folhear pela primeira vez as páginas da revista *National Geographic*; ou mapear a divisão norte-sul sob o prisma da força *versus* inteligência; ou lamentar estar num mundo sem banheiros ou eletricidade; ou reclamar de empregados lentos e pouco confiáveis. Quem ouvisse tais lendas poderia imaginar que os nortistas haviam irrompido de suas cavernas no dia anterior e que tinham ainda de perder aquela sua esquelética aparência selvagem. A proprietária de minha casa em Acra jurava que alguém poderia sentir o fedor dos selvagens já na entrada da floresta. Sua filha zombou abertamente daqueles que jamais tinham visto o oceano, como se isso fosse o bastante para amaldiçoá-los eternamente. A cruzeza e pobreza dos nortistas iria me mandar imediatamente de volta para Acra – me avisaram. Era uma região inabitável. O norte era o coração da escravidão.

**A ESTRADA** para Salaga era mais uma ideia do que uma estrada de verdade. Buracos ameaçavam engolir nossa van conforme avançávamos em meio ao harmatão. Ondas cinzentas de areia vindas do Saara extinguíam os primeiros raios do amanhecer, colorindo o

mundo de ardósia. O manto de poeira obscurecia tudo o que estivesse a mais de meio metro de distância: habitações, pessoas, tudo. O mundo se afastava de nosso olhar; tudo se mostrava turvo e indistinto. Um menino numa bicicleta despontou entre a poeira, desaparecendo num segundo. Habitações de sapê oscilavam para frente e para trás na nossa visão. Num momento estavam ali, noutra desapareciam, como se uma divindade brincasse de lançar o mundo em luz e sombra.

Nessa estrada as pessoas sempre chegavam de surpresa e rapidamente desapareciam. Escravos caminharam por caminhos gastos como esse, partindo de vilas saqueadas nas cabeceiras do rio Volta, ou de terras áridas fronteiriças à nação Mosi, rumo a uma fila de mercados que se estendia até as regiões costeiras. Uma mulher chamada Thiamba foi levada trôpega ao longo dessa rota antes de chegar à Louisiana, na segunda metade do século XVIII, onde teve seu nome trocado para Ester e foi revendida num grupo de escravos, em 1790, mas dessa vez junto com o filho Raphael, de quatro anos de idade, e a filha, Marguerite, com quatorze meses. Os três juntos tiveram o preço estimado em 550 piastras. À medida que caminhavam, evitando pedras e arbustos espinhentos, teria ela imaginado o porão do navio ou um senhor de escravos? Teria temido uma existência como um objeto em meio a um inventário de bens? Teria ela previsto filhos nascidos escravos num país que ela preferiria jamais um dia conhecer? É improvável que Thiamba tenha esquecido por um dia sequer a estrada que a conduziu para o inferno que era a paróquia de St. Charles.

**SETE ESTRADAS PARTIAM** da região central de Salaga. Quem passasse por essas estradas durante os séculos XVIII ou XIX sem

dúvida teria visto um grupo de estrangeiros, cujos grilhões eram o sinal inquestionável de que jamais voltariam a andar por aqueles caminhos já que se encaminhavam para o mercado. Um cavaleiro fugaz, com uma jovem amarrada nas costas de seu corcel, lembrava a todos por quem passava que a vida estava entregue aos caprichos de homens com armas e cavalos – *kambonga*. Os sacos pesados cheios de búzios nas selas dos animais dos soldados mercenários passando de volta para casa no amanhecer eram a única coisa que sobrara das aldeias que atacaram, das casas que haviam queimado, dos homens que assassinaram e das mulheres e crianças que venderam nos mercados.

Caravanas vindas da terra dos haussás (Nigéria) e mossis (Burkina Faso) chegavam do norte e do leste trazendo entre quatrocentos e quinhentos cativos a reboque. Os escravos chegavam exaustos após caminharem por centenas de quilômetros carregando mercadorias, tecidos, peles, cobre, joias e barris com manteiga de karité que, assim como eles, também eram para ser vendidos. Ficavam imundos, pois viajavam em meio a bois, ovelhas e jumentos. E quando essas caravanas entravam em Salaga, os residentes corriam em direção à procissão, recebendo a carga com gritos e manifestações de regozijo.

As grandes caravanas envolviam entre mil e dois mil viajantes. Homens armados e montados a cavalo acompanhavam os líderes das caravanas, viajando à frente do cortejo. Um tambozeiro comandava o grupo, anunciando tempos de paradas de descanso e partidas, guiando a expedição. O gado marchava na retaguarda. Centenas de jumentos carregavam tecidos, couro e natrão (substância alcalina usada com fins medicinais para tratar dores de estômago, de cabeça,

misturada com cinza e óleo de palma para fazer sabão, sendo usada em tinturaria e curtimento, e também como alimento para o gado). Escravos, peões e aprendizes guiavam jumentos. Os mercadores ricos e suas famílias viajavam montados em cavalos e asnos. O comandante da caravana ficava no fim do séquito. A expedição era fortemente armada como forma de prevenir ataques de bandoleiros ou de estados hostis. Nos trechos mais perigosos da jornada, as mulheres se vestiam como homens para exagerar a presença de guerreiros saudáveis. Os que não conseguiam aguentar a árdua viagem, bem como os enfermos e as grávidas, eram abandonados pelo caminho.

Jihadistas e mercenários conduziam multidões de cativos atordoados rumo à entrada do mercado. Invasores Dagomba e Gonja traziam a reboque, montados em seus cavalos, todos os habitantes de uma nova vila arrasada. Na estrada vinda de Kafaba, mercadores ashantis avançavam com uma caravana de jumentos e carregadores com cestos cheios de noz-de-cola. Um burro de carga de noz era uma unidade de medida oficial, assim como as grandes quantidades de moedas eram calibradas em unidades de escravos. Da estrada de Daboja, negociantes de sal circulavam pelo bazar. Pequenos vendedores apareciam de várias direções carregando seus produtos no dorso de jumentos, mulas, bois e, às vezes, camelos.

Nas estradas, homens, mulheres e crianças roubados de seus lares tornavam-se mercadorias destinadas ao mercado. Os homens eram presos em cordas ou correntes. Crianças com dois anos ou mais, mulheres, jovens e velhos deslocavam-se ao lado deles. Eram, em sua maioria, prisioneiros de guerra ou vítimas de pilhagem. Cambaleando pelo caminho emaranhado, começavam a prever o que os esperavam.

O sentimento de naufrágio quando viram seus lares pela última vez e o medo de que numa próxima cidade perderiam um filho ou uma irmã os faziam arrastar os passos, buscar uma fuga alternativa pelo mato e, com uma troca de olhares, indagarem entre si o que poderiam fazer. O que eles sabiam é que uma vida havia acabado e a que eles podiam prever era terrível. Os primeiros passos que os moviam para longe de casa os desligaram do vínculo familiar. Uma vez no mercado de Salaga uma coisa era óbvia: a vida de outrora era uma pilha de ruínas.

A estrada de Salaga, como aquela imortalizada por Ben Okri, era a estrada faminta que devorava aqueles que por ela se deslocavam. As pessoas que caminhavam por ela não suspeitavam disso; pensavam tratar-se de uma estrada como qualquer outra, até que sua verdadeira natureza era revelada e eles descobriam que era um caminho que não levaria a lugar algum – e que este era seu fim. Era a estrada do tormento e da devastação, de apetites insaciáveis e cruéis, uma estrada onde se perdia tudo e se reconstruía a partir de destroços.

**SALAGA ERA** o grande empório do reino de Gonja e a encruzilhada do tráfico de escravos, que atravessava o Saara e estendia-se para o sul como a costa atlântica. Os tráficos transaariano, transatlântico e africano foram abastecidos pelos territórios do norte de Gana. Salaga situava-se acima do rio Volta, num amplo cinturão de pradaria que cruzava a África ocidental. Ao norte de Salaga encontrava-se o Sael, e ao sul ficava a floresta.

Os afamados guerreiros de Gonja começaram as incursões por escravos já no momento em que o estado se formou, no século XVII. Não é por acaso que o brasão nacional de Gonja seja uma mão

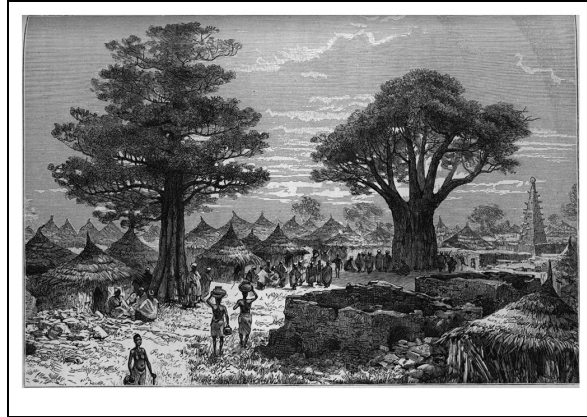
empunhando uma lança. Os cavaleiros do estado guerreiro varriam a savana capturando aqueles que viam como presas. As expedições de conquista eram abundantes, assim como os cativos vendidos em grande quantidade nos mercados locais.

Em seu auge, no século XIX, Salaga foi uma metrópole agitada, de 40 a 50 mil habitantes. Na cidade, havia quatro mesquitas. No conjunto havia pelo menos mil assentamentos, cada um comportando dez a vinte casas cônicas, enclausuradas por muros circulares que separavam uma habitação da outra, com coberturas de sapê, espalhadas por cerca de três quilômetros. Os escravos eram expostos na entrada das casas mais proeminentes do conjunto, à frente da rua. As fazendas das realezas, que ficavam na periferia da cidade e se estendiam por quilômetros, eram todas mantidas pelo trabalho escravo.

Praticamente todos os homens residentes no local eram letrados, lendo e escrevendo em árabe. O povo Salaga, em sua maioria donos de terras e intermediários no tráfico escravista, era comumente descrito por viajantes do século XIX como inteligente, diligente, industrioso e cruel. Todas as pessoas ricas e importantes possuíam cavalos e, quando cavalgavam, eram acompanhadas por seus serventes e lacaios. Corridas de cavalos aconteciam nas sextas-feiras à tarde em uma estrada ao ar livre. Os habitantes se vestiam a rigor: as mulheres envoltas em seda e vestidos haussás de fino bordado, com graciosos laços na cabeça e braceletes de ouro e marfim. Os homens usavam gorros de seda e turbantes, calças volumosas; batas e robes árabes, além de requintadas sandálias ou sapatos de couro. Até mesmo os cavalos eram enfeitados para o entretenimento. Após as corridas,



jóqueis divertiam o público fazendo animais moverem-se ao som de cornetas. A vida boa nascia de um mercado próspero.



O mercado de Salaga era lendário; era chamado de Tombuctu do Sul. Escravos e noz-de-cola eram as mercadorias mais apreciadas no mercado. “*Zaa ni gun já goró*” – “Estou indo para o local das rubras nozes-de-cola”, disse um comerciante haussá a caminho de Salaga. A cada ano um número estimado de 15 mil a 20 mil escravos e 75 a 150 toneladas de noz-de-cola eram vendidos para mercados tão distantes quanto Tombuctu ou a curva do Níger. A demanda crescente por cola e escravos era consequência da reforma islâmica, que se espalhou pela savana no início do século XIX.

A noz-de-cola era o único estimulante permitido pelo islamismo, substituindo o álcool entre os muçulmanos reformados e os novos convertidos. Os devotos apreciavam a cola porque ela libertava o espírito, afastando os desejos carnis. A noz dava sustentação ao corpo na ausência de alimento e água, reduzia a fadiga, curava dores de cabeça e a impotência sexual e melhorava o sabor da água salobra.

A expansão do islamismo também expandiu a fronteira do escravismo. “Infiéis” e “céticos”, que resistiam ao chamado da

conversão, eram capturados e vendidos. É de conhecimento geral que o apetite das elites por rum, conhaque e tabaco tenha aquecido o tráfico atlântico de escravos. Mais surpreendente, talvez, seja o fato de que a devoção a Alá e a renúncia aos desejos carnis também contribuíram para o crescimento de um dos mais famosos mercados escravistas da savana.

**SALAGA ABRIGOU** o maior mercado escravista de Gana e traficou escravos desde o início do século XIX até a extinção desse comércio. Perto da entrada do mercado, filas de pedintes estendiam-se pelas ruas, com mãos estendidas implorando por ajuda. Eles agradeciam aos generosos com a frase padrão: “Que Maomé o recompense com riquezas, escravos e muita noz-de-cola.” Cada dia, mais de dez mil pessoas entravam no mercado. Uma variedade deslumbrante de produtos estava à mostra nos boxes: sacos de nozes-de-cola, bolas de manteiga de karité, pedaços de natrão do tamanho de ovos de patas, pilhas de couro animal, pequenos montes de pó de ouro, bolsas, selas e sapatos de fino artesanato, calçados de couro curtido vermelhos, azuis e amarelos, tapetes de pele, xales e cintas de seda vindas de Tombuctu, vários tecidos de seda, lã e algodão; pirâmides de vasos de vidros verdes e azuis, fileiras de pimentas fortes ou suaves, bolas de tabaco e folhas trançadas, potes com hena, vasilhas reluzentes de cobre, jarras de barro contendo perfumes ou óleos corporais, penas de avestruz, presas de elefantes, cavalos árabes, jumentos ruidosos e ovelhas frágeis. Os corredores do bazar mantinham-se cheios de gente falando praticamente todas as línguas da África. Todos os tipos de moeda – pó de ouro, prata, moedas europeias, da libra inglesa ao táler prussiano e búzios – trocavam de mãos. A música dos tambores<sup>40</sup>

e os poemas e canções dos menestréis divertiam os compradores. Os distraídos e cansados permaneciam nas cabines dos barbeiros, escutando a troca de histórias. As oficinas de marceneiros e ferreiros criavam um ruído no mercado. Pequenas aglomerações se formavam para assistir a tecelões de cestos e tapetes. A fragrância de mirra e incenso, o fumegar de carne bovina recém-abatida e o mau cheiro de miúdos dominavam o ar.

**E ENTÃO HAVIA** os escravos. Podiam ser encontrados espalhados pelo mercado, em pequenos grupos, presos uns aos outros com cordas e grilhões de ferros em suas pernas ou com cordas que prendiam seus pulsos junto ao pescoço. Tinham o corpo lavado e lubrificado para serem melhor vistos. Medicamentos eram empregados para reduzir o apetite e ervas eram utilizadas para valorizar a aparência e animar o lote triste. Segundo um comerciante, “Cada escravo recebia um corte na língua e medicamentos eram colocadas ali para que a ferida curasse rapidamente; assim, o escravo comeria menos e, ainda assim, manteria uma boa aparência.” Os mais saudáveis e atrativos eram vendidos rapidamente. Outros permaneciam no mercado por meses, pois estavam em estado precário ou com uma orelha faltando, o que afastava compradores e os fazia desconfiarem de seu caráter. Outros, considerados defeituosos, doentes e com deficiência, eram vendidos por preços baixíssimos – poucas centenas de búzios ou uma roupa usada – ou eram deixados para trás no mercado quando os traficantes retornavam para casa.

O processo de venda envolvia sempre armadilhas. Os compradores em potencial avaliavam, entre os acorrentados, os mais fortes e

saudáveis, em condições de trabalhar nas lavouras de Salaga, ou na fundição de ouro e no plantio de noz-de-cola em Ashanti, na produção de azeite de dendê em Krobo e Akuapem; ou buscavam pessoas educadas e refinadas para servir às necessidades das casas de família; mulheres jovens e belas que seriam transformadas em amantes ou esposas; medianos e inexperientes que seriam carregadores e padioleiros na viagem de retorno. Assim, os escravos também contribuiriam com seu papel: o de dar um passo à frente, virar-se ou curvar-se ou dizer tudo aquilo que o comprador exigisse. Búzios trocariam de mãos, e se o comprador fosse também um traficante, ele poderia trocar suas mercadorias pelo preço do escravo. O homem ou mulher vendidos deixariam para trás o grupo, seguindo seu novo senhor.

Num diário que manteve ao longo de uma estadia de três semanas em Salaga, em março de 1877, o reverendo Theophil Opoku, um pastor africano da Igreja Basel, descreveu um grande número de escravos que passaram pelo mercado:

Em meio aos inúmeros artigos de troca, infelizmente, mercadorias humanas sempre e sem demora desempenharam o papel principal. Em 14 de março, por exemplo, uma caravana liderada por comerciantes mosis e haussás chegou com cerca de 400 escravos, cavalos, jumentos, bois, vacas e muitas outras coisas. No dia 19 de março eu vi outra tropa com gente haussá e mossi com muitos escravos, gado e manteiga de karité. Os escravos, entre 350 e 400, eram, em sua maioria, jovens, meninos e meninas, e pessoas de meia-idade. Foram vendidos em poucos dias... Esses coitados encontravam-se acorrentados pelo pescoço uns aos outros, em grupos de dez ou quinze, e eram expostos o dia todo a um sol abrasador, famintos e sedentos, nus e mortalmente enfermos, geralmente com gravidade, quase moribundos, até que, um a

um, fossem vendidos. E como a fome os flagelava. Uma porção de pirão era tudo o que serviam de alimento pela manhã e ao anoitecer. Se avistassem alguém parado à sua frente, com olhares e gestos implorariam para que fossem comprados... Mães mostravam seus seios esvaziados e pequenas crianças famélicas. E quão felizes se sentiam ao serem compradas junto com seus filhos pelo mesmo senhor, já que as crianças são frequentemente tomadas de suas mães e caem nas mãos de diferentes compradores.

Quando Opoku deixou Salaga, ele viu escravos idosos desnutridos sendo vendidos por uma ninharia, outros com marcas deixadas pelo açoite ou desdentados por causa de golpes em suas faces e escravos doentes e abandonados no mercado para morrerem.

Anualmente, milhares de cativos trocavam de mãos em Salaga. Após a abolição oficial do tráfico atlântico de escravos em 1807, o volume da venda de cativos aumentou. Um intenso contrabando se manteve firme até a década de 1840; e somente na década seguinte, nos anos 1850, a abolição do tráfico se tornou decisiva. Em 1860, o último carregamento de escravos africanos chegou aos Estados Unidos a bordo do navio negreiro *Clotilde*. Em 1881, um navio da Bahia, *The Spade*, foi registrado navegando na foz do rio Volta. Mais de 3 milhões de escravos foram transportados da África com destino às Américas durante o século XIX. Em média, pelo menos um terço de um milhão de pessoas era deportado por década.

Após os entrepostos desaparecerem, a pilhagem do tráfico de escravos continuou. O preço dos escravos decaiu, permitindo que outro grupo de pessoas, que não reis e mercadores, os adquirisse. O tráfico interno persistiu até o fim do século XIX. Ainda em 1899, mercadores haussás conduziram escravos, por caminhos escondidos,

de Salaga até a costa. Uma maior demanda por escravos fez aumentar o número de cativos transportados para o mercado e ampliou a extensão de territórios conquistados e despovoados na savana.

**NA PRAÇA CENTRAL** de Salaga, descemos da van. Éramos um grupo pequeno. Yaya, Lawrence e eu vivíamos no mesmo conjunto de apartamentos em Osu. Ayanna, noiva de Lawrence, estava em visita, vinda dos Estados Unidos. Yaya e Lawrence eram bolsistas juniores da Fundação Fulbright, e retornariam para a Universidade de Columbia no outono para se graduarem em Relações Internacionais. Ambos trabalhavam em desenvolvimento de projetos, mas, como a maioria dos afro-americanos, estavam muito interessados na história da escravidão. Num jantar compartilhei com eles meus planos de viajar para o norte, para o local do maior mercado de escravos de Gana. Eles ficaram chocados em saber que até o fim do século XIX ainda havia um tráfico doméstico de escravos, décadas após o tráfico transatlântico ter sido abolido. Ficaram boquiabertos quando expliquei que havia mais escravos na África no século XIX do que nas Américas e que escravos ou seus descendentes compreendiam em qualquer parte a metade ou três quartos da população total da costa oeste da África. Quando os convidei para se juntarem a mim na viagem, eles avidamente aceitaram.

Circulando a praça, tudo o que vi foi uma vila sonolenta e empoeirada, em nada diferente de velhos moinhos ou cidades mineradoras que podem ser vistos quando se passa pela Virgínia Ocidental ou a Califórnia. Assim, à primeira vista, Salaga pareceu-me vagamente familiar, como se eu já tivesse estado lá antes, mas sem deixar nenhuma impressão duradoura. Em locais assim, os sinais de

declínio e as expectativas reduzidas são mais evidentes do que qualquer glória passada. Isso era verdade em Salaga. Não se viam belas habitações em amplos espaços, ou residências suntuosas e adornadas, ou qualquer traço reconhecível de uma outrora vibrante metrópole. A cidade era constituída de conjuntos de habitações circulares de barro com cobertura de sapê, que, se um dia foram belos, não eram mais. Um edifício de madeira, velho e decadente, na iminência de ruir, se intrometia no distante fim da praça.

Tudo estava como antes. Nada estava como antes. As marcas de identificação do contemporâneo eram prontamente visíveis na paisagem: as peças recicladas de carro guardadas em um galpão improvisado, o crepitar e o estalido de uma bicicleta a motor zunindo pela estrada, jovens usando jeans e falsas camisetas de universidades estadunidenses. Eles eram a sobreposição do presente no passado. Assim como nós – os únicos estranhos na praça.

Um homem idoso se aproximou e se apresentou ao que era obviamente um grupo de viajantes perdidos. Ele era forte e bem-vestido, usando um clássico índigo e uma bata típica do norte, calças cáqui e sapatos bem polidos. Com o formalismo de praxe diante de estranhos, disse seu nome e profissão. Haruna passara toda a vida em Salaga. Era um professor aposentado. Após dar-nos boas-vindas indagou por que estávamos na cidade. Quando proferi as palavras “tráfico de escravos”, o professor interrompeu-me no meio da frase e desfiou os nomes Gasare, Babatu e Samori. “Eles foram os responsáveis”, afirmou, meneando a cabeça.

Gasare e Babatu entraram no norte de Gana nos anos 1870 como mercenários de aluguel, mas, assim que a obrigação se encerrou,

partiram para a pilhagem de vilas e cidades, vendendo os capturados no mercado de Salaga. Na luta anticolonial, o combatente Samori Touré cruzou as regiões altas de Gana, sequestrando recrutas para reposição de homens em seu exército anticolonial e vendendo-os a preços baixos para financiar sua guerra, alimentar as tropas e comprar armas para enfrentar os franceses. Esses caçadores de escravos do fim do século XIX são os que mais imediatamente vêm à memória quando alguém pergunta a respeito da escravidão a qualquer pessoa no norte.

“O que acontecia com aqueles que eram vendidos aqui?”, perguntei. “Para onde iam?”

“Os brancos os levavam pelos mares”, respondeu. “Os holandeses e os portugueses marchavam até o interior e seduziam pessoas com suas mercadorias.” Juntos, retraçamos a história.

“Os europeus iniciaram esse tráfico de pessoas”, explicou o professor.

“Mas quem os vendia aqui?”, indaguei.

“Nós éramos intermediários, mas foram outros que nos iniciaram no tráfico”, ele disse, na defensiva.

“Mas os europeus afirmam terem chegado em Salaga apenas em 1876”, retorqui. “Os cativos passavam pelas mãos de traficantes africanos antes de chegarem à costa.”

“Os homens brancos mentem sobre o que aconteceu.”

“Os africanos não controlavam essa parte do tráfico?”

“Aqueles que vendiam escravos não moravam mais em Salaga”, insistiu o professor. “Os moradores de Salaga envolvidos no tráfico eram donos de terras. Eram intermediários.” Não exclusivamente. O



Estado de Gonja era predador e atacava as sociedades descentralizadas e menos poderosas da savana.

“O tráfico humano cessou. Aqueles que vendiam escravos estão mortos ou desapareceram. O povo de Salaga, aqueles que ficaram aqui, são descendentes de escravos.” O professor separava os inocentes dos culpados, mas eu estava curiosa a respeito daqueles que partiram.

“Os gonjas também eram vendidos”, continuou o professor. “Os ashantis faziam incursões no Gonja e capturavam vilas inteiras.” Gonja também estava sob a mão pesada de Ashanti, o poderoso império do sul. A cada ano os gonjas eram obrigados a entregar mil escravos como tributo aos ashantis. Quando os ingleses derrotaram o famoso Império Ashanti, o chefe supremo de Gonja saudou os ingleses com cantos de louvor: “Você, o homem branco, veio da grande nação que nos libertou de nossos inimigos. A cada ano tínhamos de enviar mil irmãos nossos para os kumasis, bem como todo o nosso dinheiro para o rei Kumasi, sem direito de reclamar.”

Era uma história complexa. Mesmo as pequenas comunidades assoladas pelo tráfico capturavam outros em vez de entregar os seus como tributo para estados predadores e piratas, ou vendiam cativos para comprar armas e pólvora necessárias a novos invasores e mercenários. Os povos vitimados tinham de se valer das táticas de seus inimigos para sobreviverem. O tráfico de escravos criou um estado de emergência no qual armas de fogo eram essenciais como meio de defesa e as guerras por captura se espalhavam por mais e mais territórios.

“Nós também sofremos”, lembrou-me o professor. “O grande mercado era chamado de *ubancaswah*, que significa ‘nós capturamos nosso próprio povo’.” Sua fala soava como a de Ésquilo: um reino *lançou sobre sua casa uma destruição traiçoeira*. Era uma casa dividida contra si mesma e que, a certo momento, ruíra.

Esta era uma bela fábula do “nós” que nunca fomos. Nenhuma corrente de ancestralidade comum apoiava os gonjas e os povos que eles atacaram. A violência era um único vínculo que os ligava. O professor sabia disso tão bem quanto eu.

Os gonjas, ou *ngbanya*, constituíam a classe dominante. Eles conquistavam uma área e subjugavam os habitantes locais, que primeiro se tornavam seus escravos e depois seus súditos, ou fugiam para outras partes da savana. Os gonjas chamavam esses povos de *nyemase*, cujo significado era “ele possui isso, mas não entregará a menos que seja forçado a fazê-lo”. Algo mais precisa ser dito?

Os gonjas também escravizavam os *grunshi*, que era uma palavra pejorativa, equivalente a pagão, primitivo ou bárbaro. Como *nyemase*, *grunsi* ou *grunshi* era uma gíria para povos “párias”, vivendo nos dois lados da fronteira entre Gana e Burkina Faso, e ao norte e ao oeste de Gonja. *Grunshi* era sinônimo de derrota. A maioria dos escravos vendidos nos mercados era *grunshi*. Eles vieram de pequenas sociedades agrícolas, não islamizadas e sem chefes. Os estados aristocráticos guerreiros os viam como inferiores, selvagens e fracos. Realezas e elites africanas, como seus pares europeus, consideravam esses povos sem estado e sem soberania como adequados para a escravidão. Vassalos, súditos e mercadorias, assim eles eram vistos pelos gonjas.

“É difícil falar sobre essas coisas”, admitiu o professor, com o semblante cansado. “Os africanos preferem esquecer a escravidão. Contar a história nos faz chorar.”

No corpo a corpo com o passado, redesenhamos as linhas de culpa e responsabilidade. Onde eu via um império invasor enriquecido pelo tráfico, o professor via seu próprio povo sofrendo. Ele estava convencido de que o tráfico de escravos era o responsável pelo declínio de Salaga.

“Ninguém queria vir aqui por causa do tráfico. O comércio em outras áreas nunca se desenvolveu por causa disso”, lamentou. Sua ira se voltava diretamente para os ashantis, os intermediários da costa e os mercadores europeus. A minha era flutuante e amorfa.

O que escolhemos revelar e o que guardamos era determinado tanto pelo que éramos – estranhos se encontrando numa praça – quanto pelo que fingíamos ser – um singular nós. A história que se desdobrava era menos a respeito do que acontecera e mais uma forma de navegar no nosso presente. Falando disso de novo e de novo, esperávamos encontrar uma maneira de mudar nossas vidas. Se a história cuidava dos mortos como “um meio de estabelecer um lugar para os vivos”, então o que o professor e eu estávamos alcançando era um mundo no qual nós poderíamos prosperar.

**REIS SAQUEADORES E ESTADOS GUERREIROS** nunca deixaram de ser vitoriosos, pelo menos não na memória. A história viva em Salaga reconta, na maioria das vezes, as glórias do passado do tráfico de escravos e, ao fazer isso, derrota novamente os escravizados. As histórias dos tambores, os mitos fundadores e os textos arábicos sobre o passado de Gonja diziam respeito a Ndwura Jakpa, o

fundador do Estado, e às atividades dos reis, os *ngbanya*. Os escravos não tinham lugar entre os mitos dos impérios. Não havia histórias de tambor dos cativos. Quando apareciam no arquivo histórico, eles eram uma pilhagem – os despojos da guerra. Mesmo hoje, as perspectivas dos dominadores ainda governavam o que podia ser dito sobre o passado.

Eu li um relato oral sobre Gonja no qual os *ngbanya* lembravam seu passado de esplendor. Labutei estudando histórias e mais histórias sobre os guerreiros invasores de povos párias vizinhos – contos de cavalarias arrasadoras que não poupavam ninguém, nem mesmo as crianças, recitações de grandes fortunas acumuladas a partir da pilhagem de escravos e a ostentação dos feitos e da dominação dos gonjas.

Os conquistadores nunca falharam em alardear seus feitos e praticamente cada reinado repetia uma história de uma era de ouro, quando havia uma profusão de búzios. Eu poderia recitar as palavras do *ngbanya* de olhos fechados:

Caçávamos escravos aos milhares e os trocávamos por armas e bebidas alcoólicas.

Se um chefe necessitava de escravos, ele mobilizava seu exército, que atacava uma vila.

Se tivessem sucesso, voltavam com os cativos; se falhassem, eles mesmos poderiam ser vendidos como escravos.

Antes do efetivo ataque, eles se apresentavam juntos, se armavam e atacavam uma vila; se derrotassem os habitantes, levavam todo mundo embora, deixando para trás os velhos... Algumas pessoas se casavam com belas escravas.

Quando os tempos difíceis chegaram, fomos também à guerra. Quando a pobreza nos pegou, fomos à guerra.

Embriagados pelas glórias de um passado, os reis não poupavam nenhum detalhe, regozijando-se com os pontos altos da pilhagem e do saque. Os mais velhos falavam, saudosos, sobre um tempo em que o estado de Gonja era poderoso e próspero. Como um homem disse, “É somente agora que os gonjas estão trabalhando, no passado eles ficavam guerreando.” A quantidade de búzios recebida da venda de escravos era tão grande que um chefe afirmou: “que os búzios não podiam ser trazidos para casa, assim eram gastos na compra de armas, pólvora e bebidas alcoólicas antes do retorno.”

Os gonjas consideravam seus ataques desonrados apenas quando os *ngbanya* eram vítimas. Compartilhando histórias de batalhas com os samoris e babatus, todos insistiam que nenhum gonja havia sido feito escravo. Como o chefe supremo recordava: “Foi somente o povo samori que tentou, mas não conseguiu capturar sequer uma só alma gonja. Tudo o que conseguiu foi incendiar vilas e assassinar pessoas.” Para os guerreiros, a morte era preferível à desonra da escravidão, que era uma posição adequada apenas para seus inferiores.

Quando o homem branco chegou, sua prosperidade acabou. “O homem branco disse que ninguém deveria mais vender escravos; assim, o dinheiro que ganhávamos vendendo escravos acabou e ficamos pobres.”

Ainda não consegui tirar essas vozes da minha cabeça. E não há nenhum caminho que aproxime as “memórias suntuosas de reis saqueadores” e elites das vidas dos escravizados. A história é uma batalha real, uma disputa entre os poderosos e os sem poder sobre o “que aconteceu”, bem como sobre as histórias que contamos a respeito do que aconteceu – uma luta até a morte em relação ao

significado do passado. A narrativa dos derrotados nunca triunfa; tal como eles, ela vive à sombra dos vencedores. Mas deverá a história dos derrotados ser sempre uma história de derrota? É tarde demais para imaginar que suas vidas podem ser redimidas ou dar forma a um antídoto ao esquecimento? É tarde demais para acreditar que suas lutas lançam uma sombra em um futuro no qual eles podem finalmente vencer?

**O PALÁCIO DO** *salagawura*, o chefe de Salaga, estava apenas a algumas poucas centenas de metros distante da praça central. “Palácio” era uma palavra muito exagerada para descrever o modesto conjunto de casas que compreendia um grande complexo. Adentrando a antessala da morada do *salagawura*, nos sentamos em bancos que ficavam em frente ao chefe Suleiman. Ele estava sentado em um trono coberto por peles de animais e rodeado por vários homens de seu círculo íntimo. O *salagawura* deu-nos boas-vindas e disse que a casa era nossa. “Vocês devem voltar aqui muitas vezes.”

O linguista Muhammed Issah fazia a tradução do chefe, como mandava o protocolo. Essa mediação tinha o estranho efeito de separar o chefe de suas palavras, como se ele fosse uma marionete e o linguista o verdadeiro falante. Sua presença também alargou o abismo entre o chefe e nós, como pretendia fazer.

Nós gesticulamos em agradecimento às boas-vindas proferidas pelo chefe e murmuramos um obrigado, sem saber se deveríamos endereçar nossas palavras ao linguista ou ao chefe. A ignorância deixou-nos sem jeito. Havíamos trazido presentes, mas eram os presentes errados. No sul se oferecem *schnapps*<sup>41</sup> para um chefe; mas

este não era o costume no norte. Eles foram educados e não disseram nada – só compreendemos nosso erro mais tarde.

Fiquei nervosa e calada e fingi um sorriso, sem saber como agir. Deveríamos dizer algo antes ou esperar que ele falasse? Por sorte, o linguista indagou: “A que devemos sua visita?”

Parei, buscando palavras e, de repente, tive consciência da razão de nossa presença ali. Yaya e Lawrence me encararam, uma vez que havia sido eu que organizara a viagem. Era eu que estava estudando a escravidão. Minha voz vacilou enquanto respondia: “Viemos a Salaga por causa de sua importância no tráfico de escravos.”

“Muitos visitaram Salaga por esse motivo, como vocês”. As palavras do chefe Suleiman contornaram o incômodo do assunto na medida em que prosseguiu: “Algumas pessoas, como vocês, apareceram dez anos atrás, perguntando sobre a escravidão. Contamos para eles – eles choraram.” Para ele, a escravidão não era o território que compartilhávamos, mas a história que poderia fazer alguém como eu chorar.

“E quanto aos escravos de Salaga? Há pessoas na cidade que são descendentes de escravos?”

O chefe visivelmente enrijeceu-se ao ouvir minha pergunta. Ele falou com lábios franzidos, e o linguista traduziu: “É ainda difícil para nós falar sobre escravidão. Ninguém pode apontar o dedo e dizer que aquele ou aquela é um escravo ou escrava. É proibido fazer isso.”

O tabu em revelar a origem de alguém retrocedia ao século XVII. Ndewura Jakpa proibiu as pessoas de se referirem às suas origens ou de quaisquer outras pessoas. Diziam que traçar uma genealogia destruía um Estado. Quem desafiasse a lei poderia incorrer em pena

de morte. Todas as pessoas que mencionaram essa regra me disseram que o objetivo era proteger aqueles com origens escravas. Na prática, isso impedia o escravizado de falar de uma vida antes do cativo e abolia sua ancestralidade. O escravo existia no mundo, mas sem história ou uma herança. Roubados de seus parentes e com sua linhagem negada, os escravos eram uma tábula rasa. É como se eles tivessem aparecido no mundo sem nunca terem nascido, sem nunca terem conhecido sua mãe ou pai. Como Topsy, em *A cabana do Pai Tomás*, que, quando indagada sobre os pais que ela nunca conheceu, respondeu: “Eu só cresci.”

“Por que envergonhar alguém dizendo que ele ou ela é um escravo ou escrava?”, acrescentou o chefe. Fiquei pensando se o chefe estava chocado com a minha falta de tato. “Aqueles que foram escravos se casaram e foram incorporados à sociedade de Salaga.”

O Salagawura diz uma coisa, mas eu ouço outra: “Nós ainda sabemos quem são eles.”

Meu amigo Gyeman disse-me que ele podia distinguir quem era de origem escrava em sua vila porque, no conjunto, eles eram mais atrativos do que os demais. Quando criança, sua compreensão da escravidão se limitava a meninas bonitas compradas como “esposas”. A maioria dos vendidos no tráfico interno era de mulheres ou crianças. Mas nem beleza, tampouco afeição, mitigava as relações de poder e dependência. Não era incomum, como um ancião gonja lembrou, um proprietário negociar uma escrava simplesmente porque ele gostou de outra. “Quem tivesse uma mulher poderia dizer para alguém: ‘Me dê essa que eu te dou a minha’, e fazia-se a troca.”



A criança nascida de uma esposa escrava compartilhava a deserdação da mãe e pertencia por inteiro à genealogia do pai. Dizia-se que apenas o pênis tocava a criança de uma escrava, uma vez que a mãe não tinha nenhum direito natural que pudesse transferir para o filho. As escravas estendiam a linhagem do proprietário sem desfrutar dos privilégios ou da proteção assegurada às esposas apoiadas pelas suas famílias. A desigualdade impregnava os vínculos de parentesco. Nem as famílias jamais esqueciam quem “era da casa” (os escravos absorvidos e refeitos na linhagem do senhor) e “os de sangue” (realezas que possuíam direitos legais de sucessão e herança). Os escravos eram os fantasmas na engenharia do parentesco.

Não havia mulheres no círculo íntimo do chefe a quem eu pudesse indagar a respeito dos benefícios de ser bonita ou sobre as provações de ser esposa. Os homens haviam se nomeado como zeladores oficiais da história. Além disso, as mulheres jamais tiveram uma tarde ociosa para ficarem ruminando a respeito da história. Elas não tinham uma hora sequer de folga: vendiam coisas no mercado, trabalhavam nos campos, carregavam baldes de água, arrastavam feixes de lenha e lavavam roupas – tarefas que faziam o trabalho de escravas ser altamente valorizado. Quem poderia parar para conversar quando havia crianças para cuidar, comida para cozinhar, quartos para varrer e um esposo a ser mantido? Quando mais tarde eu perguntei a mulheres da vila sobre a escravidão, elas debocharam: “A esposa é a verdadeira escrava.”

**“SE TODO MUNDO SABE** quem é escravo, por que não discutir isso?”, importunei o chefe. Eu imaginava que, ao apontar para o escravo, o traficante também seria exposto. E quanto ao saqueador?

Quem se beneficiava ao evitar o passado? O silêncio não protegia e nunca protegeu. Tudo o que isso oferecia era um pertencimento provisório à casa do senhor.

“É a lei”, respondeu o chefe. “Você não pode apontar para uma pessoa e dizer que ela é uma escrava.”

“Mas todo mundo sabe de qualquer jeito, não?”

Se o chefe achou minhas perguntas impertinentes, não demonstrou. Nós estávamos em caminhos opostos. O que eu queria realmente saber ele estava irreduzível quanto a contar. Foi um erro ter vindo ao palácio, mas a etiqueta ditava que, quando uma estrangeira chega na cidade ou vila, ela deve primeiro se apresentar ao chefe ou líder local. Ou seja: reproduzia a hierarquia rígida que eu mesma queria derrubar. Eu sabia que as elites não podiam falar pelos escravos.

Continuamos falando sobre o tema por um tempo consideravelmente longo, sem necessariamente confrontar as questões mais acaloradas na medida em que dávamos voltas em torno delas. Perguntas raivosas formavam uma tempestade em minha cabeça, mas as que eu compartilhei vinham de uma pessoa razoável e educada – em nada parecida comigo. Eu estava contida. Para cada palavra dita, havia uma centena de outras trancadas no fundo de minha garganta. Meu sorriso era estudado; minha deferência era uma mentira. Fui tão escorregadia quanto o chefe.

Todas as indiretas e o polido vaivém, a recusa do chefe em revelar seus planos e minhas tentativas de superá-lo com minha pura obstinação eram parte da disputa travada sobre o passado. Tomamos o cuidado de evitar expressões abertas de animosidade e declarações

ultrajantes de guerra. Me dei conta de que eu deveria parar de martelar o chefe com perguntas, mas não conseguia me controlar. Pensei que ele devia ser um homem gentil ou desesperado para me aguentar daquele jeito. De qualquer modo, aquilo era como um clichê: a estadunidense desagradável fazendo exigências ou a criança escrava suplicando por reconhecimento. Mas a consciência do script que seguíamos não fez a menor diferença. Nós representamos nossos papéis até o fim.

Estaria Gonja envergonhada de seu passado? Esta era a pergunta que eu não ousei fazer. O *salagawura* falou apenas da desonra vinculada ao status de ser escravo. Mas e os traficantes e saqueadores? Os vencedores nunca sentiram vergonha alguma? Ou esse tipo de vergonha era carregado apenas pelos sem poder e derrotados? Não havia resposta para esse tipo de pergunta. Se o chefe tivesse respondido: “Sim, estamos envergonhados de nosso passado”, qual teria sido a utilidade disso? E se ele tivesse negado e dissesse: “Não, temos orgulho de nosso Estado”, eu teria ficado ofendida. Era o tipo de questão retórica que alguém faz não com o objetivo de obter uma resposta, mas de comunicar indiretamente à pessoa que não está envergonhada como deveria estar. Abordar isso como uma pergunta suavizava o golpe.

Não era fácil se apropriar do passado, especialmente num lugar como Gonja, onde os vitoriosos e conquistadores de eras passadas não ascenderam expressivamente e o prestígio dos *ngbanya* ruiu com o tempo. Diferentemente da Europa e das Américas, onde os lucros advindos do tráfico e do trabalho escravo abasteceram a Revolução Industrial, expandiram a navegação e a indústria de seguros,

fundaram instituições bancárias, formaram reservas financeiras nacionais e lançaram as bases para um ainda maior desenvolvimento econômico, em Gonja as dádivas do tráfico de escravo tiveram uma vida curta.

**“VOCÊ NÃO PODE VIR** à Salaga por poucas horas e esperar saber toda a história. Você precisa passar um tempo aqui”, disse o chefe. “Se você ficar por algum tempo, talvez aí as pessoas se disponham a falar.”

Suspeitei que o chefe estava tentando encaminhar nossa visita para um desfecho. Estávamos no interior do palácio há pelo menos duas horas. Imaginei que ele achava nossa conversa maçante e me perguntei quantas vezes ele não havia repetido aquele ritual. Decidi perguntar: “Como você se sente diante pessoas como eu, vindo aqui para falar a respeito da escravidão? O senhor acolhe ou sente isso como uma imposição?”

“Nós acolhemos”, ele disse, com entusiasmo. “Desejamos que mais pessoas venham aqui. Todos os turistas vão para Cape Coast e para o castelo de Elmina, quando deveriam vir a Salaga, pois o tráfico centrou-se aqui.” Ele mostrava-se cômico, até mesmo animado, quanto ao papel de Salaga no tráfico de escravos, considerando as possibilidades do turismo. Visitantes afro-americanos representariam dólares entrando na cidade, o que, dada a pobreza de Salaga, não seria pouca coisa. Em dez anos, o turismo seria a mais importante fonte de arrecadação de Gana.

Invertendo o jogo, o chefe perguntou: “Vocês falam sobre escravidão em seu país? Lá as pessoas sabem quem são os escravos?” A pergunta apanhou-nos de surpresa. Entrelhamo-nos, procurando o que responder.

“Só os negros foram escravos”, Yaya respondeu. “Se você é negro e vive nos Estados Unidos, as pessoas sabem que você veio para o país como escravo.” Era mais complexo do que isso, mas era difícil explicar o que a chegada de quatro escravos em Jamestown pôs em marcha; o que a 13ª Emenda<sup>42</sup> não concluiu e o que o tempo não havia curado. Como alguém poderia explicar que estar por quatrocentos anos num local não o transforma em seu lar? Todos nós tentamos e fracassamos. Falamos sobre escravidão, um século de Jim Crow, um milhão de negros em presídios; pobreza; corredor da morte, mas isso parecia abstrato e deslocado. As vidas ligadas a essas palavras eram difíceis de serem vistas. Elas eram elusivas como aqueles que ficavam amarrados na praça. O que elas poderiam trazer à mente do chefe?

Ele ouviu com atenção as nossas tentativas atrapalhadas de descrever o mundo de onde havíamos vindo. “As coisas lá foram terríveis”, o chefe respondeu. Os Estados Unidos eram um território menos perigoso para ele do que o mercado de Salaga. Os males da escravidão, do Jim Crow e da nova segregação não tinham repercussão social aqui. O que aconteceu em Gana foi terrível também, mas o chefe se recusava a discutir a história horrenda que se havia desenrolado uns metros adiante na praça.

No oeste africano, o tráfico atlântico de escravos intensificou a desigualdade e estimulou guerras. As estradas públicas tornaram-se perigosas. Os plebeus empobreceram e ficaram mais ameaçados. Os príncipes do comércio e os traficantes engordaram. A riqueza acumulada por guerras, saques e roubos criou sociedades aristocráticas e mercantis nas quais a economia estava dividida entre

subsistência e luxo. O estado predatório se abastecia com as comunidades que estavam a seu alcance, e então os ingleses, franceses e alemães tomaram conta de tudo, apossando-se do território e tornando-se eles mesmos os novos senhores. Ser um “nativo” não era em tudo diferente de ser um negro. Esta era a terrível história com a qual o chefe estava já familiarizado. A nossa era o mistério.

“O que é que vocês desejam de Gana?”, ele nos perguntou. Novamente, estávamos perdidos, sem o que dizer. Mesmo após seis meses em Gana eu não tinha me tornado mais capaz de explicar isso. Sempre que tentava, eu via perplexidade na face da pessoa com quem falava, e eu vacilava tentando convencê-la daquilo que entendo como óbvio. Eu podia dizer pela maneira como ele nos olhava que o chefe também queria saber por que agíamos como se nossas vidas dependessem do que ele tinha para nos dizer.

Juntos, improvisamos uma resposta. Não um argumento; apenas frases empilhadas umas sobre as outras. As respostas de Yaya interrompiam as minhas e eu adicionava algo ao que Lawrence e Ayanna diziam. Nos Estados Unidos, quase todo dia você é lembrado de suas perdas. Você continua esperando isso melhorar, mas então você vê outra fotografia no jornal de um menino morto ou de alguém que desapareceu por quinze anos, e você fica realmente cansado. Você está cansado de ser um problema; você está cansado de amar um país que não te ama, ou de odiar um lugar que você chama de lar. É o tipo de cansaço que as pessoas mais velhas dizem que se pode sentir nos ossos.

Nós não mencionamos a pior parte. Ninguém falou sobre o que isso causa em nós ou explicou as coisas terríveis que fazemos uns com

os outros. Seria difícil falar sobre os membros de gangues, tiroteios, homicídios pagos e pais ausentes. Nem compartilhamos as melhores coisas, como uma canção nascida numa plantação de algodão ou de cana-de-açúcar se tornar algo maravilhoso nos lábios de um trompetista em Nova Orleans, ou algo capaz de cortar em dois o coração de quem a ouve, mesmo quando as palavras da canção são tolas, como a imagem de um modesto luar pode fazer, ou um discurso sobre uma amante distante, ou até o cântico para derrubar a Babilônia na boca de um menino de favela; a beleza crua que cresce entre rachaduras de tudo o que estava errado no gulag urbano; ou o milagre de ainda estarmos aqui.

Não tínhamos realmente uma resposta para a pergunta do chefe. Yaya começou a explicar: “Não é como se estivéssemos procurando um lugar ou uma pessoa em particular quando viemos para cá, mas é apenas o sentimento de que falta algo em nossa casa. Por isso viemos aqui.”

“E conseguiram encontrar aqui?”, indagou o chefe.

“Não” estava em nossos lábios, mas ninguém disse.

Se soubéssemos como formular aquilo, nós poderíamos ter dito que não era como se esperássemos algo que fizesse a história doer menos ou preenchesse o buraco em cada um de nós, pois não era o tipo vazio que se poderia preencher e fazer desaparecer. Ter vindo a este lugar foi simplesmente uma forma de reconhecer isso. Não havia como voltar no tempo. Mas o tempo não parecia ter avançado também.

**QUANDO ESTÁVAMOS PRESTES** a partir, o *Salagawura* deu a cada um de nós um punhado de búzios para que nos lembrássemos

de Salaga. “Ninguém jamais deixa meu lar”, disse o chefe. O significado da frase é que voltaríamos um dia. Não podíamos chegar, apanhar o que desejávamos e, então, ir embora. Mas seria exatamente isso o que faríamos. “Salaga é seu lar. Volte e construa uma casa aqui. Nós receberemos vocês.”

Por um longo tempo esperei algum acolhimento, então mais surpreendente do que o convite feito pelo chefe foi o pouco conforto que ele me trouxe. Se em meu íntimo eu esperava que houvesse alguma cura para o sentimento de ser estranha no mundo, naquele momento eu soube que não havia remédio para o meu desamparo. Eu era uma órfã e a ruptura entre mim e minhas origens era irreparável. Ser uma estrangeira era uma condição incorrigível que uma viagem pelo Atlântico não podia curar. Eu não poderia jamais fazer de Salaga o meu lar.

Não pude ignorar a ironia do convite. Como poderia eu fixar raízes num mercado de escravos, o que Salaga seria para sempre diante de meus olhos? Eu jamais seria capaz de pensar naquele local de qualquer outra maneira. Seria sempre assombrada pelas vidas vendidas naquela praça. Sempre seria alguém com origens escravas evidentes. Assim, eu seria também uma estrangeira aqui. Por fim, alguém estava dizendo: “Tem um lugar para você aqui”, e isso me fez correr na direção oposta. Mas eu não estava buscando um mediador para reatar um relacionamento rompido séculos atrás. O parentesco fictício estava próximo demais do centro da violência da escravidão para que eu me sentisse bem. Talvez esta fosse a visão do bastardo, desleal tanto com o sangue quanto com a casa.



**“NÓS NUNCA MOSTRAMOS** esses lugares para ninguém”, falou Muhammed, enquanto atravessávamos a praça central. Eu sabia que era uma mentira, pois eles haviam mostrado esses mesmos locais para minha amiga Mary, quando ela fizera pesquisa alguns anos atrás, mas isso não me incomodou. Era o tipo de mentira que os amantes dizem uns para os outros, menos para enganar do que para criar um sentimento especial e único. Como sabíamos que caminhar por Salaga não era especial ou único e que eles haviam perambulado por ali inúmeras vezes, o linguista inventou alguma coisa melhor do que a verdade: “Para seus olhos, apenas” era o que ele prometia enquanto erguia o véu do passado. Junto com o linguista, outros dois homens do círculo íntimo do chefe decidiram nos acompanhar no tour por sítios escravistas da cidade, os quais, em sua maioria, em nada chamavam a atenção.

“A árvore estava lá adiante”, disse Muhammed, apontando na direção de um distante espaço vazio. “Ela ocupava o centro do mercado. Os escravos se reuniam em volta dela, à espera de serem vendidos. Ela caiu em 1973. Uma nova árvore será plantada para substituir a antiga, uma vez que muitas pessoas que visitam Salaga perguntam pela árvore.” Olhamos na direção indicada e tentamos visualizar um enorme baobá, onde traficantes reuniam os escravos para venda e onde o chefe supremo de Gonja encurralava os cativos a serem oferecidos como tributo ao *ashantihene*.

“Apenas os mais difíceis eram mantidos acorrentados”, Muhammed nos assegurou. Baba e Idaissu trocaram rápidos olhares e sorriram nervosamente. Eles pareciam desconfortáveis com a

descuidada revelação sobre tão sensível assunto. Talvez temessem que nós nos sentíssemos ofendidos ao ouvir sobre escravos rebeldes.

Lotações passavam pela praça levando passageiros para o trabalho do dia. Uns poucos colocavam seus rostos nos vidros para nos ver melhor. Fiquei olhando para trás até o ônibus passar, transformando em um borrão aquelas faces bronzeadas, marrons e pretas. Caminhamos até o ponto mais distante da praça para inspecionar o que nos disseram que tinha sido uma cela para escravos. Entrei nela e tirei umas fotografias. Não havia nada para registrar, mas continuei fotografando, como se o espaço vazio fosse se tornar alguma coisa mais significativa ao ser registrado no filme. Minha imaginação não capturou mais do que a câmera. Um ano depois eu olharia para as fotografias e faria um grande esforço para decifrar seu conteúdo. E quando mostrei as imagens turvas para amigos, eles não conseguiram entender para o que estavam olhando. Quando expliquei que era uma cela de escravos, disseram “Oh”, e passaram a olhar a foto seguinte. Mas não consegui descartá-las. Uma das imagens ficaria em minha mesa, ao lado dos búzios do *Salagawura* e de um pequeno frasco azul que contém cinzas de Langston Hughes, como se isso fosse o bastante para transformar a foto de um barraco vazio em um *memento mori*.<sup>43</sup>

As ruínas eram os únicos monumentos da escravidão em Salaga. Montes de sujeira, árvores desenraizadas, poços salobros e estruturas deterioradas. Essa paisagem em ruínas parecia um lembrete apropriado da destruição produzida pela escravidão, mais do que uma imponente fortaleza branca. E também era uma afirmação do empobrecimento do presente. Nosso caminho ziguezagueava em

meio a pequenos agrupamentos de casas. Os sinais de riqueza – conjuntos cercados, telhados de zinco corrugado, blocos de cilindro, casas de concreto, bicicletas – eram raros. Passamos por duas mulheres que pilavam mandioca e elas nos olharam timidamente, sorriram e continuaram em sua tarefa. Os pupilos de uma escola ao ar livre correram em nossa direção para cumprimentar os estrangeiros. Nós nos apresentamos ao professor e os estudantes nos espiavam, sussurravam e riam enquanto os adultos conversavam. O professor Bismarck, que era um dos filhos do chefe supremo de Pembe, disse-nos que os estudantes não tinham lápis, papel e que três alunos dividiam o mesmo quadro-negro. Ele ensinava uma classe com mais de quarenta alunos, de diferentes graus. Prometemos enviar lápis e quadros quando voltássemos para Acra.

Baba, que também era professor, compartilhou as dificuldades de Salaga à medida que nos encaminhávamos para os poços de escravos. Havia uma triste escassez de docentes e suprimentos escolares. Muitas crianças não conseguiam frequentar as aulas, pois os gastos eram altos para suas famílias e seu trabalho era essencial para a sobrevivência familiar. Nos anos mais recentes, nenhum aluno oriundo do Norte conseguiu se qualificar para o ingresso na Universidade de Gana, em Legon. A cidade necessitava desesperadamente de serviços de saúde. A clínica mais próxima ficava em Tamale, mas horários irregulares, custos altos e a dificuldade de encontrar transporte limitavam o acesso a seus serviços. Um solitário médico cubano atendia uma área com milhares de pessoas.

Muhammed gesticulou em direção aos poços erodidos afundados no solo. Os poços de escravos pareciam bolhas que haviam irrompido

na terra. “A água para os escravos era recolhida aqui e levada para a praça”, explicou. Os moradores atuais ainda os utilizavam. Os poços eram poluídos, mas não havia suprimento de água potável. As pessoas eram obrigadas a beber a água salobra desses poços, ou a água que as mulheres carregavam, vinda de lagos infestados das vizinhanças. O governo prometera auxiliá-los com a criação de instalações de água potável; todavia, seria preciso arrecadar o equivalente a 20 mil dólares para iniciar o projeto. Num país onde a renda *per capita* anual era menos de duzentos dólares por ano e a maioria das pessoas sobrevivia da agricultura de subsistência e pequenos comércios, isso era absolutamente impossível.

Água sempre foi um problema em Salaga, mesmo quando a vila era vibrante. Viajantes europeus reclamavam que Salaga era “a cidade mais miserável, onde mesmo a água era escassa e podia ser comprada somente a preços exorbitantes. Os homens de negócios fazem sua estadia em Salaga ser a mais breve possível”. Os escravos no mercado suportavam o peso dessa escassez. Eles comumente sofriam de desidratação. Como um visitante do mercado observou, “No período do harmatão em Salaga, a água potável vinha de locais distantes e era vendida ali; assim, é compreensível que os escravos expostos sem abrigo, torrando no sol, conseguissem muito pouca água”. Um século depois, a água continua tão valiosa quanto escassa.

Nós doamos 225 dólares para o projeto da água. Caminhando pela vila, fizemos milhares de promessas, entusiasmados por sermos abraçados e sobrecarregados com tudo o que era esperado de nós. Como outros estadunidenses que haviam visitado Salaga antes, deixaríamos um rastro de promessas não cumpridas. As poucas que

conseguimos cumprir, as poucas ao nosso alcance – lápis, cadernos e poucas centenas de dólares – não iriam mudar nada.

No caminho para Wankan-Baye – o córrego onde os escravos eram banhados antes de serem vendidos e que, diziam alguns, limpavam suas memórias do passado – Idaissu sussurrou ao meu ouvido que seu avô havia sido escravo. Quando Idaissu estava na escolinha, seu pai lhe contou que seu avô tinha sido arrancado da curva do Niger quando criança e vendido como escravo. Ouvindo-o recontar a história, Idaissu sacudiu a cabeça com tristeza e seus olhos se encheram de lágrimas. Quando seu pai notou o choro, repreendeu o filho: “O sofrimento de seu avô é demais para você ouvir?”

Como um menino, Idaissu tinha vergonha de seu avô ter sido escravo. Seu pai estava certo: as lágrimas eram tanto por si mesmo quanto por seu avô. Muitos dos filhos e netos de escravos tinham o mesmo sentimento, especialmente filhos de mulheres escravas que eram identificáveis como estrangeiras por suas tatuagens e marcas faciais. Se as marcas estivessem no corpo, como o neto de um escravo recordou, “não havia nada que as removesse. As crianças se sentiam envergonhadas por suas mães terem marcas de escravas. Não queriam que elas aparecessem muito em público e as mantinham presas dentro da casa quando ficavam idosas”. A prole dos escravos continuava a sentir essa vergonha, então alguns mudavam de nome para mascarar suas origens, mentiam sobre suas famílias ou se mudavam para vilas ou cidades para onde sua desonra podia ficar em segredo.

Eu expliquei: “A pele negra é uma marca de escravo nos Estados Unidos. Mas não sentimos vergonha, pelo menos, não mais.”

“Você é tratada de forma diferente dos demais?”

“Sim, mas não é porque um dia fomos escravos”, respondi. “A pele negra fez de você um escravo e hoje isso o torna descartável.” Não tenho certeza se ele compreendeu o que eu estava dizendo. “Você é tratado de forma diferente? Outras pessoas sabem que sua família descende de escravos?”, perguntei.

“Sim, definitivamente”, ele respondeu, com um amplo sorriso ante minha credulidade. “Os filhos dos escravos geralmente estudavam, pois quando os ingleses escolhiam crianças para frequentar as escolas coloniais, não enviavam seus filhos para serem educados pelos britânicos, mas os filhos dos escravos. Eles sofreram com isso também”, suspirou.

Idaissu compartilhou tudo isso em um tom abafado, não para impedir que Muhammed e Baba ouvissem a história, uma vez que era óbvio que eles também a conheciam. Mas a escravidão era o tipo de assunto falado apenas sob sussurros ou entre portas fechadas.

“O chefe não vai contar tudo; é tudo muito doloroso para ser discutido. Ele guarda segredos”, explicou Idaissu. Não se tratava de ser evasivo; ao contrário, o pacto de silêncio não podia ser violado sem causar ferimentos ou exacerbar conflitos de longa data. Para o chefe, o silêncio era o preço da paz.

“Kwame Nkrumah proibiu apontar o dedo para alguém e rotulá-lo como escravo”, Idaissu acrescentou. Nkrumah atacou sistematicamente formas tradicionais de privilégio e casta. “Mas”, Idaissu disse, com um riso, “nós todos sabemos quem é quem.”

Ele foi o primeiro a descer da colina e atravessar Wankan-Baye. O Banho dos Escravos – soava quase como ópera, como o título de um

drama sombrio e sangrento em que o amor culminava em traição. Seria o tipo de história com um começo ruim e um fim infeliz e cheio de morte e decepções. O que mais seria possível quando os atores principais eram escravos?

Desci a colina depois de Idaissu. Indaguei-lhe se poderia fotografá-lo no leito seco do riacho. Ele olhou diretamente para mim e sorriu. Tirei a foto. Trocamos de posição e ele me fotografou no mesmo lugar. Foi um momento de uma intimidade efêmera. Esse dar e receber não era um gesto em uma relação de sangue ou parentesco, mas de afiliação. Éramos a prole de escravos. Éramos os filhos dos plebeus.

**“MEXEMOS COM** os mortos visitando esses sítios”, falou Muhammed, enquanto retornávamos para a praça. “Um sacerdote fetichista foi chamado para recompor a ordem que foi perturbada. Ele irá espargir libação por todos os locais por onde andamos, pois os espíritos foram despertados.”

A fome dos mortos era a dívida que tínhamos de liquidar. O que não havia sido saciado ou amenizado era nossa responsabilidade. Oferecer libações era um meio de alimentar os espíritos e satisfazer suas necessidades de reconhecimento, tudo o que permitiria aos vivos escaparem de sua ira. A paz alcançada ao satisfazer esses apetites tem de ser obtida reiteradamente.

Fizemos uma modesta doação pelo gigantesco trabalho do sacerdote. Mas não me senti convencida, apesar do esforço que fiz para acreditar no contrário: que escravos raivosos pudessem descansar em paz. Como os mortos poderiam ser apaziguados? Ao não acreditar, eu os confinei a um estado implacável de miséria?

Preferia imaginá-los descansando em paz. Entretanto, eu não tinha fé na serenidade de escravos mortos ou acreditava que nossas oferendas pudessem trazer um fim para o seu sofrimento. Imaginava o morto furioso e desanimado, como nós, aguardando por um futuro em que as marcas de escravo terãõ desaparecido. Era esse anseio mútuo que ligava nosso destino ao deles.

---

40. Com a independência de Gana, primeira colônia da costa oeste da África a se libertar, o presidente Kwame Nkrumah instalou um sistema poderoso de transmissão de rádio em ondas curtas, que cobria toda a África e estimulava as demais colônias a se rebelarem. Esse sistema emissor, chamado de GBC (Ghana Broadcasting Corporation), como o da antiga colonizadora BBC (British Broadcasting Corporation), foi batizado por toda a África como “o tambor de Nkrumah”. (N.R.T.)

41. Um tipo de bebida alcóolica destilada. (N.R.T.)

42. Promulgada em 1865, trata-se do documento que inclui na constituição dos Estados Unidos a proibição ao trabalho forçado, constituindo-se, assim, como a abolição oficial da escravidão no país. (N.E.)

43. Uma expressão latina que funcionava como um lembrete de que ninguém é imortal. Pode ser traduzida como “Lembre-se que você vai morrer”. (N.R.T.)





**BÚZIOS  
DE SANGUE**

**CAPÍTULO  
XI**



**À PRIMEIRA VISTA**, a planície gramada da savana não parece um espaço de ruínas históricas. Os conjuntos de baobás não dão a impressão de serem sinais de uma história de destruição. Tampouco é evidente que montes nus de terra são os destroços de vidas dispersas e que depressões no relevo sejam rastros dos mortos e dos desaparecidos. “Para aqueles que conseguem ler a paisagem”, descreveu um antropólogo, “algumas características naturais são tão trágicas quanto qualquer cenário de destruição violenta”. As casas de barro e palha voltaram a ser pó, os deuses protetores foram varridos e as moitas tomaram conta de santuários abandonados. Buracos e cicatrizes marcaram o terreno. Mas quem poderia suspeitar que os sintomas de erosão eram o texto de uma história catastrófica, ou adivinhar que o dinheiro adquirido em séculos de tráfico escravo jaz escondido debaixo da terra, como um segredo enterrado ou cadáveres abandonados numa cova anônima?

Potes de dinheiro guardados em caixões é tudo o que sobra da riqueza criada pela escravidão. Reis, guerreiros e mercadores desejavam preservar sua riqueza eternamente. Baús de madeira, caixas de couro e sacos de pano cheios de búzios foram estocados em cofres subterrâneos e escondidos em santuários, mas a história tomou um rumo diferente. O tesouro se tornou inútil antes que pudesse ser exumado. Os bancos subterrâneos da savana tornaram-se criptas de um assunto morto – locais de descanso para moedas obsoletas. O rendimento de séculos de roubo havia desaparecido tão rapidamente quanto os escravos vendidos no mercado. Como lamentou um

economista, “Os esqueletos foram abandonados em suas covas permanentes”.

Os búzios foram a moeda do oeste da África durante o período do tráfico atlântico de escravos. Utilizados pelos africanos do norte já no século XI, tornaram-se onipresentes nos séculos XVI e XVII, quando a Europa começou a trocá-los por escravos. Mercadores alegavam que os búzios eram melhores para a compra de escravos em virtude do apreço que os africanos nutriam por esses artigos. No livro *A Description of the Coasts of North and South Guinea* [Uma descrição das costas norte e sul da Guiné], Jean Barbot escreveu: “Os países negociantes da Europa têm, por causa desse lixo [búzios], de carregá-los em seu tráfico nas costas da Guiné e Angola para comprar escravos ou outras mercadorias da África, servindo apenas para esse propósito; nenhum outro povo no universo lhes confere tal valor como os guineanos.”



Os búzios eram importados das ilhas Maldivas. De dentro do mar, com água até a cintura, homens e mulheres arrancavam os búzios incrustados nas rochas, em estacas de madeira e hastes de palmeiras, que eram então colocados em locais rasos para coleta. Uma pessoa sozinha poderia recolher 12 mil búzios num dia de trabalho, que eram enterrados na areia por poucas semanas, até que os moluscos

morressem e o cheiro da putrefação desaparecesse. Depois eram, então, desenterrados, lavados, secados e entrelaçados para a venda. Os holandeses transportavam búzios do Oceano Índico, via Ceilão, para Amsterdã, o mais importante entreposto europeu; e os ingleses, via baía de Bengala, para Londres, transportando-os para a África como lastro do navio negreiro.

Os ingleses e os holandeses adquiriam os búzios por preços extremamente baixos e os consideravam inúteis, a não ser para seu uso para dar peso ao navio e para o “comércio de negros”. Os traficantes europeus chamavam, de forma depreciativa, os búzios de “dinheiro de negro”. Aos seus olhos, a estima dos africanos por essas peças inúteis era outro exemplo do fetichismo – reverenciar “meras ninharias” como objetos de valor. Apenas no século XVIII, mais de 11 mil toneladas de búzios foram importadas na costa oeste da África. De 6 milhões ou mais de cativos que foram transportados para as Américas no século XIX, entre um terço ou um quarto foram trocados por búzios. Cinco a sete quilos de búzios eram o bastante para comprar um homem forte ou duas crianças pequenas. Isso equivalia a cerca de meio quilo de búzios para cada treze quilos de carne humana.

Os búzios substituíram outras moedas na África. As vantagens dessa moeda, de acordo com economistas, estavam no fato de serem de “tamanho pequeno, duráveis, facilmente divisíveis e impossíveis de serem falsificadas ou duplicadas”. Mas por que ou como os africanos passaram a valorizar tanto os búzios tem sido objeto de muito debate. Os traficantes europeus simplesmente atribuíam tal valor à estupidez e ao fetichismo dos negros, o que, além do evidente racismo, era

ridículo, como um historiador assinalou, pois tal pensamento era “baseado na presunção errônea de que europeus e africanos compartilhavam os mesmos valores. A existência de aspectos de troca de mercadorias em uma sociedade [africana] pré-capitalista não a tornava uma sociedade capitalista”. O prestígio, mais do que o utilitarismo, em muito motivou a participação africana no tráfico de escravos. Dinheiro, itens de luxo e produtos extravagantes eram essenciais para definir e manter a hierarquia de classe e status. E o amor pela extravagância se dava às custas de vidas humanas.

Mesmo agora é difícil de compreender o alcance da devastação forjada pelo apetite por futilidades. Essa destruição da vida deu a luz ao capitalismo no Ocidente, mas o que é surpreendente é que as imensas perdas sofridas na África se deram sem nenhum ganho duradouro. Os traficantes africanos não tinham incentivos para “maximizar o valor”, uma vez que sociedades saqueadas, suportando as perdas, não eram as mesmas sociedades que lucravam com o tráfico, o que apenas servia para demonstrar o vazio e a irrelevância de uma “identidade africana” no sentido do tráfico atlântico de escravos. Em resumo: escravos eram roubados de um grupo, trocados por um segundo grupo e então despachados pelo Atlântico e explorados nas Américas por um terceiro grupo. A violência e a destruição necessárias para aquisição e circulação do dinheiro nasciam daqueles que não eram sócios no tráfico, mas as vítimas. Da perspectiva da mercadoria, incentivos econômicos, fossem “racionais” ou “excêntricos”, resultavam no mesmo fim desastroso.

Ao fim do século XVIII, um homem escravo era vendido na costa por 176 mil búzios ou mais. Os búzios eram mais caros na savana, e,

como consequência disso, mais escravos tinham de ser trocados por cada unidade monetária. No mercado de Salaga, escravos eram vendidos por 20 ou 40 mil búzios; os idosos e enfermos eram às vezes vendidos por apenas 4 mil búzios. As pilhas e montanhas literais desse dinheiro devem ter feito parecer que essa plenitude não tinha fim e que o armazenamento jamais se esgotaria. No sistema de contagem de búzios, grandes quantidades eram chamadas de “cativos” ou “sacos de homens”.

Todavia, o dinheiro que os africanos acumularam com a exportação de pessoas era inconvertível. Os búzios passavam de mãos brancas para mãos negras, mas nunca faziam o caminho inverso, o que os mantinha como “moedas de negro”. Europeus não aceitavam búzios em pagamento pelos bens importados e consideravam seu valor intrínseco equivalente ao de pedras ou cascalho.

O fluxo de búzios iluminou os ganhos desiguais de sócios africanos e europeus no tráfico. Guerras e ações predatórias tornaram a África a produtora escravos e compradora de bens de luxo, enquanto a Europa pôde acumular o capital necessário para seu desenvolvimento econômico. Como Marx escreveu, a conversão da África em uma reserva de cativos foi um desses momentos idílicos “que caracterizam o alvorecer do desenvolvimento do capitalismo” no Ocidente. As consequências dessa economia de roubo foram bastante diferentes na África. O dinheiro concentrado nas mãos de mercadores e realezas criou alguns novos ricos, e a destruição provocada por pilhagens e guerras de captura arrasou com a agricultura, gerou fome e devastou a vida social e política.

**OS ARISTOCRATAS E NOBRES** acreditavam que os búzios eram o presente de Deus para os afortunados. Assim, as histórias que contavam sobre o aparecimento dos búzios no mundo estavam esvaziadas dos terríveis detalhes do tráfico de escravos. Em Gonja, um ancião contou a seguinte fábula: “Antes de qualquer búzio ser usado, Deus mandou uma tempestade, e essa chuva devia derrubar os seres vivos, cujas conchas seriam transformadas em moeda de uso. O pessoal antigo que sabia do propósito da chuva enfrentou a tormenta e recolheu o máximo possível de búzios, tornando-se os primeiros homens ricos, como nunca antes se ouviu falar. O restante das criaturas, que ninguém capturou, foi arrastado para o mar.” Mas, mesmo nesse conto de fadas, seres vivos foram sacrificados, pois a aquisição de riqueza e dinheiro estava enredada pela morte e pela putrefação.

Os plebeus, não surpreendentemente, contam outra história. Eles oferecem uma narrativa macabra sobre a origem dos búzios e como os homens vieram a adquiri-los. Búzios de sangue é o modo como o povo os chamava, uma vez que se alimentavam de carne humana. Olhando para os búzios, era fácil enxergar a verdade. Os búzios possuíam uma abertura esguia, lembrando uma vagina, com uma longa fileira de dentinhos. Como uma *vagina dentata*,<sup>44</sup> os búzios evocavam imagens de procriação e destruição. Mas todos sabiam que os búzios não geravam vida; ao contrário, a devoravam. Os dentes alinhados na abertura eram claramente feitos para devorar. Poucos afirmavam que ouviam os búzios falarem. Mas não seria difícil imaginar uma risada macabra ou discernir o ronco de uma barriga cheia ou o bafo de um arroteo cheio de carne humana.



Em quaisquer dos lugares devastados pelo tráfico de escravos, circulavam histórias respeito do custo humano do dinheiro: os búzios banquetearam sobre os corpos dos cativos. O dinheiro era multiplicado ao se alimentar de sangue humano. Os ricos acumulavam sua riqueza por meio do labor de escravos arrasados em cidades abaixo do Atlântico. Outros alegavam que os búzios lançados de volta ao Atlântico eram capturados por bruxas ou controlados por espíritos das águas, como *Mami Wata*, Mãe das águas.

A tradição popular diz que os melhores locais para apanhar búzios estão ao longo da costa onde os escravos foram assassinados ou afogados. Redes eram lançadas ao mar para dragar tesouros. Os cadáveres de escravos emergiriam das águas revestidos por milhares de búzios, que os cobriam da cabeça aos pés. O pescador que fisesse o corpo estufado do homem-molusco arrancaria o dinheiro e voltaria para casa como um homem rico. Homens de posses iam pescar búzios, usando membros amputados de escravos como isca. O senhor de escravos gentil esperava pela morte natural do cativo antes de esquartejá-lo e jogar suas partes em um rio ou em uma lagoa. Pairando na beira das águas, avarentos e sem culpa, os homens poderosos repousavam à espera do dinheiro prestes a aflorar para então saudá-lo como um presente de Deus.

**TUDO AQUILO SE TORNOU DINHEIRO MORTO.** Os cofres de riqueza acumulada pela captura e venda de escravos se transformaram em lixo. Após as forças militares francesas e inglesas terem derrotado Babatu e Samori, a savana foi dominada numa escala que piratas e príncipes guerreiros jamais poderiam ter sonhado. Os búzios foram demonizados e considerados ilegais pelos governos

coloniais, que haviam dividido e conquistado a África sob o pretexto de emancipá-la. A angústia mortal dos escravos tornou-se aparente de forma tardia para as nações europeias, e o nascente zelo abolicionista forneceu as razões para a conquista da África. No século XIX, as mesmas nações responsáveis pelo transporte de milhões de cativos para as Américas se declararam antagonistas da escravidão. Logo após a abolição do tráfico interno de escravos pelos governos coloniais, a moeda do tráfico, pelo menos aquela que os africanos haviam acumulado, foi também destruída. Nenhum esforço similar para apagar o passado e recomeçar foi decretado no Ocidente. Libras, francos e marcos, que substituíram os búzios, eram também moedas de sangue.

---

44. Expressão latina que significa “vagina com dentes”. Há inúmeras lendas, mitos e histórias populares sobre a existência de mulheres que teriam vaginas com dentes. (N.R.T.)

**SONHOS  
FUGITIVOS**

**CAPÍTULO  
XII**





**NA ESTRADA PARA GWOLU**, as risadas sacudiam o ônibus. Nossas vozes atravessavam as janelas e se espalhavam pelo vasto e desabitado território. Fomin, um historiador camaronense, brincava dizendo que iria vender os quenianos na primeira parada na rota dos escravos. Ele estava certo de que, com a venda de Hannington, M'Shai, Mumbi e Richard, ele alimentaria todos no ônibus com galinhas-d'angola. Richard gritou dos assentos da parte de trás do ônibus: "Eu sou de Uganda, não esqueça." A brincadeira de Fomin levou a uma série de outras sobre as fraquezas de escravos de determinados países. Com Jenks os passageiros chegaram a um consenso: não podíamos esperar muito dele. O que você poderia fazer com um nigeriano? Quem alguma vez na vida iria querer comprar uma propriedade tão encrenqueira assim? Jenks retrucou: "Um rei de nada; mas ainda assim um rei."

Ninguém fez qualquer brincadeira envolvendo Sandra e eu, as únicas afro-americanas no grupo de pesquisadores, porque seria de mau gosto, como apontar para uma pessoa que não tivesse um de seus membros, ou tirar sarro de uma deformidade, ou ridicularizar o indigente, ou brincar com Jeffrey, da África do Sul, que evocava ainda mais piedade do que nós. Ele havia sido escravizado em seu próprio país. Pelo menos nós tínhamos a desculpa de termos sido raptados. Quando atravessamos a fronteira do Togo, o pessoal pegou no meu pé, dizendo: "Saidiya, talvez seja aqui o lugar de onde você veio." Em Benin, eles zombaram: "Você não deveria descer do ônibus e tentar

achar suas raízes? A gente vai organizar as entrevistas, enquanto você tenta descobrir quem você é.”

Richard era o pior do grupo, pois ele sabia que eu gostava dele. Era a combinação da sua inteligência afiada com seu jeito relaxado que eu apreciava. Ele gostava de zombar do meu nome suaíli. No primeiro dia do seminário de pesquisa ele me perguntou se eu sabia o significado do meu nome. Eu respondi: “Claro, significa aquela que ajuda.”

“Mas o que você não sabe”, ele disse, “é que se você parar no mercado central de Nairóbi com as palmas da mão estendidas e disser seu nome suavemente, Saidiya, Saidiya, as pessoas vão pensar que você está implorando por ajuda e pedindo esmolas.” Hannington, que era o impenitente pan-africanista do grupo, olhava-me com compaixão nesses momentos.

“O nome dele era Karim Farrakhan Jones”, Richard começou, com o ônibus instantaneamente irrompendo em risos. “Agora, Karim Jones”, mais alguns risos, “era um escravo nos Estados Unidos que atravessou o Atlântico a nado porque desejava intensamente retornar para casa, para a África. Assim que chegou nas praias da Nigéria, ele beijou o solo, mas seu regresso à pátria teve vida curta. Mal deu alguns passos na areia e foi capturado por dois bandidos que, ao reconhecê-lo como um estrangeiro – o beijo no solo o denunciou –, o venderam como escravo. Karim Jones foi vendido tantas vezes e passou por tantas mãos que ele enfim foi parar numa plantação de alho em Zanzibar. Quando se deu conta de que seria sempre um escravo na África, trabalhando para senhores que não o chamavam de preto, mas que o tratavam como um, ele se lançou no Oceano Índico

na tentativa de nadar de volta para os Estados Unidos, mas infelizmente foi parar na costa da África do Sul.”

Eu não queria rir, mas não consegui.

Ibrahim, um pós-graduando do Senegal, preparou-se para iniciar a próxima rodada. Ele era um esbelto e alto uólofe, que me disse várias vezes que sua família jamais permitiria que ele se cassasse com alguém com origens escravas, mas aceitaria que ele fizesse sexo comigo. Ele conseguiu no máximo dizer “Era uma vez” quando aumentei a voz: “Chega de piadas sobre escravos.” E, para minha surpresa, eles pararam.

**ESTA FOI MINHA SEGUNDA** viagem para o norte e não poderia ser mais diferente da primeira. Se a primeira viagem, com Yaya, Lawrence e Ayanna, havia sido a tragédia da rota dos escravos, esta era a versão burlesca. Brincadeiras e gargalhadas eram uma constante. Meus colegas se tornaram brincalhões, abandonando os acadêmicos sóbrios que eram nas universidades. Pegar estrada faz isso com as pessoas. Aventurar-se fora do mundo conhecido, vagar por dias a fio e chegar a lugares desconhecidos estimulavam o desejo de deixar para trás nossos antigos egos e nos enganava ao fazer acreditar que isso era possível. Quanto mais estradas você percorre, mais livre você se sente. Todas as amarras são rompidas.

Os homens ficaram alegres e excitados, uma vez que as esposas e a respeitabilidade ficaram para trás. Fonin apertou minha coxa e encostou a perna na minha. Depois de me cansar de afastar sua mão e sua perna, mudei de assento, indo me sentar com M’Shai. As mulheres se tornaram loquazes, erguendo um muro de tagarelice entre nós e os colegas desavergonhados. Apenas Kofi Anyidoho, o

diretor do Instituto de Estudos Africanos na Universidade de Gana-Lego e chefe de nossa equipe de pesquisa, manteve a compostura e a seriedade. Secretamente, eu pensava nele como o Patriarca, mas o chamava, como todos os demais faziam, de Professor.

O primeiro dia da viagem foi desinteressante. Fomos de Acra até Kumasi, a sede do Império Ashanti. Ao visitar o palácio do *ashantihene*, fui lembrada da grandiosidade e da barbárie próprias à civilização escravista. “Não existe um documento da civilização que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie”, escreveu Walter Benjamin. Os despojos e tesouros culturais dos vencedores não podem ser separados das vidas dos derrotados e de seus corpos jogados no chão – e isso se aplica tanto a Ashanti quanto a Roma. No século XIX, o Império Ashanti era tão rico que até os plebeus possuíam escravos. Era um dos estados mais desenvolvidos e burocráticos da costa oeste da África, e a riqueza do reino, que era exibida em exposições espetaculares de ouro e pompa, impressionava aqueles que o conheceram. O palácio do rei, erguido em pedra seguindo a inspiração dos fortes europeus espalhados pela costa, foi destruído em 1874, na guerra contra os ingleses; o novo palácio também era luxuoso, mas modesto em comparação com o extenso edifício original. A dourada elegância da corte e os pavões naturalmente adornados com suas belas plumagens, movimentando-se pelos jardins do palácio, trouxeram à minha mente a imagem do *ashantihene* cheio de pesados ornamentos em ouro, que adornavam sua cabeça, pescoço, antebraços, pulsos, tornozelos e pés, exigindo que ele se deslocasse pelo pátio com passos bem medidos para que não fosse derrubado pelo peso do ouro. A ostentação também me fez



pensar em todas as vidas que foram sacrificadas para produzir toda essa imponência. O trono do *ashantihene*, ao contrário do rei de Daomé, não se assentava em crânios humanos, mas, ainda assim, eu podia vê-los.

Conforme seguíamos nosso caminho em direção ao norte, eu adentrava em minha sombria zona de luto. Avançando lentamente pela rota dos escravos, comecei a me sentir mais e mais sozinha no grupo, o que me surpreendia, pois achava que não seria possível sentir uma solidão maior. Praticamente, desde a primeira semana do seminário de pesquisa, que foi organizado para investigar temas ligados à escravidão e à memória na África Ocidental, senti minha distância em relação aos demais. Não se tratava de uma experiência incomum para mim; sinto-me isolada de meus pares desde quando me entendo por gente. Mesmo no primeiro grau, brincava sozinha no pátio da escola, colocando o casaco vermelho ao redor do rosto para fingir que era um hábito de freira e que eu era a Irmã Madonna. Em qualquer grupo que me encontrasse, me sentia como uma intrusa. O que era diferente dessa vez era que todos transpareciam que também me consideravam uma forasteira.

O grupo de pesquisa, que iniciou seus encontros em janeiro e estava programado para se reunir por onze semanas, era composto de professores, conferencistas e pós-graduandos de Benin, Camarões, Gâmbia, Gana, Quênia, Nigéria, África do Sul e Uganda. Um padrão de diversão e provocação acadêmicas se desenvolveu ao longo de nossas primeiras semanas juntos. Noventa por cento dos comentários se iniciavam com: “Vocês, sul-africanos”; “vocês, nigerianos”; “vocês, ganenses”. Mas sempre que eu entrava na roda eu era saudada com

um silêncio constrangedor, fosse porque meus colegas não sabiam o que dizer, fosse porque temiam me insultar se chamassem a atenção para minha diferença, que era conhecida por todos nós, especialmente no contexto de nossa investigação coletiva sobre a escravidão. Minha presença contaminava a glória da África pré-colonial. Eu era a prole descartável da “Família Africana”, a lembrança em carne e sangue de seus erros trágicos e vergonhosos. Quando algum colega resmungava pelas costas, “esses americanos”, eu não discernia qualquer ternura ou afeição, apenas ridicularização e inveja.

“Minha amiga da diáspora”, era como Akam se dirigia a mim, em contraste com o resto do grupo, a quem ele chamava de irmãos e irmãs do continente. A diáspora era simplesmente um eufemismo para estrangeira, uma vez que a maior parte de meus colegas, com exceção do Professor e de Hannington, deram pouca importância quanto à maneira como a sua história estava enredada com a minha, tampouco cogitaram a ideia de que a África hifenada em minha identidade afro-americana<sup>45</sup> nada tinha a ver com a África deles. Eles tornaram isso claro: a África terminava nas fronteiras do continente.

Quando pressionei meus colegas quanto a essa questão, eles contra-atacaram: “Então você vai ficar em Gana após o seminário?” Todos sabiam que a resposta era não. Se eu decidi ser uma visitante, por que deveriam eles me tratar como outra coisa senão uma estrangeira? E nossas conversas frequentemente acabavam nessa constatação amarga.

Não perguntei a Sandra se ela sentia a mesma solidão que eu. Ela havia se juntado ao grupo duas semanas antes do fim do trabalho de

campo. Sandra e Anyidoho eram integrantes de um seminário de pesquisa patrocinado pela Codesria, um grupo de pesquisa das ciências sociais, com sede em Dacar, Senegal, e financiado pela Fundação Ford. A primeira metade do seminário foi sobre memória e escravidão, que o Professor dirigiu na Universidade de Gana; a segunda metade envolveu as construções da África nas Américas, que Sandra iria conduzir na Universidade Northwestern no fim da primavera. Sandra comumente se sentava nos bancos da frente do ônibus com Anyidoho. Seu status superior a protegia das rixas do grupo, que ocorriam nos bancos de trás com os de menor status.

Nos piores dias, eu me sentia como um monstro numa jaula com o alerta: “PERIGO, NEGRA QUE ROSNA. MANTENHA DISTÂNCIA”. E meus colegas mantinham distância. Quanto mais fundo adentrávamos nas terras em que um dia esteve o coração da escravidão, maior era o meu isolamento. A maioria dos meus colegas não sentia a escravidão como uma ferida, ou pelo menos fingia não sentir. Não havia para eles uma história terrível que teve início em 1492 e que ainda precisava ter um fim. E, ainda que houvesse, eles se recusavam a admitir.

Para Baba, a escravidão era um esquema para a geração de receita para seu país. Ele havia organizado o Festival de Boas-vindas às Raízes Internacionais, visando trazer turistas afro-americanos para Gâmbia. Para Jeffery, essa foi uma maneira de ganhar uma bolsa de estudos nos Estados Unidos. Ele era um aspirante a cineasta, ávido para chegar até Hollywood e se encontrar com Denzel Washington. Para Jenks, era o que a Europa havia feito para a África. E, para mim, a escravidão era a imagem de minha tataravó numa estrada suja de Alabama ou aquilombada numa pequena ilha do mar do Caribe.

Quando iniciamos nossa jornada, Anyidoho disse que esperava que eu fosse a testemunha para o grupo, pois eu era a descendente de escravos. Mas eu não acreditava que pudesse agir como testemunha para o coletivo. A testemunha requer alguém que ouça, e todos tinham se cansado de mim.

**ENQUANTO O ÔNIBUS SE MOVIA LENTAMENTE** em direção à fronteira entre Gana e Burkina Faso, todos os pequenos desentendimentos foram se acumulando até um ponto em que mal podíamos olhar um para a cara do outro e falar sobre qualquer assunto. Por que esperei qualquer coisa diferente após semanas de discussões com meus colegas? Jenks e eu estávamos sempre num impasse. Ele era famoso por dizer coisas como: “A escravidão foi uma instituição benigna na África.” Ele traçou uma linha precisa separando a escravidão africana e o tráfico atlântico de escravos, como se uma coisa não tivesse nada a ver com a outra. Aos meus ouvidos, sua caracterização da escravidão como uma instituição benigna e paternal me soava muito parecida com a justificativa dos fazendeiros sulistas norte-americanos. Certa vez, ele de fato disse que o tabu quanto a mencionar a origem de uma pessoa era equivalente a um ato de abolição.

Richard considerava incorreto se referir à servidão involuntária na África como escravidão. Para ele, este era outro exemplo de como o Ocidente definia, de forma incorreta, instituições africanas. Quando lhe perguntei: “Então como podemos falar sobre a exploração no contexto africano?”, ele respondeu: “Existem problemas mais urgentes na África do que esse.”

Antes de sairmos para a viagem de campo, reclamei com John e Mary Ellen sobre me sentir como uma marciana no grupo. Contei-lhes tintim por tintim os frequentes embates que tive com meus colegas. Eu esperava solidariedade, mas, ao contrário, ambos me aconselharam a manter minha boca fechada. Mary Ellen alertou: “Ninguém vai te ouvir e, mesmo que aprendam algo com o que você disser, a cultura de autoproteção não lhes permitirá admitir. Não há nenhuma razão para que você seja a voz da oposição. Você vai aprender mais ouvindo e escrevendo simplesmente do que tentando lutar contra aquilo que eles acreditam.”

John fez um movimento com a cabeça concordando e acrescentou: “Certas coisas não pegam aqui. Não importa se são ideias boas ou ruins; elas não vão pegar.” Minha forma de pensar era claramente uma dessas coisas que não iam pegar. Tentei aceitar seus conselhos, mas sempre foi difícil conter minha língua.

**EM SALAGA,** a ruptura começou. Baba, o professor que lá encontrei em minha primeira viagem, organizou uma visita do nosso grupo a Mama Damata. Seu avô havia sido um traficante de escravos e ela ainda guardava um par de grilhões que ele usara para transportar escravos de Burkina Faso para Gana. Quando ela nos mostrou os grilhões, Mumbi pediu para experimentá-los. Após Mama Damata prender a peça em volta da calça de moletom de Mumbi, moradores da vila se aglomeraram ao nosso redor, irrompendo em risadas. Eles apontavam para os grilhões e a chamavam de escrava. Seria pela incongruência entre seu boné de beisebol da Nike, o cabelo castanho-avermelhado trançado, a calça esportiva e os grilhões? Ela era queniana, mas vestia-se como uma norte-americana. Fingindo ser uma

escrava, Mumbi mancava para frente e para trás com pequenos passos no pátio à frente da casa de Mama Damata. O esforço exigido para movimentar suas pernas fez com que o metal enferrujado arranhasse seus tornozelos. Após alguns minutos ela decidiu que havia experimentado o bastante, pedindo para que fossem removidos. Os grilhões foram facilmente retirados, assim como haviam sido colocados. A multidão aplaudiu quando Mumbi se tornou novamente uma mulher livre. Mas eu estava fervendo de raiva.

O matagal do desentendimento tornou-se mais denso e mais intransponível à medida que a nossa jornada prosseguia. O que eu tinha esperado de nossa pequena união africana? Acho que eu desejava que pudéssemos construir uma ponte através das nossas diferenças. Mas quase dois meses de trabalho diário apenas tornaram mais difícil a definição de um vocabulário em comum sobre a escravidão ou qualquer outra coisa nessa seara. Não importava quão expansiva a categoria “irmã” fosse, eu sempre me sentia fora de seu abraço. Seja lá o que restou do Pan-Africanismo, que havia propagado a solidariedade entre todos os povos africanos, promovido o ideal de uma solidariedade fraternal continental e estimulado cada um de nós da diáspora a sonhar com a África como nosso lar, ele não mais incluía pessoas como eu. Para meus colegas, minha autoproclamada identidade africana, embora com um hífen, era fantasiosa, e meu nome suaíli, uma diversão. Eles dificilmente conseguiam pronunciá-lo sem uma risadinha.

Se havia alguma esperança para o Pan-Africanismo, Anthony Appiah em um ensaio concluiu: “É crucial que reconheçamos a independência do Pan-Africanismo da diáspora e o Pan-Africanismo

do continente.” No grupo, constantemente experimentei essa “independência”, mas eu a sentia apenas como solidão. Não importa quão intensamente tentasse, eu não conseguia ultrapassar a barreira que me separava dos outros. Interações constrangedoras, conversas tensas, recriminações não ditas nos acompanharam pela rota dos escravos. E eu estava relutante em admitir que era tão falha quanto os demais.

**NA ESTRADA PARA** Navrongo, Jeffrey e M’Shai me acusaram de ser autocentrada. “Você pensa que a história daqueles que foram para as Américas é a mais importante”, disse Jeffrey. “Você é apenas mais um Alex Haley.”

Jenks, sentado ao seu lado, exclamou: “Meu tio-avô desapareceu. Todos acreditavam que os traficantes o raptaram. Meu avô viajou para longe, até Gana, tentando encontrá-lo.”

“Eu não estou dizendo que minha experiência...”

Akam me interrompeu: “Minha amiga da diáspora, você pensa que só você sofre.”

Eu contra-ataquei: “Vocês acham que a África deveria receber reparação pelo tráfico de escravos, mas não os descendentes das pessoas que foram realmente roubadas. Então as elites que primeiro nos venderam devem agora se beneficiar ao nos venderem uma segunda vez.”

“Mas nós fomos forçados ao tráfico”, Jenks gritou para mim. “Nós fomos os perdedores, recebemos quinquilharias.”

O Professor interveio: “Existem aspectos negativos do tráfico que também devemos confessar. Nós sabíamos que estávamos entregando nossa gente – e entregando por objetos.”

Voltamos para lados opostos do ringue e atacamos com força de novo. Era como a rixa no pátio de uma escola: eu era indiferente com a aflição e a humilhação de meus oponentes, mas bem alerta quanto a minha própria. O que eu sabia é que havia sido ferida e desejava que eles se ferissem também. Cada um de nós queria sangue, aumentando a desconfiança, aprofundando o silêncio e alargando o fosso que não tínhamos como superar.

Meus colegas me rotularam de arrogante, nervosinha, agressiva, que agia como se o mundo me devesse alguma coisa, além de endinheirada, americana negra pé no saco, o alvo favorito do desdém de todo mundo. Seis meses em Gana haviam me ensinado que eu estava em uma situação em que ambos os lados eram perdedores. Assim, acomodei-me para apreciar a paisagem e contemplar as vilas sepultadas dos desaparecidos.

**DIZEM QUE,** em todos os lugares onde há um grupo de baobás, um dia houve uma vila. contei, pelo menos, treze grupos de baobás em nosso trajeto até Gwolu, mas todos os outros sinais de vida haviam perecido. Essas ilhas de baobás, plantações de karité, feijões de alfarroba e figueiras preservaram a história dos párias: eram o arquivo dos derrotados.

Ao cruzar a savana, fica-se face a face com a violência do tráfico de escravos. Os extensos trechos desabitados e os assentamentos remotos testemunhavam a longa história de guerra e pilhagem. A paisagem desoladora e a grande planície de território esvaziado contavam a história de derrota e saque e de povos fugindo em busca de segurança. As vilas abandonadas e as cidades-fantasma eram rastros



de povos em fuga. E Gwolu era um desses lugares para onde eles fugiram, à procura de segurança.

Em Gwolu, a primeira coisa a ser notada era a muralha. O que chamava a atenção era o contraste entre amplos espaços vazios da savana e aquela coisa insignificante que tentava contê-los. O muro de proteção parecia inacabado e ridículo, se comparado com a paisagem de fundo: gramíneas cor de cacau, ferrugem e ocre cobriam o campo aberto; afloramentos de granito pontilhavam o horizonte; formigueiros gigantes apontavam para os céus; baobás agigantavam-se à distância. Casas de barro cor de esterco ou de abóbora se espalhavam dos dois lados do que restava do muro. A beleza austera da savana foi realçada pelo baluarte em ruínas.

A muralha não era mais a formidável barricada que um dia protegeu a cidade contra os ataques de incursões escravistas. O tempo e o clima a erodiram. O que restava era uma montanha, que se estendia pelo comprimento de 3,4 a 4,5 metros e com altura que variava de 3,5 a 1,20 metros. Sua largura era de 60 centímetros a 1 metro. Havia mais partes demolidas do que de pé, então era difícil acreditar que um dia aquela construção havia envolvido toda a cidade. A muralha não era mais capaz de impedir a entrada de ninguém. Quando fora construída, o mundo além da vila era um lugar muito perigoso, e a muralha afastava ameaças.

O baluarte dividia o mundo entre adversários e amigos, aliados e inimigos. Ele separava o núcleo das famílias e o mato e demarcava as zonas de tênue segurança e as de grande perigo. Estranhos, bandidos e invasores surgiam da mata. Os fantasmas, espíritos predatórios e forças malévolas libertados pelo tráfico de escravos também

ocupavam o terreno e ameaçavam transformar cada metro em um reino selvagem e inabitável. Havia tanto a temer: o mato, a noite, os mortos furiosos, os homens em seus cavalos, as redes de caçar escravos.

Como todas as pessoas ameaçadas pelos invasores escravistas, as de Gwolu se defenderam construindo um muro. Em torno do século XIX, cidades fortificadas eram comuns por toda a África Ocidental. Muros altos protegiam o coração da cidade, e passagens estreitas continham a entrada de pequenos exércitos e bandos de invasores.

Em resposta aos iminentes perigos de ameaça e cativo, as vilas tornaram-se cada vez mais complexas e elaboradas em seu desenho e arquitetura, sendo projetadas com propósitos militares. Os portões eram tão baixos que adultos necessitavam engatinhar para passar



por suas soleiras; casas eram projetadas com diversas saídas, que ofereciam caminhos de fuga, construídas juntas umas às outras, e alamedas sinuosas obstruíam o deslocamento fácil de inimigos. Abrigos eram construídos sob rochas, escondidos em cavernas e buracos grandes o bastante para estocar alimentos e gado, acomodados em encostas verdes de montanhas, ou flutuando em lagos em cima de paliçadas. Cercas feitas de árvores espinhosas e

plantas venenosas asseguravam outro nível de defesa. Séculos de guerras e de incursões escravistas deixaram suas marcas nas paredes e paliçadas por toda a savana. Morar pacificamente não era mais algo garantido.

**UM TAMBOZEIRO** tocava no centro da praça, anunciando nossa chegada e convocando os habitantes a se juntarem. A vila toda se reuniu para nos receber. Uma das lideranças do povoado e os anciões estavam congregados sob uma cobertura de sapê, numa espécie de salão aberto. Eles estavam nos aguardando desde as oito horas da manhã. Chegamos às duas horas da tarde. Uma vez que éramos “pessoas importantes do Sul”, eles haviam engolido a irritação e pacientemente aguardaram por sua audiência.

Após nos acomodarmos em bancos postados à frente dos anciões, eles nos ofereceram refresco, que aceitamos, fingindo beber a água salobra. Os cidadãos, que se acotovelavam atrás dos convidados de honra, riam daqueles que, como eu, levavam a cabaça até os lábios, mas relutavam em beber. Anyidoho se apresentou, desculpando-se pelo nosso atraso, e apresentou cada um dos membros do grupo pelo nome, país de origem, além de explicar o objetivo da viagem.

Os anciões aparentavam estar desatentos e descontentes, possivelmente por terem ficado tanto tempo à espera de nossa chegada. Com gentileza, aceitaram nossas desculpas, afirmando: “Quando você tem um irmão, você não se importa em esperar por ele, afinal, é o seu irmão. É por isso que nós esperamos com toda a paciência. Estamos aguardando por vocês desde cedo.” Cada ancião na roda dos homens nos cumprimentou. Nenhum deles deixou de falar que haviam nos esperado a manhã toda, um indicativo de nosso

atraso e falta de consideração. O gestor disse que não devíamos nos preocupar: eles dariam as informações que nos interessavam, sublinhando o caráter mercenário de nosso engajamento e interesse em Gwolu. Disse estarem acostumados com estrangeiros que apareciam, obtinham o que precisavam e iam embora sem qualquer consideração posterior.

As mulheres ficavam do lado de fora da roda de anciões, excluídas do recinto do conhecimento histórico. Elas não eram representadas nos conselhos da vila ou da família e, como nós, estrangeiros, elas também ouviam o que eles tinham o direito de dizer.

Os avós dos homens que estavam sentados à nossa frente construíram a muralha para se defenderem das incursões de Babatu e suas tropas. Babatu, o infame guerreiro Zabarima, devastou as regiões ao Norte de Gana nas últimas décadas do século XIX, pilhando assentamentos e cidades, capturando mulheres e crianças, assassinando homens e se apoderando de seu gado e seus búzios. Poucos mencionaram Samory Touré, o líder dos Malinke que guerreou contra as forças coloniais francesas, na tentativa de estabelecer um estado independente. Para as comunidades atacadas por Babatu e Samory, a diferença entre um pirata e um herói anticolonial fazia pouca diferença.

Durante o tráfico de escravos, “Todo homem ou mulher livre era um cativo em potencial, pois a qualquer momento poderia cair nas redes dos escravistas”. Da forma como os anciões explicavam a razão pela qual haviam construído o muro, entendia-se que ele não era apenas uma barreira, mas uma janela para a luta entre déspotas e plebeus, entre estados predadores e pequenas sociedades. Mesmo que

a muralha tenha repellido ataques e protegido assentamentos, assim como plantações afastadas e fontes de água, sua relevância excede esses fatos. A muralha era uma lembrança de que a relação entre futuros senhores e futuros escravos foi conquistada com muita violência.

“As pessoas não se submetiam passivamente aos invasores”, disse um dos homens. “Ninguém queria se tornar escravo.” Eles migraram para essa área remota da savana para escapar do cativeiro. A fuga era a linguagem da liberdade.

**A PÉ**, eles fugiram de caçadores de escravos e traficantes que vinham de Gonja, Ashanti, Mossi e Dagomba. Os fugitivos caminharam por semanas sem saber para onde iam, o que encontrariam ou a que distância estariam seguros. A única certeza absoluta era de que o local onde estavam não era seguro. Em sua jornada, sonhavam com plantações onde veriam seus filhos crescerem e não desaparecerem; sonhavam com trabalhar para si próprios; sonhavam com um lugar sem realezas e onde jamais ouviram a palavra “bárbaro”, “selvagem” ou “escravo”. As grávidas acariciavam a barriga e confortavam os não nascidos com histórias a respeito de terras que um dia iriam ver. E os mais velhos, ao ouvirem essas histórias, passavam a acreditar nelas também e a vislumbrar uma clareira e ouvir o farfalhar das árvores. O local estava ainda a semanas de distância, mas seus corações diziam que lá seria o novo lar. Os homens inspecionavam a paisagem e anteviam as sementes a serem plantadas na nova terra.

O território desconhecido para onde se dirigiam, como se a liberdade fosse uma cidade que os esperava à distância, adquiria textura e detalhe em suas imaginações, de tal forma que um lugar

onde jamais haviam posto seus olhos se tornava tangível e, então, parte deles. Ao fim de uma dessas estradas, o refúgio estaria esperando. Com cada passo dado a imagem se tornava mais vívida. O solo arenoso amortecia as solas de seus pés, seus olhos miravam a extensão do horizonte, e toda aquela vastidão os fazia se sentirem ancorados no mundo. Eles vislumbravam as casas que iriam construir e tentavam decidir se o melhor telhado seria plano ou esférico, de barro ou de palha.

À medida que caminhavam, pensavam nas histórias sobre essa jornada que contariam um dia para os seus filhos e filhas ainda não nascidos. Contariam por que empreenderam a jornada e o quanto isso lhes custou. Eles haviam consultado os deuses e confiavam ter feito a coisa certa. Acreditavam que teriam bons resultados para mostrar e que nenhuma criança, com uma expressão perplexa, jamais teria necessidade de perguntar por que e colocar em dúvida toda a aventura empreendida.

Mas o que dizer sobre aqueles que tombaram pelo caminho com os pés machucados, os lábios rachados pela sede e o corpo torrado pelo sol – narrar isso era mais difícil. Não, eles não estavam perdidos, mas não sabiam dizer exatamente para onde estavam indo – o que não impedia as crianças de indagarem. Os pais davam respostas vagas, como lugares próximos ao mato, algum lugar bonito, um lugar ótimo, com uma fonte de água; um lugar seguro onde qualquer coisa podia crescer. Se estivessem cansados ou impacientes, apenas empurrariam as crianças para frente e fariam para elas continuarem andando. Nada de vadiar. Não se perca do grupo. Segure a mão de seu irmão. E à noite eles não diziam às crianças que estavam com medo, nem

explicavam por que estavam se escondendo, apenas que eles tinham que ficar bem quietos. Se as crianças também estivessem com medo, cantarolavam algo aos sussurros, junto ao ouvido de uma filha ou filho, e elas ficariam menos ansiosas quanto a dormirem em uma caverna e nem se lembrariam de perguntar por que não havia estrelas.

Os pertences que haviam trazido – cabaças, potes, cobertas, roupas, facões e lanças – eram equilibrados em suas cabeças ou carregados amarrados às suas costas. Não havia jumento ou cavalo com eles, então até mesmo as criancinhas tinham de carregar coisas. Os poucos objetos que possuíam eram o bastante para um novo começo – nada mais do que isso. Eles se preocupavam com os mortos deixados para trás e com quem iria cuidar dos corpos e rezavam para serem perdoados.

Os espíritos os guiaram para longe, e todos os dias eles buscavam sinais dessa orientação. Mas muitas semanas caminhando em direção a lugar algum os deixavam em dúvida e, em vez de viverem permanentemente na incerteza, cada pedra, arbusto ou estrangeiro se constituíam em sinais do que buscavam. Eles confiaram nos deuses que identificariam o lugar quando nele chegassem. Qualquer lugar que os colocasse a salvo dos caçadores de escravos era sagrado para eles. O novo lar também iria abrigar os seus deuses. Eles haviam apostado suas vidas nessa busca.

Durante a jornada, abriram novos caminhos, temendo que os caminhos anteriores pudessem levá-los a captura, grilhões e morte. Mesmo quando hesitantes e sem rumo, diziam para si mesmos que qualquer lugar era melhor do que Gonja, de onde partiram. Era algo

que repetiam quando estavam com medo, fome, sede ou em dúvida se fora um acerto empreender a jornada. Eles viajaram para o norte, e quando haviam caminhado para tão longe que não poderiam sequer encontrar o caminho de volta e também longe demais para que alguém ainda os perseguisse, disseram: Estamos quase lá.

Finalmente, quando a distância entre eles e o mundo que deixaram parecia intransponível, começaram a se sentir seguros. Apesar de a terra não ser boa e o solo argiloso, mesmo com o desafio de conseguir água e a falta de costume de viver tão próximo de outras pessoas, ou de agir como uma grande comunidade e não como famílias, valeria a pena se eles conseguissem sobreviver.

Quando viram pequenas casas agrupadas ao longe, após dias sem ver nada, eles se perguntaram se seriam bem recebidos, especularam sobre como esse povo seria e se conseguiriam construir uma vida entre eles. O povo já assentado naquele local permitiu que dividissem o espaço, construíssem suas casas e enterrassem seus mortos, desde que todos aceitassem que não haveria senhores. Assim, soltaram suas crianças, descarregaram seus pertences, edificaram seus santuários ancestrais e disseram: Chegamos.

Se, na exaustão, eles haviam confundido outros lugares com o refúgio antes de se darem conta de que estavam simplesmente cansados, e disseram: “Não é aqui”, ou se outros os haviam mandado embora antes de chegarem ao “lugar sob o mato”, não se lembravam. Tudo o que compartilhavam eram o dilema e o perigo que os impulsionaram. Para não esquecer o que haviam perdido e o que se tornaram, o que foi rompido e o que traziam juntos, os fugitivos e



refugiados e as multidões em fuga eram chamados de Sisala, o que significa “vir juntos, tornar-se juntos, tecer juntos”.

Eles fugiram de caçadores de escravos, de estados predadores, de secas e terras exauridas e desejavam nunca mais saber de nada daquilo nesse isolado nicho da savana. Cada um tinha um sonho diferente do que poderia ser possível quando não era preciso ficar olhando para trás, ou atender ao nome “bárbaro”, ou entregar uma filha ou sobrinho como tributo, ou esquecer ancestrais, ou abandonar os deuses, e quando não havia mais a necessidade de se preocupar todos os dias com a possibilidade de você ou uma pessoa amada desaparecer ao anoitecer. Por tudo isso, eles ansiavam por começar de novo. Sabendo que nunca se recupera aquilo que foi perdido, eles abraçaram o tornar-se alguma coisa diferente do que haviam sido e deram um novo nome para si mesmos.

Os recém-chegados eram bem-vindos. Não importava se eram parentes ou se falavam línguas diferentes, pois a genealogia não era relevante (a maioria deles não conseguiria retroceder a mais do que duas ou três gerações, de qualquer modo), mas edificar uma comunidade, sim. Se a boa vontade em receber recém-chegados e estrangeiros era o que fazia aquele mundo completamente diferente daquele que haviam abandonado, que assim seja. Então, deitaram raízes num terreno estrangeiro e adotaram estranhos como parentes e casaram com outros migrantes e fugitivos, compartilhando seus deuses e totens e misturando suas histórias. O “Nós” era a coletividade que construíram do zero, não aquela que herdaram; não aquela que foi imposta.

E os sonhos do que seria possível eram consagrados nos nomes dessas vilas e cidades fundadas por fugitivos: *enfim salvos, chegamos juntos, aqui onde ninguém pode nunca nos alcançar, a vila de gente livre, aqui nós falamos de paz, um lugar de abundância, refúgio*. Como em todas as comunidades de quilombolas, fugitivos e isolados, sua identidade era definida tanto por aquilo de que estavam fugindo quanto pelo que buscavam.

Como outras chamadas “tribos” que viviam isoladamente em vastas áreas, seu assentamento era resultado do choque entre aristocracias militares e pequenas sociedades, reis e plebeus, proprietários e produtores, muçulmanos e animistas. A fuga era a resposta mais comum de comunidades ameaçadas, em qualquer lugar. Estados predadores produziam migrantes e fugitivos, mas também escravos. Aqueles em fuga buscavam asilo em lugares fora de rota que oferecessem uma defesa adequada, como encostas rochosas, ou construía cidades entre muros, ou se escondiam em cavernas, ou se deslocavam para lagoas ou terrenos montanhosos, ou ainda para qualquer local que parecesse imune a cavaleiros e exércitos de caça de escravos.

Refugiados, fugitivos e errantes enchiam a savana. Novos povos eram criados e novas sociedades eram erigidas sob a pressão da fuga e da rebelião. A defesa era uma prioridade, de modo que viviam juntos em vilas compactas. As casas ficavam próximas a ponto de formarem aglomerações para garantir segurança. Famílias eram densamente acomodadas, pois estar em maior número aumentava as chances de sobrevivência. Fazendas eram situadas próximas à vila ao invés de

muito afastadas para que ninguém tivesse de ficar muito longe de casa e de um abrigo.

Mas o noroeste de Gana não era nem remoto nem isolado o bastante para escapar à perseguição dos caçadores. Estados agressivos e poderosos, piratas, mercenários e pretensos soberanos seguiam os rastros, invadindo, escravizando e assassinando os párias. Manter-se livre era difícil. Os *que vieram juntos* eram ainda as presas dos poderosos, a matéria-prima dos grupos dominantes, sendo ceifados à vontade. O tráfico de escravos engoliu a savana do norte. Os novos terrores a serem enfrentados eram simplesmente parte e parcela do tráfico global de carga negra. Uma economia de roubo uniu esse território pretensamente inalcançável ao mundo em geral. Não havia um lugar para fugir que fosse longe o suficiente.

**QUANDO** decidiram construir o muro, o sonho de um lugar seguro havia sumido. Os invasores já haviam adentrado o assentamento, andado por seus caminhos, memorizado o formato do local, contado o número de cabeças de gado, mirando as mulheres e crianças que seriam levadas, identificando as casas a serem queimadas e os homens a serem assassinados. O inimigo ameaçou a cidade, e então a cidade reagiu. Os piores inimigos eram aqueles que tinham sido amigos.

Babatu chegou a Gwolu como um amigo – aquele a quem você paga para poder contar com sua ajuda. Ele foi contratado como guerreiro da sorte para ajudar os sisalas a derrotarem seus inimigos, os panas, e recebeu búzios e escravos como pagamento. Um convite estendido a um pirata abriu a porta de suas casas para o perigo. Babatu morou em Gwolu, e se foi por poucas semanas ou por uma temporada que ninguém lembrava. Mas logo após sua partida, Gwolu

decidiu construir o muro de defesa. Temendo o preço da amizade ou pressentindo a provável traição de Babatu, dada a sua reputação infame, começaram a construir a fortificação. Quando decidiram dar início à obra, todos compreenderam que estavam envolvidos numa luta pela sobrevivência. Eles aprenderam que um território remoto não era garantia de soberania e a fuga era o mais próximo que podiam chegar da liberdade. E que o vão existente entre o que tinham sonhado e o que poderiam ter conseguido jamais seria transposto.

Tão logo o choque esfriou e a violação ocorreu, eles esperaram os intrusos se aproximarem do portão e se prepararam para enfrentar Babatu. Se não agissem, iriam desaparecer. Entregar inimigos ou estrangeiros insuspeitos capturados ao longo da estrada como tributo a um estado poderoso ou a um pirata era uma coisa; mas entregar o irmão, a esposa, as crianças era outra muito diferente. Outras sociedades saqueadas e vulneráveis tornaram-se também saqueadoras como forma de sobreviver. Os sisalas esperavam não chegar a tanto, mas sequestrar estrangeiros era a verdade horrorosa da sobrevivência na era do tráfico de escravos. Homens poderosos em lugares tão distantes como Inglaterra, França, Holanda e Brasil; e próximos como Ashanti, Gonja, Dagomba e Mossi, forçaram a mão, determinaram as regras do jogo e ditaram os termos da continuidade da existência. Lá mesmo, além do muro, estavam estados hostis, um constante movimento de invasores e príncipes destronados buscando domínio em outras terras. A sangria do mundo moderno não permitia nenhum refúgio ou lugar seguro. O estado de emergência não era a

exceção, mas a regra. O refúgio se tornou o campo de caça para mercenários cujo prêmio eram pessoas.

Gwolu não era única. Era uma cidade como muitas outras. Era “uma amostra comum de humanidade”. Era habitada por gente pacífica e temerosa; gentil e corajosa; confiável e traiçoeira – em sua maioria, eram pessoas tentando sobreviver. Elas construíram um muro porque tiveram de fazer isso; circunstâncias ditavam sua decisão e todos estavam desesperados para viver a qualquer preço, menos o de serem escravos. Como muitos povos, eles prefeririam um conjunto diferente de circunstâncias, ou o luxo de não ter de fazer nada. Todos temiam, sem dúvida, a possibilidade de guerrear contra Babatu e suas tropas, mas não havia escolha. A ideia de abandonar o assentamento e empreender uma nova fuga passou por suas cabeças. Alguns pensaram assim, mas outros, talvez cansados de abrir mão de tudo, começaram a cavar trincheiras. O muro deveria intimidar o bastante para desviar os saqueadores para qualquer outro lugar. Não fosse assim, teriam que pegar em armas. Eles não poderiam conter o perigo lá fora, por isso continham a si mesmos.

Enquanto construía o muro, preferiram não pensar nas coisas terríveis que poderiam ocorrer, mas em manter o perigo do lado de fora. Clãs vizinhos ajudaram as pessoas em Gwolu a cavarem trincheiras, transportarem grandes vasilhames cheios de terra, carregando potes de água, misturando barro com palha e esterco, erguendo seções dos muros, construindo os portões, escolhendo os locais onde ficariam as fendas para as armas, afiando as pontas de lanças e fixando-as nos muros. Feito um muro, prosseguiram na construção do próximo. Outras cidades contribuíram com seu

trabalho, sabendo que, se necessário, também poderiam encontrar abrigo atrás da construção em andamento. Após quatro meses de intenso trabalho, o muro estava pronto.

Eles tinham esperança de que estivessem a salvo, mas a presença do muro os lembrava de que não estavam. E mesmo que eles não soubessem nada a respeito do mundo lá fora e nunca tivessem viajado além dos assentamentos dos clãs vizinhos, sabiam em suas entranhas que um muro não era o bastante para protegê-los. Eles suspeitavam que o muro, como outras muralhas e barricadas erigidas em outras cidades sitiadas, poderia ser escalado ou derrubado por inimigos poderosos. Quando chegaram notícias de que Sati, a cidade fortificada em que se espelharam para fazer seu muro, caíra ante Babatu, eles sabiam que tinham apenas que esperar para ver. A cidade estava aqui hoje, mas poderia não existir mais amanhã, como milhares de outras cidades que ninguém mais lembra que existiram. Assim, toda essa mistura de esperança e medo tornou-se parte do muro, como o barro e a palha, sobre os quais apostaram suas vidas. Quando o inimigo chegasse, eles descobririam se foram tolos ou se apostaram corretamente.

**OS IDOSOS GABAVAM-SE:** “Nós derrotamos Babatu, o rei do mundo.” O conselho dos anciões conduziu-nos até o muro onde as legiões de guerreiros repeliram Babatu. O sacerdote feiticeiro recontou a história. Ele vestia uma capa velha e rota que lhe dava a aparência de alguém urbano e pobre. Quando começou a falar, estendeu seus braços beges e sujos e apontou para o baluarte.

“Nós defendemos nossa vila dos invasores”, disse o sacerdote. “Se alguém violasse o muro externo, a fortificação interior e as flechas

envenenadas dos guerreiros impediriam uma penetração maior.” O inimigo morria nas trincheiras. No calor da guerra, os sitiados não tinham condições de cuidar adequadamente de seus mortos, muito menos os dos inimigos, cujos corpos eram arrastados para a mata, onde seriam devorados pelos urubus.

O sacerdote abriu os braços para indicar a imensa amplidão da muralha, mas com seus braços bem abertos ele parecia frágil e macilento e não grande como a enorme muralha que descrevia e desejava que nós imaginássemos. Havia duas barricadas circulares, uma cercado a outra a uma distância de quase trezentos metros. O muro interior circundava toda a cidade, enquanto o muro exterior protegia os campos, as plantações e as reservas de água. Os portões estavam posicionados em quatro cantos do terreno, controlando a circulação de entrada e saída da cidade e permitindo a ligação com muitas rotas de fuga se tudo mais falhasse. As trincheiras aumentavam a capacidade defensiva da barricada e derrubavam combatentes capazes de ultrapassar o muro exterior.

Outro homem, portando um arco e flecha de seu avô, juntou-se ao sacerdote e assumiu a postura de um guerreiro. “Homens se deitavam nos buracos dos muros exteriores e dali arremessavam suas flechas”, prosseguiu o sacerdote. “A frente do buraco era estreita e a parte posterior era larga. Assim, os homens podiam entrar nos buracos e não serem vistos por quem estivesse do lado de fora.”

Os guerreiros posicionavam seus arcos através das estreitas aberturas do muro. Outros homens, esperando atrás deles, se preparavam para substituí-los quando ficassem cansados ou se fossem atingidos. Os guerreiros se escondiam em aberturas triangulares da

barricada, ficando protegidos do fogo inimigo, mas sem poder contra-atacar. O buraco parecia uma pirâmide invertida, com a abertura se estreitando como uma fina tira; o corte era estreito o bastante para permitir apenas a passagem das flechas ou a carga de um mosquete. Enclausurados nessas tocas, eles descarregavam lanças e dardos envenenados. Os guerreiros usavam roupas de guerra segundo o modelo de seus inimigos, os soldados de estados poderosos como Gonja, Dagomba e Mossi, que os escravizaram. Com essa imitação dos vitoriosos, eles pretendiam agarrar-se ao poder deles. Suas batas de guerra eram cobertas de couro e amuletos de metal para repelir as flechas e de escapulários com ervas para proteção espiritual.

Resistentes e preparados, os homens de Gwolu estabeleceram a linha de defesa. Se as mulheres desempenharam algum papel na proteção da cidade, os anciões não mencionaram. Mas uma mulher era o símbolo da derrota de Babatu. Quando Kantanfugu, um guerreiro sisala renomado por sua bravura e capacidade militar, matou um dos guerreiros de Babatu, ele descobriu, surpreso, ao remover a vestimenta de guerra do aniquilado, que o bravo homem jazendo no solo era uma mulher fantasiada de homem. Vestindo calças, uma jaqueta de homem e um turbante, ela travou a guerra sem ser descoberta. Embora se acreditasse que era de Salaga, ela era conhecida apenas pelo nome pelo qual se chamava: Mallam Muhamman. As notícias dessa guerreira disfarçada, apelidada de Ka Boye, que significa “esconder a si mesma”, na língua haussá, se espalharam rapidamente. A história passou de cidade em cidade, e as pessoas começaram a dizer: “Vejam, os soldados de Babatu são mulheres que cavalgam e travam guerra contra nós.” Ao descobrirem



que seus inimigos eram apenas mulheres, os sisalas irromperam em revolta.

**“O POVO AFRICANO NÃO** aceitou passivamente a escravidão”, falou-nos o sacerdote, com uma voz que ressoava orgulho. “Nós revidávamos.”

Eu me perguntava por que o sacerdote havia escolhido a expressão “povo africano” para explicar a resistência deles, uma vez que os sisalas haviam lutado contra africanos que pretendiam transformá-los em escravos. O povo africano não representava um sentimento unânime, ou um propósito comum, ou uma coletividade reconhecível – tratava-se de grupos sociais heterogêneos e preparados para o combate. A identidade se desvendava conforme era projetada de volta no tempo. O que Babatu, os guerreiros de Gonja e Ashanti sabiam a respeito dos sonhos dos fugitivos? Como eles poderiam ter vislumbrado o sacrifício que seria necessário para se nomearem de novo?

Diferentemente de *viemos juntos*, ou *nós, que fugimos*, ou *nós, que fomos libertados, povo africano* ultrapassava os limites entre invasores e cativos, agentes e mercadorias, senhores e escravos, parentes e estranhos. A amplitude dessas palavras – povo africano – era tão perigosa quanto promissora. Sem dúvida, para o sacerdote, o anseio que residia entre eles dizia respeito ao *que nós podemos nos tornar juntos* ou à *possibilidade de solidariedade* que iria nos permitir derrotar o inimigo novamente, mas também descrevia os inimigos.

Nos séculos XVIII e XIX, poucas pessoas na costa oeste da África tinham se imaginado como africanas ou concebido suas histórias como entrelaçadas a uma ampla luta contra a escravidão que era

travada no continente e nas Américas, ou experimentaram a magnitude de milhões de mortos e exilados. Representar a luta contra a escravidão empreendida por plebeus e sociedades párias não gerou uma grande e heroica narrativa de africanos resistindo à escravidão ou uma narrativa trágica dos “traidores de seu próprio povo”. Era uma história que consistia de anedotas, lembranças, contos orais, rumores, folclore, pedaços e fragmentos de narrativas, que não se juntaram em uma grande história; ao contrário, formaram uma montagem de histórias sobrepostas, diferentes e fraturadas. A África nunca teve uma identidade única, mas identidades plurais e contestadas.

Ao ouvir o sacerdote, cheguei à conclusão de que importava se “nós” se referia a *nós que viemos juntos* ou a *povo africano* ou a *escravos*, pois essas identidades estavam amarradas a narrativas conflitantes de *nosso* passado e, também, esses nomes evocavam futuros diferentes.

**GWOLU FOI MINHA ÚLTIMA PARADA** na rota dos escravos. Ali eu havia esperado descobrir a placa de sinalização que indicava o caminho para os que estavam do outro lado do Atlântico. Enquanto seus ancestrais eram os *grunshi* vendidos no mercado de Salaga e cativos em fuga a história de que melhor se lembravam era aquela em que haviam escapado da rede. Devo admitir que estava decepcionada por não ter encontrado quaisquer histórias, canções ou fábulas sobre os milhões que não conseguiram fugir, livrar-se do terror e saborear a vitória. Eu havia chegado ao fim de minha jornada. Assim, se não recuperei qualquer rastro dos cativos aqui, no coração da escravidão, então era improvável que um dia eu encontraria um vestígio qualquer. Seus rastros eram uma crônica impossível que ninguém se

dispôs ou foi capaz de contar. Com exceção dos baobás, os escravos desapareceram sem deixar sequer uma testemunha.

Não encontrei alguém que falasse de pessoas que foram pisoteadas por cavalos enquanto fugiam de exércitos conquistadores; de cidades que desapareceram da noite para o dia; de soldados de exércitos derrotados no rescaldo de uma guerra civil; do sobrinho vendido pelo tio por não tê-lo presenteado com uma escrava e três vacas quando seu pai morreu; do irmão mais novo vendido pelo mais velho por causa de uma disputa quanto à propriedade do pai; da menina vendida por seu guardião após a morte dos pais; da sobrinha que foi apreendida enquanto seu tio estava viajando; do menino de quinze anos de idade sentenciado à escravidão porque cometeu adultério com a esposa de um homem importante; das meninas ofertadas como presente aos soldados mercenários; do jovem sequestrado porque seu cunhado instigou a captura; das duas garotas que, quando estavam fugindo dos piratas, se perderam e adentraram o território de um país hostil, onde foram capturadas e escravizadas; do comerciante próspero capturado ao tentar comprar sorgo numa cidade distante; do bando de crianças raptadas enquanto brincavam no bosque; dos famintos e dos miseráveis que se ofereciam como escravos; dos migrantes que fugiam para locais desconhecidos a fim de escapar dos caçadores, mas que ali eram vendidos em vez de abrigados; das irmãs acusadas de feitiçaria pelo chefe; do menino penhorado pelo tio e vendido aos portugueses antes que sua mãe pudesse resgatá-lo; das crianças abandonadas ao longo da jornada; do pai que se ofereceu como escravo em vez de permitir que seu filho perdesse a liberdade; dos escravos sacrificados em cima dos túmulos de chefes; dos infiéis

que resistiram à conversão ao islamismo, de todos os milhões e milhões encaminhados para o mar e levados embora.

Em Gwolu, finalmente me dei conta de que aqueles que ficaram contam histórias diferentes das que os filhos dos cativos arrastados pelo mar contavam. As histórias deles não eram uma memória de perda ou de cativeiro, mas de sobrevivência e boa sorte. Afinal, eles haviam escapado dos entrepostos de escravos, ao contrário dos meus ancestrais. Eles foram capazes de reconstruir comunidades arrasadas. Apesar de sua pobreza atual, eles moldaram uma narrativa de libertação na qual a glória do passado era o ingresso para um futuro redimido. Minha narrativa era uma história de derrota, que, na melhor das hipóteses, era a precondição para uma vitória há muito aguardada, mas que ainda não tinha chegado. Esta era a história que eu estava tentando encontrar. E ao dar atenção à minha história, quase perdi a deles.

Eu esperava ouvir um relato que já me fosse familiar. Mas as coisas eram diferentes aqui: todo mundo falava sobre lutar contra a escravidão, mas ninguém falava sobre os escravos. Sua história de escravidão era uma narrativa de vitória, um conto de resistência e superação em que os cativos foram banidos. Mesmo os seus sons eram estranhos aos meus ouvidos: cantos de guerra e hinos militares em vez de cantos fúnebres, canções de trabalho e de lamento. Não consegui penetrar no idioma deles. Em Gwolu, a história da escravidão era um conto de fugitivos e guerreiros, não de senhores e escravos.

A linguagem dos que triunfaram era tão diferente da linguagem dos vencidos quanto a dos vivos em relação aos mortos. Embora, assim como eu, os sisalas eram também descendentes de povos que

foram dispersos, esse evento não era uma fonte de sofrimento, mas, antes, de orgulho. O passado para eles era uma causa para esperança, enquanto eu ansiava por um futuro que pudesse ser arrancado de um passado irredimível. Meu presente era o futuro que fora criado por homens e mulheres acorrentados, por mercadorias humanas, por bens móveis. Tentei muito vislumbrar um futuro no qual esse passado tivesse terminado e, na maioria das vezes, fracassei.

**NÃO ENCONTREI O QUE** esperava em Gwolu. E não tinha certeza do que fazer com o que eu aprendera. Ao fim da jornada, eu sabia que a África não estava morta para mim, e que não era apenas um túmulo. Meu futuro estava entrelaçado com o continente, com qualquer outro lugar na Terra onde as pessoas lutavam para viver e esperavam prosperar.

Os sonhos dos fugitivos ultrapassaram as fronteiras do continente: era o sonho de um lar mundial. Se aprendi alguma coisa em Gwolu, foi que antigas identidades às vezes têm de ser abandonadas para novas serem inventadas. Sua vida pode depender apenas dessa capacidade de autocriação. Dar a si próprio um novo nome era, às vezes, o preço a ser pago pela prática da liberdade. Talvez seja isso que o sacerdote quis sugerir pelas palavras “povo africano”: elas se referiam não ao passado ou a uma coletividade sobrevivente, mas a um potencial desencadeado por lutas por autonomia e democracia. O sacerdote poderia facilmente ter dito também *fugitivos* ou *migrantes* ou *cidadãos* ou *sonhadores*. Assim como as circunstâncias mudaram, também mudaram as maneiras pelas quais nos imaginamos.

A ponte entre mim e os povos de Gwolu não era o que tínhamos sofrido ou o que suportamos, mas as aspirações que incitaram a fuga e

a ânsia por liberdade. Esses sonhos que um dia foram compartilhados podem ter aberto um caminho comum para um futuro no qual os anseios e as esperanças frustradas dos cativos, escravos e fugitivos podem ser realizados. Se uma identidade africana deveria ter algum significado, pelo menos para mim, o que isso significava ou deveria significar poderia ser elaborado apenas na luta contra a escravidão, que, como John me lembrou, não dizia respeito a pessoas mortas ou velhos fortes construídos por homens brancos, mas ao poder dos outros de determinar se você viveria ou morreria. Um nome era apenas um chamado para a liberdade, uma palavra de ordem contra os estados imperiais e seus soldados, uma advertência para ficar longe dos mercadores da morte e dos ricos canibais, um lamento pelos mortos. E essa perda e esse desejo deram um sentido às palavras *nós que nos tornamos juntos*.

Se após um ano em Gana eu ainda podia me considerar uma afro-americana, era porque minha África tinha sua fonte nos cidadãos criados por fugitivos e rebeldes, na coragem de garotas suicidas a bordo de navios negreiros e nos esforços, frustrados e realizados, de intentos revolucionários para parar o tempo e instituir uma nova ordem, mesmo que isso custasse suas vidas. Para mim, voltar às origens não me conduziu a grandes cortes e à realeza de reis e rainhas. O legado que escolhi reivindicar estava articulado na luta contínua por escapar, renunciar e derrotar a escravidão em toda a sua miríade de formas. Era o legado dos fugitivos. Isso não me exigia esperar de joelhos por um grande emancipador. Não era o sonho de uma Casa Branca, mesmo que ela ficasse no Harlem, mas de um território livre. Era um sonho de autonomia em vez de nacionalidade.

Era o sonho de um outro lugar, com todas as suas promessas e perigos, onde os párias podiam, enfim, prosperar.

**NA PEQUENA CLAREIRA** formada por um anel de casas, quatro meninas brincavam de pular corda. Suas mães e avós não puderam falar sobre o passado de Gwolu, então as meninas falaram por elas. Duas delas estavam no centro da roda e outras estavam ao redor, cantando e batendo palmas. Mumbi esperou a vez dela e então pulou para o centro da roda para o deleite das meninas, que cantavam enquanto ela pulava e girava. Fiquei do lado de fora da roda, observando. Meus pés não se moviam, mas eu os sentia como se também estivessem dançando. Quando Mumbi deixou a roda, as meninas retomaram o canto:

Gwolu é uma cidade de ouro

Quando você entra na roda

Você será protegida

Você será salva

O jovem próximo de mim se ofereceu para traduzir a letra. “Irmã” foi a primeira palavra que saiu de sua boca. Logo que ouvi, preparei-me para o que eu sabia que viria a seguir. Era a isca e eu esperei que ele me fisgasse. Ele disse algo que não consegui escutar por causa do canto das meninas. Meneei a cabeça em sinal de que não havia entendido o que ele dissera. Ele chegou bem perto de mim e então gritou no meu ouvido. As meninas estão cantando sobre aqueles que foram arrancados de Gwolu e escravizados nas Américas. Elas estão cantando sobre a diáspora.

Aí estava – minha canção, a canção da tribo perdida. Fechei meus olhos e ouvi.

---

45. Como explicado em nota anterior, em inglês, “afro-americano” é “African-American”. Trata-se da palavra “African”, acompanhada do hífen, que Hartman se refere aqui. (N.R.T.)





**LISTA DE  
ILUSTRAÇÕES**



Os números se referem às páginas onde as imagens estão impressas.

**22.** *Convention of Former Slaves, Washington, D.C.*, 1916. [*Convenção de antigos escravos, Washington, D.C.*]. (Library of Congress, Prints and Photographs Division, LC-USZ62-35649)

**34.** *Kwame Nkrumah and Elizabeth II*, 1961. (Getty Images)

**48.** *Kwame Nkrumah and Martin Luther King, Jr.*, 1957. (Intellectual Properties Management, Inc.)

**54.** *Kwame Nkrumah, March 7, 1957*. O primeiro-ministro chega no Parlamento em Acra para a abertura do novo Parlamento e Declaração da Independência de Gana lida pela duquesa de Kent. (Getty Images)

**70.** Acima: *Prospect of the Coast from El Mina to Mowri*. [*Perspectiva da costa de El Mina até Mowri*]. Um negro carregando escravos a bordo do Manfrow. Abaixo: *Prospect of St. George's Castle at El Mina*. [*Perspectiva do Castelo de Saint George em El Mina*]. Labat, *Voyages and Travels Along the Western Coast of Africa*, D'Anville, 1745. (British Library)

**78.** *Uche Okeke, Adam and Eve* [*Adão e Eva*], 1965. (Cortesia do artista)

**82.** Ludwig Emil Grimm, *Die Mohrentaufe* [*O batismo do mouro*], 1841. (Bruder Grimm Museum)

**84.** *St. George Scourged*. [*São Jorge Flagelado*]. Rascunho de William Sedgwick no *Book of Monuments* de William Dugdale. 3.6 Fol 156v. (British Library)

- 86.** *Comme les Portuguais fouettent leurs Esclaves lorsquils ont deserté* [ *Como os portugueses chicoteiam seus escravos quando desertam*]. François Froger, *Rélation d'un voyage fait en 1695, 1696 & 1697 aux Côtes d'Afrique* (Bancroft Library)
- 98.** *Slaves Exposed for Sale* [ *Escravos expostos para venda*]. (Library of Congress, Prints and Photographs Division, LC-USZ62-90345)
- 103.** Elisabeth Van Eiyker em foto do passaporte. (Coleção da autora)
- 104.** *Wilson Chinn, a Branded Slave from Louisiana* [ *Wilson Chinn, um escravo marcado de Louisiana*]. (Library of Congress, Prints and Photographs, LC-USZ62-90345)
- 105.** Certidão de nascimento de Frederick Hartman.  
(Willemstad Archives)
- 108.** Carta de Isaac, um jovem de Elmina, 1996. (Coleção da autora)
- 125.** Frederick Hartman. (Coleção da autora)
- 130.** *Annette Johnson House Porch, Clay-Ashland, Liberia* [ *Pórtico da casa de Annette Johnson, Clay-Ashland, Liberia*]. (Cortesia de Max Belcher)
- 130.** *The Bricks, Brattonsville, York County, South Carolina* [ *Os tijolos, Brattonsville, York County, South Carolina*]. (Cortesia de Max Belcher)
- 155.** *Mr and Mrs Cosway with a Black Slave* [ *Sr e Sra Cosway com um escravo negro*]. Gravado por Richard Cosway, 1784. Whitworth Gallery, Department of Drawings and Water-colours. (Whitworth Gallery)
- 171.** Samuel Miller, *Desenho sem título*, 2003. (Cortesia do artista)
- 174.** Bryan Edwards, *The Voyage of the Sable Venus from Angola to the West Indies* [ *A viagem de Sable Venus de Angola para as Índias Ocidentais*], 1794.

(Art Resource)

**185.** Isaac Cruikshank, *The Abolition of the Slave Trade; or, The Inhumanity of Dealers in Human Flesh Exemplified in Captn. Kimber's Treatment of a Young Negro Girl of 15 for Her Virjen [sic] Modesty* [*A abolição do tráfico negreiro; ou, A inumanidade dos traficantes sobre a carne humana exemplificada no tratamento do Capitão Kimber sobre uma jovem garota negra de 15 anos pela sua virgem [sic] modéstia*], 1792. (Library of Congress)

**211.** *Am I Not a Man and a Brother?* [*Eu não sou um homem e um irmão?*]. (Library of Congress, Prints and Photographs Division)

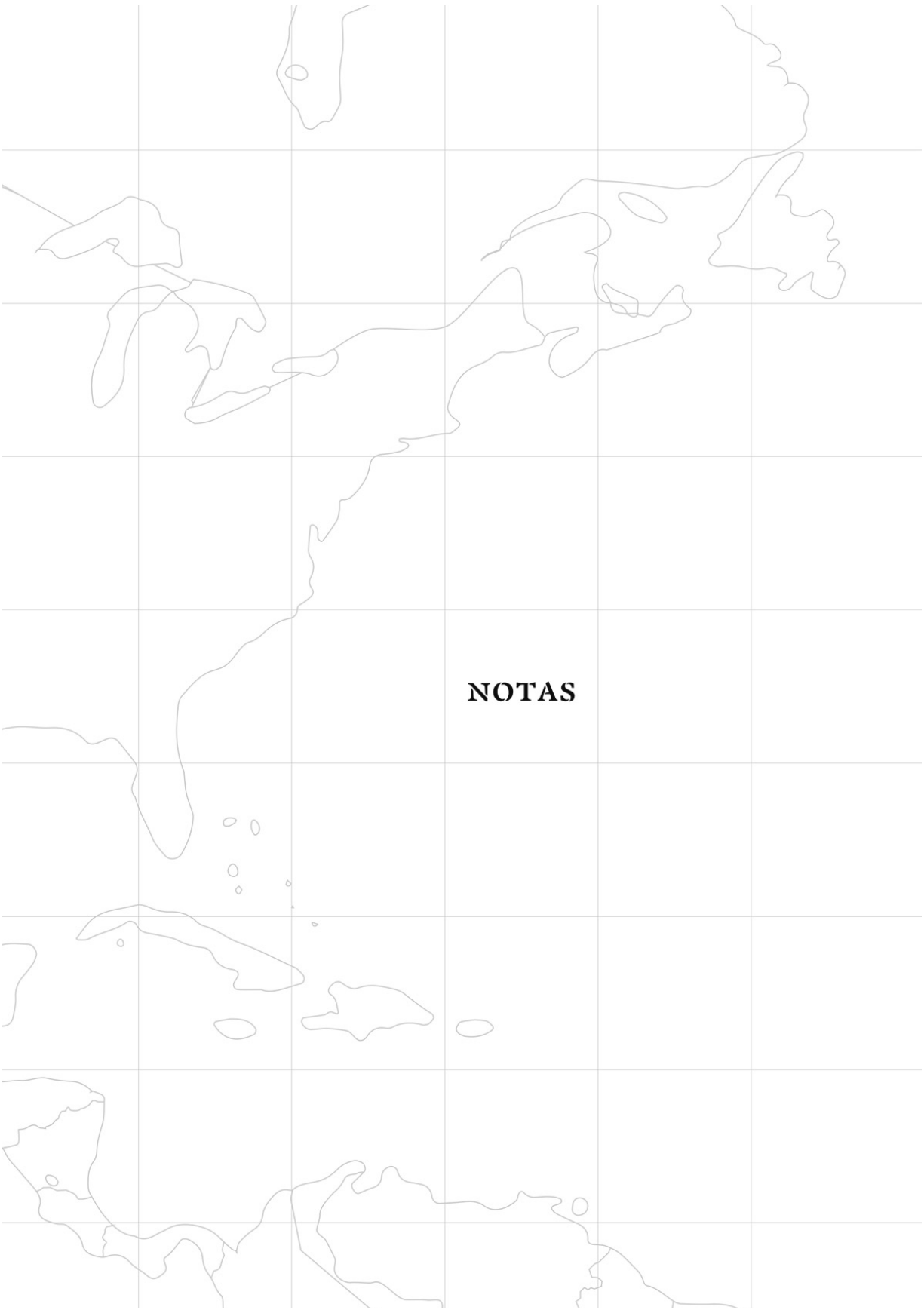
**212.** Dennis Childs, *Lincoln and the Slave* [*Lincoln e o escravo*].  
(Cortesia do artista)

**215.** Kunta Kinte. (Autorização concedida por © ABC photo archives)

**232.** Salaga-Town. De Louis-Gustave Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays du Kong et de Mossi, 1887-1889*, Paris, 1892.

**260.** Paisagem da savana. (Fotografia da autora)

**278.** Muro de defesa de Gwolu. (Fotografia da autora)



**NOTAS**



Nesta edição, seguimos a opção da autora quanto à forma de apresentação das notas. Os números correspondem às páginas em que os trechos em destaque estão localizados.

## **Prólogo: O caminho dos estrangeiros**

**12. escravos “brancos”** David Eltis, *The Rise of African Slavery in the Americas*. Nova York: Cambridge University Press, 2000, p. 57.

**12. Os ibéricos podem ser creditados** David Brion Davis, *Slavery and Human Progress*. Nova York: Oxford University Press, 1984, p. 30.

**13. 700 mil cativos** No século oitenta, aproximadamente 700 mil cativos foram transportados da Costa do Ouro. Temos que lembrar que o volume de traficados foi pelo menos 20% maior do que aparenta. Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 56, 61.

**14. clãs espalhados em Juffure** Alex Haley, *Roots*. Garden City, NY: Doubleday, 1976 [Ed. bras.: *Negras raízes: a saga de uma família*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1976]. Henry Louis Gates Jr., *Wonders of the African World*. Nova York: Knopf, 1991.

**15. um estrangeiro é como água correndo** R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs*. Oxford: Clarendon Press, 1916, p. 143.

**15. a cicatriz entre nativo e cidadão** Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*. Nova York: Columbia University Press, 1991, p. 98 [Ed. bras.: *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994].

**25. daqueles que não deixaram registros de suas vidas** Michel Foucault descreve essas vidas como “infames no sentido estrito: elas não existem exceto através das terríveis palavras que foram destinadas a torná-los para sempre indignos da memória dos homens”. “Lives of



Infamous Men”, in *The Essential Foucault*, edição de Paul Rabinow e Nikolas Rose. Nova York: New Press, 2003, p. 284 [Ed Bras.: “A vida dos homens infames”, in *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003].

## Capítulo I • Afrotopia

**32. castelo de Christiansborg** No fim do século XVII, a maioria dos escravos exilados da Costa do Ouro era embarcada de Acra. Ludewig Ferdinand Romer, *A Reliable Account of the Coast of Guinea*, tradução de Selena Axelrod Winsnes. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 225-228; Per O. Hernaes, *Slaves, Danes and African Coast Society: The Danish Slave Trade from West Africa and Afro-Danish Relations on the Eighteenth-Century Gold Coast*. Trondheim: Trondheim Studies in History, 1995; Paul Erdmann Isert, *Letters on West Africa and the Slave Trade: Paul Erdmann Isert's Journey to Guinea and the Caribbean Islands in Columbia, 1788*, tradução e edição de Selena Axelrod Winsnes. Oxford: Oxford University Press, 1992; *The Writings of Jean Barbot on West Africa*, vol. 1 e 2, edição de P.E.H. Hair, Adam Jones e Robin Law. Londres: Hakluyt Society, 1992, vol. 2, p. 435.

**33. uma fortaleza e uma entidade estrangeira** Baffour Agyeman-Duah escreve: “O governo ainda é considerado uma entidade estrangeira, e muitas pessoas não sentem nenhum remorso ou obrigação de proteger suas propriedades ou serviços”. “Ghana, 1982-1986: The Politics of the P.N.D.C.”, *Journal of Modern African Studies*, vol. 25, n. 4, p. 613-642, 1987.

**33. “O velho castelo de escravos”** Ayi Kwei Armah, *Fragments*. Boston: Houghton Mifflin, 1970, p. 44.

**35. um novo caminho para a utopia fora bloqueado** Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, tradução de Constance Farrington. Nova York: Grove Press, 1963, p. 164 [Ed. bras.: *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006].

**41. “Havia uma contradição fundamental de classe”** Walter Rodney, “African Slavery and Other Forms of Social Oppression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic

Slave Trade”, in *Forced Migration: The Import of the Export Slave Trade on African Societies*, edição de Joseph E. Inikori. Londres: Hutchinson, 1982, p. 64.

**46. “Nós viveremos em meio aos nossos iguais”** Charles H. Wesley, *Prince Hall: Life and Legacy*. Philadelphia: Afro-American Cultural and Historical Museum, 1977, p. 66-68.

**46. a raça seria redimida** Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*. Nova York: Cambridge University Press, 1998, p. 55, 68. Moses observa que africanos na diáspora “esperavam encontrar na história alguma explicação do status de ‘bárbaro’ do africano contemporâneo (desenvolvimento interrompido) e a vindicação de sua raça da acusação de inferioridade perpétua”. O que se desenvolveu em resposta a esse desafio foi “uma historiografia de declínio ou narrativas de derrota que poderiam explicar a captura da ‘África em queda’ e ao mesmo tempo proferir uma visão de progresso”.

**46. “não apenas desprotegido”** William L. Patterson (ed.), *We Charge Genocide*. 1951; reimpr., Nova York: International Publishers, 1971.

**47. A independência de Gana** “Ghana Independence, Africa’s Biggest Event”, *Chicago Defender*, 16 fev. 1957; “Hail Ghana”, *New York Amsterdam News*, 9 mar. 1957. Citado em Roger A. Davidson, “A Question of Freedom: African Americans and Ghanaian Independence”, *Negro History Bulletin*, vol. 60, n. 3, jul.-set. 1997.

**47. “Eu ainda vou ver Gana”** *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson*, 1970; reimpr., Chicago: Lawrence Hill Books, 1994, cartas de 18 abr. 1965 e 3 mar. 1966.

**48. viajaram para Gana** Penny M. Von Eschen, *Race Against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937-1957*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997, p. 167-168. Norman Manley, ministro-chefe da Jamaica; Grantley Adams, primeiro-ministro de Barbados; e Eric Williams, o ministro-chefe de Trinidad, também compareceram.

**48. não conteve o choro** *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*, edição de Clayborne Carson. Nova York: Warner Books, 1998, p. 112 [Ed. bras.: *A autobiografia de Martin Luther King*. São Paulo: Zahar, 2014].

- 48. Uma narrativa apócrifa** Kevin K. Gaines, *American Africans in Ghana*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006, p. 5.
- 50. Sylvia Boone atuou como embaixadora cultural** Sylvia Ardyn Boone, *West African Travels*. Nova York: Random House, 1974, p. 236.
- 50. Revolucionários Retornados** Maya Angelou, *All God's Children Need Traveling Shoes*. Nova York: Vintage, 1991, p. 18.
- 50. A independência foi como um século curto** Okwui Enwezor (ed.), *The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa 1945-1994*. Munich: Prestel, 2001.
- 51. À medida que Nkrumah desejava abraçar o mundo** Ali Mazrui, *Nkrumah's Legacy*. Accra: Ghana Universities Press, 2004; C.L.R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*. Westport, CT: Lawrence Hill & Co., 1977, p. 182-184.
- 51. “Nós éramos tolerados”** Leslie Alexander Lacy, *The Rise and Fall of a Proper Negro*. Nova York: Macmillan, 1970, p. 210.
- 52. “horizonte de esperança”** David Scott, *Refashioning Futures: Criticism After Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999; *Conscripts of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press, 2004; e David Scott, “The Dialectic of Defeat: An Interview with Rupert Lewis”, *Small Axe*, vol. 10, set. 2001, p. 86.
- 53. sonhos de liberdade** Robin Kelley, *Freedom Dreams*. Boston: Beacon Press, 2003.
- 53. O terror era “o cativo sem a possibilidade de fugir”** Louis Althusser, “The International of Decent Feelings,” citado em Fred Moten, *The New International of Decent Feeling*, *Social Text*, vol. 20, n. 3, p. 194, outono 2002.
- 54. “invocou a imagem de uma Nova Jerusalém”** B. Jewsiewicki e V. Y. Mudimbe, “Africans' Memories and Contemporary History of Africa”, *History and Theory*, vol. 32, n. 4, p. 7, dez. 1993; Ali Mazrui, “Nkrumah: The Leninist Czar”, *Transition*, n. 75/76, p. 106-26, 1997.

**55. Quaisquer pontes que eu pudesse construir** Brent Edwards, *The Practice of Diaspora*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 15. Edwards emprega a palavra francesa *décalage* para descrever as lacunas, discrepância e mal-entendidos constitutivos da diáspora. A articulação, para ele, transmite melhor a natureza dessa conexão: “A articulação é um lugar curioso, pois é tanto o ponto de separação quanto o ponto de ligação.”

**56. “Não queria lembrar”** Maya Angelou, *All God’s Children Need Traveling Shoes*. Nova York: Vintage, 1991, p. 102-105.

**59. cidadania ganense** Em 2005, uma medida foi aprovada para conceder aos afro-americanos vistos especiais vitalícios, o que lhes permitia ter passaportes ganenses.

**60. “este é o momento mais solitário de sua vida”** David Jenkins, *Black Zion*. Londres: Wildwood House, 1975, p. 165.

**60. “a abstrata nudez de ser nada senão humano”** Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt, 1968, p. 299-300 [Ed. bras.: *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013]. Arendt fornece uma poderosa descrição dos perigos de ser/estar [*of being*] “fora dos limites da lei”, negando a proteção da cidadania e despojada dos direitos de igualdade.

**61. doença da realeza** Ayi Kwei Armah, *The Healers*. Londres: Heinemann, 1978.

**61. “Do ouro e prata”** Thomas More, *Utopia*, tradução de Clarence H. Miller. New Haven: Yale University Press, 2001, p. 61, 75-76, 87 [Ed. bras.: *Utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.] More virou o mundo do valor de cabeça para baixo, denegrindo o metal precioso que era o ideal universal equivalente do dinheiro. Mas ele fez isso criando um conjunto de pessoas desonradas que incorporavam os efeitos degradantes do tráfico. No mundo às avessas que ele descreveu, algumas coisas continuam as mesmas.

**62. Nós compramos escravos** Akosua Adoma Perbi, “A History of Indigenous Slavery in Ghana from the 15th to 19th the Centuries”. Tese de doutorado, University of Ghana, Legon, 1997, p. 156.

**62. mutabilidade** T. C. McCaskie especula que a associação entre excremento e riqueza tem a ver com sua volatilidade enquanto substâncias e “sua capacidade de transgredir e de romper fronteiras categóricas por conversão”. “Accumulation, Wealth and Belief in Asante History”, *Africa*, vol. 53, n. 1, p. 31, 1983.

**62. O olho que vê ouro** O. Rytz (ed.), *Gonja Proverbs*. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana, 1966, p. 179.

## Capítulo II • Mercados e mártires

**66. Marinheiros e mercadores europeus** As pessoas “vieram nuas e com algumas moedas de ouro nas mãos para trocar por roupas velhas e outras coisas de pequeno valor que a tripulação carregava no navio”. Hernando del Pulgar, *Crónica de los señores reyes católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragon escrita por su cronista Hernando del Pulgar cotexada con antiguos manuscritos y aumentado de varias ilustraciones ye enmendadas*. 1565; reimpr., Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1780; John W. Blake, *Europeans in West Africa, 1450-1560*. Londres: Hakluyt Society, 1642, p. 205.

**67. “Mina de Ouro”** “A origem do nome Elmina no inglês moderno é incerta. O nome nativo é Ednaa ou Edinaa, mas isso teria sido excepcional no português por não usar um nome nativo e parece mais provável que Edinna seja uma corrupção de Elmina do que o contrário.” W.E.F. Ward, *A History of Ghana*. Londres: Allen & Unwin, 1958, p. 66.

**67. O ouro obtido** O tráfico de ouro floresceu pelo menos até 1530. John Vogt, *Portuguese Rule on the Gold Coast 1469-1682*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1979, p. 201.

**67. “não havia uma classe de servos simplesmente a espera”** Walter Rodney observa: “Existia uma contradição de classe fundamental entre a nobreza governante e os plebeus; e a classe governante deu as mãos aos europeus na exploração das massas africanas”. “African Slavery and Other Forms of Social Oppression”, p. 64.

**67. Eles sequestravam e compravam escravos** Joseph Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988, p. 115.

**67. Para cada escravo vendido** No período de 1500-1535, foi estimado que os portugueses importaram 10 mil a 12 mil escravos para Elmina. Esse número não leva em conta os desembarcados por contrabandistas. De acordo com John Vogt em *Portuguese Rule*: “Um contínuo e adequado suprimento de escravos era indispensável para o sucesso do tráfico negreiro em São Jorge da Mina ... sem tantos escravos muito do restante dos bens de troca não teriam sido vendidos.” Escravos eram vendidos por três a seis onças de ouro. Ver também *Chronicles of Gonja*, p. 10.

**67. Os escravos tinham um preço melhor na Costa do Ouro** Hugh Thomas, *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870*. Nova York: Simon and Schuster, 1997, p. 106; Robert Garfield, *A History of São Tomé Island 1470-1655*. San Francisco: Mellen Research University Press, 1992, p. 45-61 [Ed. port.: *A chave para Guiné: uma história da Ilha de São Tomé 1470-1655*. Lisboa: Chiado Books, 2019].

**67. No primeiro século e meio** os portugueses transportaram praticamente todos os escravos enviados da África Ocidental. John K. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Nova York: Cambridge University Press, 1992, 155 [Ed. bras.: *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004]. Os ingleses superaram os portugueses em meados do século XVII.

**68. dois milhões de africanos** Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, p. 38, 47.

**68. sessenta mercados de escravos** Herbert S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 208-209 [Ed. bras.: *O tráfico de escravos no Atlântico. Novas abordagens para as Américas*. Natal: Funpec, 2006]. Perbi, “History of the Indigenous Slavery in Ghana”, p. 70-76.

**68. Elmina era uma cidade próspera** Harvey M. Feinberg, *Africans and Europeans in West Africa: Elminans and Dutchmen on the Gold Coast During the Eighteenth Century*. Philadelphia: The American Philosophical Association, 1989, p. 84-85. Christopher R. DeCorse, *An Archeology of Elmina*. Washington: Smithsonian Institution, 2001, p. 31-32. Ray Kea argumenta que a

mudança de comércio em bens de consumo para o tráfico de cativos resultou em uma mudança dos padrões de assentamento [*settlement*]: um “movimento distinto da urbanização e crescimento urbano que vai em direção a uma desurbanização relativamente difundida. Essa mudança constituiu uma grande agitação econômica e demográfica”. Ver Kea, *Settlement, Trade, and Politics in the Seventeenth-Century Gold Coast*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982, p. 11.

**75. Os portugueses construíram o castelo de Elmina** P.E.H. Hair, *The Founding of the Castelo de São Jorge da Mina: An Analysis of the Sources*. Madison: University of Wisconsin-Madison African Studies Program, 1994, p. 15. De acordo com Hair, em 1471, um respeitável cidadão de Lisboa e agente do rei português Dom Afonso V “descobriu ouro no lugar onde agora se chama Mina”. Fernão Gomes estabeleceu a primeira feitoria em Elmina em 1472. Ele guardou o contrato de exploração da Costa da Guiné. Pelas riquezas extraídas de Mina ele foi enobrecido e recebeu um brasão – um escudo com uma crista e três cabeças de negros em uma superfície de prata, cada um com argolas de ouro nas orelhas e no nariz, um colar de ouro ao redor do pescoço e “da Mina” como um sobrenome em memória de sua descoberta (p. 109-10).

**76. Portugueses se tornassem os senhores** Os portugueses transportaram 50 mil escravos pelas ilhas atlânticas e Portugal em pouco mais de uma década, assim como praticamente todos os africanos escravizados que chegaram às Américas em 1620. Ver Blackburn, *Making of New World Slavery*, p. 112 [Ed. bras.: *A construção do escravismo no Novo Mundo 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003]; Thornton, *Africa and Africans*, p. 155 [Ed. bras.: *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004].

**77. de encontros entre Europa e África** Christopher Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago: University of Chicago Press, 1985; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988 [Ed. bras.: *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019].

**77. “terra dos negros”** Gomes Eanes de Zurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, edição e tradução de Charles Raymond Beazley e Edgar Prestage. London: Hakluyt Society, 1896-1899, vol. I, p. xxx.

**77. Cartógrafos desenharam locais imaginários** Robert W. Harms observa que Guiné era “uma daquelas construções imaginárias geográficas dos cartógrafos europeus que continuam aparecendo em mapas diferentes em lugares diferentes. *The Diligent: A Voyage Through the Worlds of the Slave Trade*. Nova York: Basic Books, 2002, p. 114. V. Y. Mudimbe localiza a sua primeira aparição em um documento papal do século XV. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. 32 [Ed. port.: *A ideia de África*. Ramada, 2016]. De acordo com o *Oxford English Dictionary* as origens exatas da Guiné são desconhecidas.

**79. símbolos de seus soberanos e de Deus** A.C. de C.M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*. Nova York: Cambridge University Press, 1982, p. 13 [Ed. port.: *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994]; Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Nova York: Verso, 1997, p. 112; [Ed. bras.: *A construção do escravismo no Novo Mundo 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003]. Thornton, *Africa and Africans*, p. 155 [Ed. bras.: *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004].

**79. terra nullius** O Romanus Pontifex (1454) estabeleceu a autoridade política e teológica para que os europeus se apoderassem de terras de pessoas não cristãs, que deveriam se submeter ao rei de Portugal e se converter ao cristianismo. Submissão ou subjugação foi o resultado desta filosofia militar de conversão. Mudimbe, *Idea of Africa*, p. 30-37 [Ed. port.: *A ideia de África*. Ramada, 2016].

**79. Fala de preto** Marinheiros e comerciantes portugueses empregavam uma língua de contato comercial simples [*pidgin*] para cuidar de questões sexuais e alimentares, mas as relações diplomáticas dependiam de intérpretes negros. Os intérpretes escravos foram essenciais para a expansão do português em África e, por isso, todas as viagens à Guiné incluíram tradutores negros. As ordenanças reais ou regimentos emitidos pela Coroa para



navios em viagens exploratórias para a Guiné incluíam uma instrução de rotina direcionando os marinheiros a sequestrar nativos, homens e mulheres, para que pudessem ser treinados como tradutores. P. E. Russell, “Some Socio-Linguistic Problems Concerning the Fifteenth-Century Portuguese Discoveries in the African Atlantic,” in P. E. Russell (comp.), *Portugal, Spain and the African Atlantic, 1343-1490: Chivalry and Crusade from John of Gaunt to Henry the Navigator*. Brookfield, VT: Variorum, 1995, p. 4.

**80. “retribuir também com amor”** “E que por esas cousas de amor, el-Rei lhas queria pagar com amor.” João de Barros, “Décadas da Ásia (excertos das quatro décadas) Ensaio biográfico e histórico-crítico, selecção, notas e indices remissivos, por Mário Gonçalves Viana”. Porto: Editôra Educação Nacional, 1944, p. 118, encontrado em Hair, *Founding of the Castelo*, p. 105; Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, tradução de George H. T. Kimble. Londres: Hakluyt Society, 1937.

**80. direitos de ocupação [de Portugal]** Herman Bennett, “Sons of Adam”, *Representations*, n. 92, inverno, 2006.

**80. Mesmo os escribas reais divergiam** J. D. Fage, “A Comment on Duarte Pacheco Pereira’s Account of the Lower Guinea Coastlands in his *Esmeraldo de Situ Orbis* and Some Other Early Accounts”, *History in Africa*, n. 7, p. 47-80, 1980. Hair conclui: “É improvável que qualquer outra evidência seja encontrada para esclarecer este aspecto da história, portanto, interpretações variadas florescerão e significados variados serão conseqüentemente dados a todo o evento da fundação do forte.” Ballong-Wen-Mewuda afirma que os akans não deram permissão para construir o castelo; nesse caso, cerimônias tradicionais de libação teriam sido realizadas. *Founding of the Castelo*, p. 38, 87 n. 172.

**80. “amor” tem muitos significados** José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993, p. 6. O amor era a linguagem do domínio; exigia nada menos do que a submissão de Caramansa ao Deus cristão e seus representantes terrenos; exigia a autoabnegação do vice-rei.

**81. haviam transportado cativos, indo do rio dos Escravos** Os portugueses estabeleceram relações comerciais no Benin na década de 1470 e colonizaram as ilhas de São Tomé e Fernando Pó nas décadas de 1470 e 1480. Blackburn, *Making of New World Slavery*, p. 106 [Ed. bras.: *A construção do escravismo no Novo Mundo 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003]; A.F.C. Ryder, *Benin and the Europeans, 1485–1897*. Nova York: Humanities Press, 1969, p. 26.

**81. cauterizado com a cruz** Ryder, *Benin and the Europeans*, p. 26, 55-57.

**82. realezas convertidas** Basil Davidson, *The African Slave Trade*. Boston: Back Bay Books, 1961, p. 142; Harms, *The Diligent*; Michael A. Gomez, *Exchanging Our Country Marks: African Identity in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998, p. 142.

**83. ad propagandam fidem** Vogt, *Portuguese Rule*, 52. A Romanus Pontifex foi uma de uma série de bulas papais emitidas por Nicolau V concedendo e garantindo o monopólio português sobre o comércio de escravos, bem como concedendo-lhes domínio sobre a Guiné e seus habitantes. Os primeiros escravos foram sequestrados em 1441. Ver Mudimbe, *Invention of Africa*, p. 30-37 [Ed. bras.: *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019]; Blackburn, *Making of New World Slavery*, p. 107 [Ed. bras.: *A construção do escravismo no Novo Mundo 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003]; Thornton, *Africa and Africans*, p. 45, 51 [Ed. bras.: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Amsterdã: Elsevier, 2004]; Anselm Guezo, “The Other Side of the Story: Essays on the Atlantic Slave Trade” (manuscrito), p. 26.

**83. Os portugueses atacaram os aldeões** Blackburn, *Making of New World Slavery*, 104 [Ed. bras.: *A construção do escravismo no Novo Mundo 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003]; Gomes Eanes de Zurara, *Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, p. 63-83.

**83. São Jorge teve muitas faces** Samantha Riches, *St. George: Hero, Martyr, and Myth*. Stroud: Sutton, 2000.

**84. um emblema para o sofrimento dos escravos** Essa descrição dos julgamentos de São Jorge foi retirada de Eduardo Galeano, *Memory of Fire*, tradução de Cedric Belfrage, 3 vols. Nova York: Pantheon, 1985-1988, vol. 2 [Ed. bras.: *Memória do fogo*. Porto Alegre: L&PM, 2013].

**86. nos terríveis julgamentos suportados pelos santos** Carole Walker Bynum, *The Resurrection of the Body*. Nova York: Columbia University Press, 1995.

**87. “mercadorias nas mãos dos comerciantes”** Claude Meillassoux, *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 109 [Ed. bras.: *Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995].

**87. Os mortos renasciam** Ibid., p. 106, 107-108, 138-140.

**87. “nem a morte, tampouco o renascimento, eram gloriosos”** Aharon Applefeld, *The Iron Tracks*, tradução de Jeffrey M. Green. Nova York: Schocken Books, 1998, p. 13. Sobre reencarnação, ver J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*. London: Lutterworth Press, 1944, p. 158-161.

**87. Labutar [em Lisboa]** Ver Saunders, *Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal*, p. 59 [Ed. port.: *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994]. Em meados do século XVI, 10% da população de Lisboa era negra. Em 1551 existiam 9.950 escravos na população urbana.

**88. Os portugueses se referiam a eles como braços** Stephan Palmié, “A Taste for Human Commodities”, in *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*, edição de Stephan Palmié. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995, p. 46.

**88. Os espanhóis os chamavam de *pieza de Índia*** Hugh Thomas, *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870*. Nova York: Simon and Schuster, 1997, p. 212.; *A Historical Guide to World Slavery*, edição de Seymour Drescher e Stanley L. Engerman. Nova York: Oxford University Press, 1998, p. 88.

**88. “caíram a história do homem negro”** Imahkhus Vienna Robinson, “Is the Black Man’s History Being Whitewashed?”, *Uburu*, n. 9, p. 48-50.

**89. A família ama o defunto** Kwame Arhin, “The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites”, *Africa: Journal of International African Institute*, vol. 64, n. 3, p. 307-322, 1994. Sjaak van der Geest, “Funerals for the Living Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana”, *African Studies Review*, vol. 43, n. 3, p. 103-129, dez. 2000.

**90. “A África era uma terra de túmulos sem corpos”** Kwadwo Opoku-Agyemang, *Cape Coast Castle*. Ghana: Afram Publications, 1996.

**92. “Pessoas sentiam orgulho”** Emmanuel Akyeampong, “History, Memory, Slave-Trade and Slavery in Anlo (Ghana)”, *Slavery and Abolition*, vol. 22, n. 3, p. 19, dez. 2001.

**92. “mas agora somos pobres”** Bayo Halsey, *Routes of Remembrance: The Transatlantic Slave Trade in the Ghanaian Imagination*. Tese de doutorado, Columbia University, 2003, p. 105.

**95. despedaçava qualquer ilusão de uma unanimidade de sentimento** David Scott e Brent Edwards sugerem que essas formas de desentendimento, má-fé, tradução infeliz e estendidas disputas definem o caráter da diáspora. Ver David Scott, *Refashioning Futures: Criticism After Postcolonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 123-124; Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 14.

### **Capítulo III • O romance familiar**

**98. “corda do cativoiro”** Paul Riesman, *First Find Your Child a Good Mother: The Construction of Self in Two African Communities*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992, p. 205.

**98. “o faz ceder à luxúria”** W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*. 1903; Nova York: Penguin Classics, 1989 [Ed. bras.: *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021].

**99. tráfico de escravos realizado pelos holandeses** Os holandeses exportaram apenas algumas centenas de escravos da Costa do Ouro no século XVII. Esse número aumentaria exponencialmente na primeira década do século XVIII. Johannes Postma estima que 136 escravos foram exportados da Costa do Ouro nos anos de 1675 a 1699, mas o volume de comércio aumentou para quase 3 mil nos anos de 1700 a 1709. Ver “The Origin of African Slaves: The Dutch Activities on the Guinea Coast, 1675-1795”, in *Race and Slavery in Western*

*Hemisphere: Quantitative Studies*, edição de Stanley L. Engerman e Eugene B. Genovese. Princeton: Princeton University Press, 1975; Johannes Postma, *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815*. Nova York: Cambridge University Press, 1990, p. 299.

**100. por questões de monitoramento** Postma, *The Dutch in the Atlantic Trade*, p. 52.

**100. Curaçao, que era um entreposto** Um tempo depois, Curaçao emergiu como um porto escravagista. Ver J. Hartog, *Curaçao, from Colonial Dependence to Autonomy*. Aruba: De Wit, 1968.

**100. As cicatrizes identificavam** Ibid., p. 37.

**100. Oficiais dos navios negreiros viajavam com instruções** Ibid., apêndice 8, p. 368.

**100. uma vívida imagem da compra e marcação da propriedade** Willeam Bosman, *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts*. Londres: Cass, 1967, p. 363-364.

**102. A marca da mãe** Ver Fred Moten, *In the Break*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 17. Racismo é outra forma de descrever as marcas passadas de geração em geração.

**102. “uma paródia inexpressiva”** Hortense J. Spillers, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe” and “The Permanent Obliquity of an In(pha)llibly Straight: In the Time of the Daughters and the Fathers”, in *Black, White, and in Color*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. [Ed. bras.: “Bebê da mamãe, talvez do papai”, in *Pensamento negro radical*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo; São Paulo: Crocodilo Edições, 2021].

## **Capítulo IV • Venha, retorne, criança**

**109. As idas e vindas dos espíritos da criança espiritual** Ben Okri escreve que o filho espiritual “entra no mundo com o peso de estranhos dons da alma” e “inextinguível senso de exílio”. Veja *The Famished Road*, Nova York: Doubleday, 1993. Sua descrição do filho espiritual ecoa a descrição de Du Bois do negro como “dotado de uma segunda visão” e um “estranho

em sua casa”. Veja *Souls of Black Folk* [Ed. bras.: *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021].

**110. As origens da palavra *odonkor*** Esta etimologia de *odonkor* se deve à Sra. Kofi Anyidoho. A palavra “pobre” compartilha a mesma raiz. *Odofo* significa “ente querido”. Ver Wilhelm Muller, “Description of the Fetu Country”, in Adam Jones (ed.), *German Sources for West African History*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1983, p. 325.

**110. as ordens do senhor** R. S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*. 1929; reimpr., Nova York: Negro Universities Press, 1969, p. 46; Rattray, *Ashanti Proverbs*, p. 123.

**110. Ser uma estranha** Moses Finley, “Slavery”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1967.

**111. “O latejar insistente, enlouquecedor, claustrofóbico”** James Baldwin, *Notes of a Native Son*. 1955; reimpr., Boston: Beacon Press, 1983, p. 57, 111 [Ed. bras.: *Notas de um filho nativo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020].

**111. a necessidade de “incansavelmente destruir”** C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*. Nova York: Vintage Books, 1963, p. 88 [Ed. bras.: *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo, 2000].

**114. testes de DNA** E quem é você depois de descobrir que seus ancestrais eram Konkomba, Dagarti ou Yorubá? Muitas dessas identidades eram pouco mais do que invenções de administradores coloniais que impuseram suas próprias taxonomias fantasiosas à África. A ficção das origens poderia resolver o dilema do estranho? “Blacks Pin Hope on DNA to Fill in Slavery’s Gaps in Family Trees”, *New York Times*, 25 jul. 2005, p. A1, A17.

**115. a palavra “revolução”** Hannah Arendt, *On Revolution*, 1963; reimpr., Nova York: Penguin Books, 1990, p. 47, 45 [Ed. bras.: *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011].

**116. Escravos aminas ou elminas** A identidade atribuída aos cativos pelos europeus era frequentemente os portos ou as regiões de onde eram exportados.

**116. Akwamu era um dos principais estados** A maioria dos escravos trazidos da Costa do Ouro durante esse período foram enviados de Akwamu e da Costa Fante. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, p. 95-97.

**117. “trabalho de donkor”** C.G.A. Oldendorp, C.G.A. *Oldendorp’s History of the Mission of the Evangelical Brethren on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Croix, and St. John*, edição de Johann Jakob Bossard; edição e tradução de Arnold R. Highfield e Vladimir Barac. Ann Arbor: Karoma, 1987, p. 226. Oldendorp interpretou trabalho de *donkor* como trabalho noturno porque as tarefas eram realizadas após o trabalho no campo. Acredito que se chamasse trabalho de *donkor* porque as tarefas eram consideradas especialmente onerosas e degradantes.

**118. Os rebeldes, de início, se apossaram das armas** Pierre Pannet, *Report on the Execrable Conspiracy Carried Out by Amina Negroes on the Danish Island of St. Jan in America*, tradução de Aimery Caron e Arnold R. Highfield. St. Croix: Antilles Press, 1984; Oldendorp, *History of the Evangelical Brethren*, p. 220; Aimery P. Caron e Arnold R. Highfield, *The French Intervention in the St. John Slave Revolt of 1733-1734*. Virgin Islands: Bureau of Libraries, Museums and Archaeological Services, Department of Conservation and Cultural Affairs, 1981, p. 10.

**118. Um governo ao estilo Akan** Michael Craton, *Testing the Chains*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982, p. 99.

**119. o ciclo pólvora/escravo** A mercantilização da vida no contexto do comércio de escravos, de acordo com Patrick Manning, resultou em um jogo sem vencedores em que “só se pode ganhar às custas dos vizinhos”. Patrick Manning, *Slavery and African Life*. Nova York: Cambridge University Press, 1990, p. 124.

**120. a ideia de retornar a tempos antigos** Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 47, 45 [Ed. bras.: *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011].

**121. “matar a memória”** Caryl Phillips, *Higher Ground*. Nova York: Vintage, 1995.

**122. despedaçou a imagem materna** Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*. 1855; reimpr., Nova York: Dover, 1969, p. 42; Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself*. 1841; reimpr., Nova York: New American Library, 1968 [Ed. bras.: *Narrativa da vida de Frederick Douglass*. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin, 2021].

**123. “sem ter nada”** Wilson Harris, “Continuity and Discontinuity”, in *Selected Essays of Wilson Harris: The Unfinished Genesis of the Imagination*, edição de A. J. M. Bundy. Nova York: Routledge, 1999, p. 179.

**123. Clivagem** A jornada do Velho Mundo para as Américas, como Wilson Harris observa, foi uma “porta de limbo entre a África e o Caribe”. O deslocamento que começou quando os escravos cruzaram as milhas do Atlântico, ele nos lembra, acarretou não apenas a expropriação, mas também a promessa de uma nova arquitetura de culturas e a reconstrução de homens e deuses desmembrados. Ver “History, Fable and Myth in the Caribbean and Guianas”, *Selected Essays*, p. 157-158. Paul Gilroy escreve: “O mundo moderno representa uma ruptura com o passado, não no sentido de que os africanismos pré-modernos e ‘tradicionais’ não sobrevivam à sua instituição, mas porque o significante e o significado dessas sobrevivências são irrevogavelmente separados de suas origens. A história da escravidão e a história de sua recuperação imaginativa por meio de culturas expressivas e vernáculas nos desafiam a mergulhar na dinâmica específica dessa separação.” *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, p. 222-223 [Ed. bras.: *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2012].

**125. “convocar amor filial”** Derek Walcott, *What the Twilight Says*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1998, p. 64.

**125. Ambições e fracassos** David Scott, *Conscripts of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.



**126. uma abertura** O renascimento de Toussaint Breda como Toussaint L'Ouverture foi tanto o sintoma da transformação quanto a sua precondição? Com a notícia de mais uma vitória contra os franceses, espalhou-se a notícia de que Toussaint fez uma abertura por toda parte. Como C.L.R. James observa “*L'Ouverture* significa a abertura”. *Black Jacobins*, p. 126 [Ed. bras.: *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo, 2000].

**126. ver além do fim do mundo** James descreve esse processo de ressurreição pelo qual as hordas selvagens e homens degradados se tornam massas revolucionárias. *Ibid.*

**126. A perda te refaz** Judith Butler, *Subjection: The Psychic Life of Power*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1997 [Ed. Bras.: *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017]; Anne Cheng, *The Melancholy of Race*. Nova York: Oxford University Press, 2003. Essa “perda em curso ou impossível recuperação do material”, de acordo com Fred Moten, anima as práticas de liberdade. *In the Break*, p. 228. Eduardo Glissant, *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University of Virginia, 1989.

## Capítulo V • A tribo da Passagem do Meio

**131. O escravo era um órfão** Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*.

**131. A passagem do meio foi o canal de nascimento** Michael A. Gomez, *Exchanging Our Country Marks*.

**135. “o tempo nada desvanecesse”** George Jackson escreveu de sua cela na prisão em Soledad: “Minha memória é quase perfeita, o tempo não a esmaeceu em nada. Lembro-me do primeiro sequestro. Eu vivi a passagem, morri na passagem, jazi nas sepulturas rasas e não marcadas dos milhões que fertilizaram o solo americano com seus cadáveres; algodão e milho crescendo em meu peito ‘até a terceira e quarta geração’, a décima, a centésima.” *Soledad Brother*, p. 233.

## Capítulo VI • Tantos calabouços

**141. Adão e Eva** *Board of Trade: Report of the Lords of the Committee of Council Appointed for the Consideration of All Matters Relating to Trade and Foreign Plantations*, 1789, parte I, testemunho de James Arnold.

**141. Companhia Real da África** Desde a sua incorporação em 1772 até sua dissolução em 1752, a Companhia Real da África possuía aqueles que estavam detidos aqui. James A. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade: A History*. Nova York: Norton, 1981, p. 161.

**142. “Olhando do mar, o castelo se mostrava muito bonito”** *Writings of Jean Barbot*, p. 392, 404 n. 11.

**142. não a chamavam de ventre, mas de fábrica** Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* Boston: Beacon Press, 2000, p. 105 [Ed. bras.: *A hidra de muitas cabeças*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000]. A palavra tem sua origem no português *feitoria*, um entreposto de comércio de uma empresa mercante. Joseph E. Inikori, *Africans and the Industrial Revolution in England*. Nova York: Cambridge University Press, 2002.

**142. “os rejeitos e a escória”** *Board of Trade Reports*, parte I, p. 80; George Francis Dow, *Slave Ships and Slaving*. Mineola, NY: Dover Publications, 2002, p. 83.

**143. Nana Taabiri protegia a todas as criaturas** Quando os britânicos construíram o forte, o altar foi movido para fora do castelo, mas retornou em 1977.

**144. Olaudah Equiano acreditava** Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative*. 1789; reimpr., Nova York: Penguin, 1995, p. 55.

**145. Na viagem da fragata negreira Albion** Ver *Churchill's Collection of Voyages*. Londres, 1746, vol. 5; Dow, *Slave Ships and Slaving*, p. 83.

**145. Sengbe Pieh, líder da revolta escrava** Matthew Christensen, “Cannibals in the Postcolony”, *Research in African Literatures*, vol. 36, n. 1, 2005.

**145. “Em seus países”** Isert, *Letters on West Africa and the Slave Trade*, 11ª carta, p. 175.

**146. Excremento era o resíduo material** Elias Canetti, *Crowds and Power*, tradução de Carol Stewart. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1984, p. 211 [Ed. bras.: *Massa e poder*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019].

**146. uma equipe de arqueólogos** Doig Simmonds, “A Note on the Excavations in Cape Coast Castle”, *Transactions of the Historical Society of Ghana*, vol. 14, n. 2, p. 267-269, 1973. Ver também Bayo Holsey, *Routes of Remembrance: The Transatlantic Slave Trade in the Ghanaian Imagination*. Tese de doutorado, Columbia University, 2003.

**147. Os restos são a interface entre a vida e a morte** Minha própria linha de argumentação é formada a partir da leitura de Marcel Hénaff sobre os resíduos em Sade. “Resíduos corporais continuam verdadeiramente irredimíveis, indizíveis... Eles evocam um maçante e ordinário horror do que é vil, inútil e desprezível – uma pilha de merda, em uma frase vulgar que indica um ato de exclusão. De todas as exclusões nas quais a cultura é fundada, esta é a mais violenta e, portanto, a mais necessária. Isso não deve deixar nenhum traço ou memória para trás. Está fora da história, dissolvido em absoluta amnésia.” *Sade, The Invention of the Libertine Body*, tradução de Xavier Callahan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 196.

**151. mil homens e crianças** Isso é baseado em uma taxa de mortalidade de 15,5% nas primeiras décadas do século XVIII; antes do século XVIII, a taxa de mortalidade era de 21,6%. A. W. Lawrence, *Trade Castles and Forts of West Africa*. Londres: Jonathan Cape, 1969, p. 189; David Eltis e David Richardson (eds.), *Routes to Slavery: Direction, Ethnicity, and Mortality in the Transatlantic Slave Trade*. Londres: Cass, 1997, p. 45; Lovejoy, *Transformations in Slavery*, p. 61. As taxas de mortalidade nos calabouços às vezes ultrapassavam a da Passagem do Meio. A maior parte dos cativos morreu de disenteria.

**152. chegou ao castelo em pequenos lotes** A maior parte do tráfico negreiro se caracterizou pelo comércio de pequenos grupos de escravos. Por exemplo, entre 1772 e 1780, Richard Miles, o governador de Cape Coast fez 1.308 compras com a finalidade de obter 2.218 escravos. Herbert S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*. Nova York: Cambridge University Press,

1999, p. 122-123. [Ed. bras.: *O tráfico de escravos no Atlântico. Novas abordagens para as Américas*. Natal: Funpec, 2006].

**152. Conjuntos de escravos acorrentados viajavam centenas de quilômetros** Pelo século XVIII, a viagem durou em média duzentas milhas. Gomez, *Exchanging Our Country Marks*, p. 155; Manning, *Slavery and African Life*, p. 58, 62, 64-72; Van Dantzig, *Records of Dutch West India Company*.

**152. mulheres e crianças comumente não fossem acorrentadas** O governador Robert Miles notou que entre os anos 1765 e 1784 “eles geralmente tinham cicatrizes da viagem pela floresta, por caminhos onde passava apenas um de cada vez, e eram muito cadavéricos. Os homens eram trazidos com um tipo de tronco em seus braços, as mulheres e crianças não”. *Board of Trade Reports*, parte I, p. 41.

**152. correntes de ferro eram afixadas** *Minutes of the Evidence taken before a committee of the Whole House to whom it was referred to consider of the Slave Trade*, parte I, p. 58, 1789.

**152. os ferros duplos** Colin Palmer, *Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739*. Urbana: University of Illinois Press, 1981, p. 43; PRO, T70/5, p. 40. Quando os fortes estavam mal fornecidos e faltavam os metais necessários, cativos eram desacorrentados. Ver: Stephanie Smallwood, “Salt-Water Slaves: African Enslavement, Forced Migration, and Settlement in the Anglo-Atlantic World”. Tese de doutorado, Duke University, 1999.

**152. O número de prisioneiros flutuava** Lawrence, *Trade Castles and Forts*, p. 189. Uma década depois de ter perdido seu monopólio no tráfico, a Companhia Real da África comercializou menos de 195 escravizados em 1711. Rawley, *Transatlantic Slave Trade*, p. 161.

**152. Cada escravo era confinado ao seu próprio lugar** Simmonds, “Note on the Excavations”, p. 267; Palmer, *Human Cargoes*, p. 43.

**153. tornava a disenteria um lugar-comum** Essas condições subterrâneas se provavam fatais para muitos escravos, contudo as companhias de tráfico consideraram isso uma “boa segurança para a guarnição contra qualquer insurreição”. *Writings of Jean Barbot*, p. 404, n. 11.

Richard B. Sheridan, *Doctors and Slaves: A Medical and Demographic History of Slavery in the British West Indies, 1680-1834*. Nova York: Cambridge University Press, 1985, p. 116; Wendell Leon Hicks, *The Bloody Flux*. Pittsburgh: Azaka Publications, 1982, p. 10.

**153. descarga profusa de sangue** Sheridan, *Doctors and Slavery*, p. 1116.

**153. Nenhuma dessas recomendações** Não há nenhuma evidência arqueológica de acomodações distribuídas pela parede para que escravos dormissem. Simmonds, “Notes on the Excavations”.

**156. Seu nome era Kwabena** Essa consideração é baseada em Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*.

**161. terrível demais para ser descrita?** Em uma carta escrita pelo reverendo E. Bass de Massachusetts em julho de 1775, Quaque descreveu a escravidão como uma “inquietante prática que me parece colocar a Religião de lado e apenas dar espaço para a Ambição e a Grandeza, o orgulho dos monarcas”. Paul Edwards e David Dabydeen (eds.), *Black Writers in Britain 1760-1890*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1991, p. 110.

**162. o capelão negro no castelo de Elmina** F. L. Bartels, “Jacobus Eliza Johannes Capitein”, *Transactions of the Historical Society of Ghana* 4, parte 1, p. 3-13, 1959.

**165. cada geração sentia mais uma vez** Fred Moten, “Uplift and Criminality” (manuscrito, 2004); Cedric Robinson, *Black Marxism*. Londres: Zed Press, 1995.

**168. “nenhum humano envolvido”** Sylvia Wynter observa que o discurso ocidental do Homem criou o Outro, o desselecionado “*Nigger*”, este último produzido como significante da morte simbólica da nossa concepção presente de ser humano. Esse outro, chamado de alienígena, um estrangeiro, se não uma espécie inteiramente diferente, foi “colocado fora do ‘santificado universo do direito’” e, portanto, considerado descartado. “Forum N.H.I. Knowledge for the 21st Century”, *Knowledge on Trial*, 1.1, outono 1994, p. 5-6, 45. Ver também “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

168. **“o sublime ideal de liberdade”** “Petition of Boston Committee of Slaves 1773”, in Dorothy Porter, (ed.), *Early Negro Writing, 1760-1837*. Boston: Beacon Press, 1971.

168. **“não tem providência ou causa final”** Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy and History”, in *Language, Counter-Memory, Practice*, tradução de Donald F. Bouchard e Sherry Simon. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, p. 155.

170. **Imaginei como as crianças** Manning, *Slavery and African Life*, p. 99.

## Capítulo VII • O livro dos mortos

173. **se você olhar para o mar por muito tempo** Fernand Braudel, *Memory and the Mediterranean*, tradução de Sian Reynolds. Nova York: Vintage, 2001. [Ed. port.: *Memórias do mediterrâneo: pré-história e antiguidade*. Lisboa: Multinova, 2001].

173. **“o mar é história”** Derek Walcott, “The Sea is History,” *Collected Poems*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1986, p. 364-367.

173. **“bem escavada sepultura”** Marianne Moore, “The Grave”, *The Collected Poems of Marianne Moore*. Nova York: Penguin Books, 1994, p. 49.

174. **“precário domicílio de palavras”** Michel Foucault descreve essas vidas como “infames no senso estrito: eles não existem mais senão através de palavras terríveis que são destinadas a torná-los eternamente indignos das memórias dos homens”. “Lives of Infamous Men”, in *The Essential Foucault*, edição de Paul Rabinow e Nikolas Rose. Nova York: New Press, 2003, p. 284 [Ed. bras.: “A vida dos homens infames”, in *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003].

174. **transcrição judicial mofada** *Trial of Captain John Kimber for the Murder of a Negro Girl on Board the Ship Recovery*. Londres: H. D. Symonds, 1792, p. 8. As outras versões do julgamento que consultei são *The Supposed Murder of an African Girl at the Admiralty Sessions*. Londres, 1792; *The Whole of the Proceedings and Trial of Captain John Kimber for the Willful Murder of a Negro Girl*. Londres, 1792; *The Trial of Captain Kimber for the Murder of Two Female Negro Slaves, on Board the Recovery, African Slave Ship*. Londres, 1792.

**178. A garota estava doente** É possível que a garota estivesse infectada com uma doença sexualmente transmissível – doenças como essas se espalharam pela África, Europa e Américas como resultado do tráfico transatlântico – ou que a boubá fosse confundida com uma doença venérea. Gonorreia e sífilis também formaram uma ponte de conexão entre os mundos do Atlântico – emissão, fluxo e descarga de doenças. Ver: Philip Curtin, “Epidemiology and the Slave Trade”, *Political Science Quarterly*, n. 83, 1968. Nessa altura, europeus acreditavam que a boubá era uma doença venérea, o que não é; é uma doença infecciosa causada por contato dermal. Isso também poderia explicar por que as outras mulheres isolaram a garota. Por causa das noções racistas sobre a “inclinação sexual dos africanos”, acreditava-se que doenças venéreas eram comuns entre eles. John Hippisley, *Essays on the Populousness of Africa*. Londres, 1764; Thomas Phillips, *A Journal of a Voyage Made in the Hannibal of London, ann. 1693, 1694, from England, to Cape Monseradoe in Africa; and Thence Along the Coast of Guiney to Whidaw, the island of St. Thomas, and So Forward to Barbadoes. With a Cursory Account of the Country, the People, their Manners, Forts, Trade, &c.* Londres, 1752.

**178. aspecto de um matadouro** Alexander Falconbridge, *An Account of the Slave Trade on the Coast of Africa*. Londres, 1788, p. 25.

**178. A doença venérea era comum em meio aos negros** James Barbot, o capitão da fragata *Albion*, aconselhou: “A doença venérea [*veneral distempler*] é muito comum, os negros parecem pouco preocupados com ela pois têm uma forma de curar com mercúrio; mas os poucos europeus que se descuidam morrem miseravelmente. Não posso deixar de recomendar seriamente a todos os que vão para lá, que deixem de ter relações com quaisquer mulheres negras, se valorizam suas próprias vidas.” Apesar deste aviso, ele comentou sobre a dificuldade de contenção, uma vez que as “jovens donzelas alegres, cheias de alegria e bom humor, nos proporcionavam abundância de recreação”. “An Abstract of a Voyage in the Albion Frigate”, in *Churchill’s Voyages*, vol. 5, reimpresso in Dow, *Slavers and Slave Trading*, p. 81.

**178. matar era parte do “trabalho no mar”** Marcus Rediker escreveu: “A maldade calculada costumava ser a base da autoridade, uma parte estelar de uma grande economia de disciplina... O assassinato era claramente uma parte das relações sociais do trabalho no mar.” *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700–1750*. Nova York: Cambridge University Press, 1987, p. 219.

**178. “Ultrajes dessa natureza”** *Trial of Captain Kimber for the Murder of Two Female Negro Slaves*, p. 18.

**179. “Suas presas eram divididas”** John Newton, *The Journal of a Slave Trader*. Londres: Epworth Press, 1962, p. 104.

**181. “Uma jovem garota de quinze anos”** *Parliamentary Debates (Hansard)* (1792), n. 30, p. 1070.

**181. 132 escravos lançados ao mar** Quando o capitão do *Zong* lançou 132 escravos vivos no Atlântico para minimizar suas perdas e receber o seguro (30 libras para cada escravo perdido para os “perigos do mar”), a corte de King’s Bench decidiu em seu favor. A resposta a essa atrocidade foram novas leis que restringiam os tipos de perdas seguradas no mar. O Sr. Piggot, advogado das seguradoras no julgamento de *Zong*, também defendeu o capitão Kimber. Um ato de 1788 “anulou todos os seguros dos escravos contra qualquer risco que não ‘os perigos do mar, pirataria, insurreição ou captura pelos inimigos do rei, negligência do mestre e da tripulação e destruição pelo fogo’”. Um ato de 1799 providenciou que “nenhuma perda ou dano será recuperável por conta da mortalidade de escravos por morte natural ou maus-tratos, ou contra perda por jogar escravos ao mar por qualquer motivo”. J. P. Van Niekerk, *The Development of the Principles of Insurance Law in the Netherlands from 1500-1800*. Cidade do Cabo: Juta & Co., 1998, p. 433, n. 88. Ver também Rawley, *Transatlantic Slave Trade*, 299; Prince Hoare, *Memoirs of Granville Sharp, Esq. Composed from His Own Manuscripts, and Other Authentic Documents in the Possession of His Family and of the African Institution*. Londres: H. Colburn, 1828, p. viii, xvii-xviii; Henry Roscoe, *Reports of Cases Argued and Determined in the Court of King’s Bench. 1782-1785*, vol. III, p. 232-235.



**182. nenhum dos remédios aplicados pelo médico melhorou sua letargia ou indiferença**

*Extracts of such journals of the surgeons employed in ships trading to the coast of Africa... 18th June 1789, the Sheffield copy, p. 3.* Desordens vagas como mau humor e desânimo transformaram a dor em uma doença ou queixa a ser tratada e eliminada. Nos extratos dos diários que apresentou à Alfândega de Londres, Joseph Buckhman, um cirurgião, registrou o mau humor como a causa da morte de uma mulher que morreu a bordo do navio *James*. Dois escravos a bordo do *Lively* morreram de desânimo. Essas eram formas comuns de curar a melancolia, de acordo com Alexander Falconbridge: “Sobre os negros se recusando a se sustentar, eu vi carvões de fogo, ardendo intensamente, coloquei uma pá e coloquei perto de seus lábios para chamuscá-los e queimá-los. E isso vem acompanhado de ameaças, de obrigá-los a engolir as brasas, caso persistam em se recusar a comer. Esses meios geralmente surtiram o efeito desejado. Também fui informado, com credibilidade, de que um certo capitão do tráfico de escravos derramou chumbo derretido sobre os negros que recusavam obstinadamente sua comida.” *Account of the Slave Trade on the Coast of Africa*.

**182. “Ninguém que tenha tido melancolia se curou”**

Dr. Thomas Trotter do Brookes receitou a dança como medida terapêutica contra a melancolia suicida. No entanto, ele admitiu que apesar de tantos esforços para exercitar o corpo e melhorar o ânimo, a melancolia ainda prevalecia. “Minutes of the Evidence (1790) Part II”, *House of Commons Sessional Papers*, p. 86. O cirurgião a bordo do *Elizabeth* estimou que a morte de pelo menos dois terços dos perdidos na travessia do Atlântico foi devido à melancolia: “Ele os ouviu dizer em sua língua que desejavam morrer... Os sintomas são falta de ânimo, desânimo. Consequentemente, recusam comida. Isso só aumenta os sintomas. O estômago depois ficou fraco. Daí a dor de barriga, os fluxos que se seguiram e eles foram jogados fora.” “Minutes of the Evidence, vol. II, parte II”, *House of Commons Sessional Papers*, n. 562, p. 219.

**182. a fama de se destruírem** Philip D. Morgan, *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998; Postma, *Dutch in the Atlantic Slave Trade*. Henry Coor observou que, quando levados ao

desespero, os negros da Costa do Ouro cortavam suas gargantas, enquanto os do interior se enforcavam. “Minutes of the Evidence IV”, *House of Commons Sessional Papers*, p. 71. Escravos enviados de Elmina tinham a propensão de se suicidar por enforcamento. Ver William Pierson, “White Cannibals, Black Martyrs”, *Journal of Negro History*, n. 62, p. 153, abr. 1979.

**182. Métodos suaves foram utilizados** “Part II, Minutes of the Evidence”, *House of Commons Sessional Papers*, n. 569, p. 222.

**184. a relação entre os quadris e as nádegas** Abbé Boileau, *Historia Flagellantium, de recto et perverso flagrorum usu apud Christianos*. Paris, 1700, p. 294-295, citado em Ian Gibson, *The English Vice: Beating, Sex, and Shame in Victorian England and After*. London: Duckworth, 1978, p. 7. Sexo e punição eram inextricavelmente relacionados na economia escravagista e, também, porque a história de um adolescente nu de quatorze anos sendo açoitado era facilmente confundida com os artigos eróticos de *Gentleman’s Magazine*. Ver G. S. Rousseau e Roy Porter (eds.), *Sexual Underworlds of the Enlightenment*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988, p. 52. [Ed. bras.: *Submundos do sexo no Iluminismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999].

**184. marinheiros vestidos de forma similar** Os marinheiros provavelmente estavam vestidos com sobretudos, coletes, chapéus e sapatos com fivelas de prata no lugar das clássicas roupas folgadas, largas calças de sarja, que eram banhadas em alcatrão para proteger do frio e da umidade, camisas xadrez de linho grosseiro e gorros. Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, p. 11.

**186. o proletariado burlesco** Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Nova York: Cambridge University Press, 1992.

**186. “À noite, não há diferenças”** “The Sable Venus, An Ode”, 1781.

**186. “morte por causas naturais”** Van Niekerk, *Development of the Principles of Insurance Law*, p. 433-434.

**186. A política da Companhia Londrina de Seguros** Ibid., p. 434. Ver também H.A.L. Cockerell e Edwin Green, *The British Insurance Business 1547-1970: An Introduction and Guide to Historical Records in the United Kingdom*. Londres: Heinemann, 1976, p. 14; Bernard Drew, *The London Assurance: A Second Chronicle*. London: London Assurance, 1949, p. 36-38; A. H. John, “The London Assurance and the Marine Insurance Market of the Eighteenth Century”, *Economica*, n. 25, p. 126-141, 1958; Frederic R. Sanborn, *Origins of the Early English Maritime and Commercial Law*. Nova York: Century Company, 1930.

**187. “o segurador assume o risco”** John Weskett, *A Complete Digest of the Theory, Laws and Practice of Insurance*. Londres, 1781, p. 525.

**188. “onde tudo é violência”** *The Whole of the Proceedings and Trial of Captain John Kimber, for the Wilful Murder of a Negro Girl*.

**189. “Antes que os homens possam se beneficiar”** *Hansard, Parliamentary Debates*, n. 29, p. 1061.

**190. ensejou uma lição salutar** *Trial of Captain Kimber for the Murder of Two Female Negro Slaves*, p. 6.

**191. “encontrar meus amigos”** Uma mulher a bordo do *Pegase* recusou todo o sustento e se recusou até a falar. Como consequência “ela recebeu os anjinhos [*Thumbscrews*] e foi suspensa nas cordas da mezena, todas as tentativas feitas com o gato de nove caudas e aqueles instrumentos que geralmente se têm a bordo, mas nada adiantou. Ela morreu três ou quatro dias depois”. Na noite antes de morrer, ela confidenciou às outras mulheres que “estava indo para as amigas”. “Parte III, Minutes of the Evidence”, *House of Commons Sessional Papers*, p. 887.

## **Capítulo VIII • Perder a mãe**

**197. Traficantes europeus também empregavam ocultistas** Sylviane A. Diouf (ed.), *Fighting the Slave Trade*. Athens, GA: Ohio University Press, 2003, p. 18.

**197. Um famoso traficante em rio Pongo** Djibril Tamsir Niane, “Africa’s Understanding of the Slave Trade, Oral Accounts”, *Diogenes*, vol. 179, n. 45.3, p. 75-85, outono 1997.

**198. No país dos Ewe** Anne Bailey, *African Voices of the Atlantic Slave Trade*. Boston: Beacon Press, 2005, p. 160.

**198. no lar de seu proprietário** Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*. Boston: Harvard University Press, 1990, p. 52. [Ed. bras.: *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008].

**199. homens sem alma e cadáveres ambulantes** Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 36-37.

**199. “eles em breve esqueceriam”** Zurara, *Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. I, p. 85.

**199. Como o termo “nigger”** Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. Nova York: Oxford University Press, 1987, p. 198-199; Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968, p. 74, 95-96. Cedric Robinson escreve: “O ‘negro’, ou seja, a cor preta, era ao mesmo tempo uma negação da África e uma unidade de oposição ao branco. A construção de negro, ao contrário dos termos ‘africano’, ‘mouro’ ou ‘etíope’, não sugeria nenhuma situação no tempo, ou seja, história, ou espaço, ou seja, etno- ou político-geografia. O negro não tinha civilização, cultura, religião, história, lugar e, finalmente, nenhuma humanidade que pudesse exigir consideração.” *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000, p. 81.

**199. “o pulsar humano para no portão do entreposto”** Aimé Césaire, *Notebook of a Return to the Native Land*, tradução e edição de Clayton Eshleman e Annette Smith. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2001, p. 28. [Ed. bras.: *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Edusp, 2012].

**199. “aplicado estritamente a qualquer pessoa”** Rattray, *Asante Law*, n. 35; T. Edward Bowditch, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a Statistical Account of the Kingdom, and Geographical Notices of Other Parts of the Interior of Africa*. 1819; reimpr., Londres: Cass, 1966, p. 182-183. *Donkor* em referência a um cativo das regiões ao norte da Guiné, que inclui áreas de Mossi, Hausaland, Dagomba e Gonja.

**200. “eram de meia altura”** Captain John Adams, *Sketches Taken During Ten Voyages to Africa Between the Years 1786 and 1800*. 1822; reimpr., Nova York: Johnson Reprint Corp., 1970, p. 9.

**200. “Difícilmente alguém poderia considerá-los como humanos”** Roemer, *A Reliable Account of the Coast of Guinea*, p. 28, 182.

**201. “São vocês, os brancos”** Ibid., p. 35.

**201. declínio da população** Manning, *Slavery and African Life*, p. 55, 58, 82.

**202. Lemba** Miller, *Way of Death*, p. 201-202; John M. Janzen, *Lemba 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. Nova York: Garland Publishing, 1982.

**202. os diolas construíram altares para os cativos** Robert M. Baum, *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Nova York: Oxford University Press, 1999, p. 116-118.

**203. Ao honrar o espírito dos escravos** Judy Rosenthal, *Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998, p. 48, 95, 153.

**204. rei Urubu** Edward C. L. Adams, *Tales of the Congaree*, edição de Robert G. O’Meally. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987, p. 120-121. O conto que Adams registrou estava em sua versão do dialeto negro: “E quando ele morreu, não havia lugar no céu para ele e ele não era desejado no inferno. E o Grande Mestre decidiu que ele era inferior a todos os outros homens ou feras. A punição era vagar pelo tempo eterno e sobre a face da terra. Já que ele tinha tanto o espírito de homem quanto o de mulher desabrochados no corpo, ele devia andar por aí. Daí que sua esperteza sempre deve viajar na forma de um grande urubu, e esta carniça deve ser (a) comida.”

**206. espetáculo démodé de blackface** Catherine Cole, “Reading Blackface in West Africa”, *Critical Inquiry*, vol. 23, n. 1, outono 1996.

**206. o Ministério do Turismo lançou uma campanha publicitária** “Ghana’s Uneasy Embrace of Slavery’s Diaspora”, *New York Times*, p. A1, A8, 27 dez. 2005.

**207. “o abuso de seres humanos e coisas”** Ayi Kwei Armah, *The Healers*. Londres: Heinemann, 1978, p. 94.

**210. “uma prerrogativa muito perigosa”** Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*. Ver Stephen Best e Saidiya Hartman, “Fugitive Justice”, *Representations*, n. 92, inverno 2006.

**212. “Eu não sou um homem e um irmão?”** “A densidade apologética da afirmação ‘somos seres humanos como quaisquer outros’”, escreve Achille Mbembe, “só pode ser avaliada em relação à violência que a precede e a torna não apenas possível, mas necessária”. “African Modes of Self-Writing”, *Public Culture*, vol. 14, n. 1, inverno 2002.

**213. dois meninos ganenses foram encontrados mortos** *Guardian*, 6 dez. 2002.

**216. mais forte do que a de irmãos e irmãs** Amílcar Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches by Amikar Cabral*. Nova York: Monthly Review Press, 1973, p. 76.

## Capítulo IX • Os tempos difíceis

**220. a mente tem sido descrita como um olho interior** Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1981. [Ed. bras.: *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995].

**223. “Eletricidade em abundância”** Kwame Nkrumah, *The Autobiography of Kwame Nkrumah*. Londres: Panaf, 1973; Kwame Nkrumah, “African Prospect”, *Foreign Affairs*, vol. 37, n. 1, p. 45, out. 1958.

**223. a maior parte de Gana ainda estava na escuridão** Frantz Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 311. [Ed. bras.: *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006].

## Capítulo X • A estrada faminta

- 228. Uma mulher chamada Thiamba** Gwendolyn Midlo Hall (ed.), *Databases for the Study of Afro-Louisiana History and Genealogy 1699-1860*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2000. A informação a respeito de Thiamba foi encontrada no inventário de pertences de Alexandre Baure, datado de 1790, no tribunal de St. Charles Parish.
- 229. As grandes caravanas** R. la T. Lonsdale, *Blue Book 1882*, in Marion Johnson (ed.), *Salaga Papers*. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana, 1965; Paul E. Lovejoy, *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Zaria, Nigéria: Ahmadu Bello University Press, 1980, p. 103, 124-125.
- 230. estrada do tormento e da devastação** Minha descrição da estrada é emprestada de Ben Okri, *The Famished Road*. Nova York: Anchor Books, 2001, p. 114-115, 326-327.
- 232. “Zaa ni gun ja goro”** Ver Hahdi Adamu, *The Hausa Factor in West African History*. Zaria, Nigéria: Ahmadu Bello University Press, 1978. Entre 70 e 140 toneladas de cola passaram pelo mercado. Lovejoy, *Caravans of Kola*, p. 114-115.
- 232. reforma islâmica** “A extensão do Islã na savana e no Sahel estava intimamente relacionada à exportação de escravos nesta região.” Henry A. Gemery e Jan S. Hogendorn (eds.), *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade*. Nova York: Academic Press, 1979, p. 201, 205. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, p. 155.
- 233. dez mil pessoas entravam no mercado** Essa imagem é de M. J. Bonnat, *Liverpool Mercury*, 12 jun. 1876, in Johnson, *Salaga Papers*. Gouldsbury cita a mesma imagem em seu relatório.
- 234. e então havia os escravos** Marion Johnson, “The Slaves of Salaga”, *Journal of African History*, n. 27, p. 343, 1986. Nas primeiras décadas do século XIX, um escravo custava uma cesta de cola ou 5 mil búzios; nas décadas de 1870 e 1880, se vendia um escravo em qualquer lugar por um valor entre 36 mil e 70 mil búzios, ou quatro cestos de cola. Friedrich August Ramseyer, *Four Years in Ashantee*. Nova York: R. Carter & Brothers, 1875; *Unesco Research into Oral Traditions: Oral Traditions of Gonja*. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana, 1969, p. 34.

**235. o reverendo Theophilus Opoku Johnson**, *Salaga Papers*. Legon: Institute of African Studies, University of Ghana, 1965.

**236. o volume da venda de cativos aumentou** De acordo com David Eltis, cerca de 31 mil escravos foram exportados a cada década no período de 1821 a 1830 e de 1831 a 1840. Eltis citado em Jan S. Hogendorn e Henry A. Gemery, “Abolition and Its Impact on Monies Imported to West Africa”, in *The Abolition of the Atlantic Slave Trade: Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, edição de David Eltis e James Walvin. Madison: University of Wisconsin Press, 1981, p. 108. Ver também Frederick Cooper, Thomas C. Holt e Rebecca J. Scott (eds.), *Beyond Slavery: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Post-emancipation Societies*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000, p. 113. Sobre *The Spade*, ver Thomas, *Slave Trade*; Lovejoy, *Transformations in Slavery*, p. 19.

**236. Uma maior demanda** Meillassoux, *Anthropology of Slavery*, p. 62-63. [Ed. bras.: *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995].

**237. mais escravos na África** Martin Klein e Paul E. Lovejoy, “Slavery in West Africa”, in *The Uncommon Market*, edição de Henry A. Gemery e Jan S. Hogendorn. Nova York: Academic Press, 1979.

**239. Nenhuma corrente de ancestralidade** Os gonjas atacaram apenas os estranhos e os seus inimigos. *Unesco Research into Oral Traditions*, 137.

**241. “um meio de estabelecer um lugar para os vivos”** Michel de Certeau, *The Writing of History*, tradução de Tom Conley. Nova York: Columbia University Press, 1988 [Ed. bras.: *A escrita da história*. São Paulo: Forense Universitária, 2011].

**241. as palavras do ngbanya** *Unesco Research into Oral Traditions*.

**242. “memórias suntuosas de reis saqueadores”** Martin Klein, “Studying the History of Those Who Would Rather Forget”, *History in Africa*, n. 16, p. 209-217, 1989.

**244. mas sem História ou uma herança** Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 5 [Ed. bras.: *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008].



**245. “Me dê essa que eu te dou a minha”** *Unesco Research into Oral Traditions*, p. 95.

**253. As ruínas eram os únicos monumentos da escravidão em Salaga** Essa linha de pensamento é devida ao ensaio de David Lloyd, “Ruins/Runes”, in *Cities Without Citizens*, edição de Eduardo Cadava e Aaron Levy. Filadélfia: Slought Books/Rosenbach Museum and Library, 2005.

## **Capítulo XI • Búzios de sangue**

**259. “Para aqueles que conseguem ler a paisagem”** Mariane C. Ferme, *The Underneath of Things*. Berkeley: University of California Press, 2001, p. 25.

**259. búzios** Jan Hogendorn e Marion Johnson (eds.), *The Shell Money of the Slave Trade*. Nova York: Cambridge University Press, 1986, p. 104.

**260. transportando-os para a África como lastro** Hogendorn e Johnson, *Shell Money*, p. 46.

**261. mais de 11 mil toneladas de búzios** Ibid., p. 62.

**261. “baseado na presunção errônea”** Anselm Guezo, “The Other Side of the Story: Essays on the Atlantic Slave Trade” (manuscrito), p. 19, 26; Thornton, *Africa and Africans*, p. 45, 51. [Ed. bras.: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004].

**262. “moedas de negro”** Bosman, *New and Accurate Description*, p. 362-364. Europeus acreditavam que se tomava mais cuidado com os escravos traficados por búzios do que por outros bens.

## **Capítulo XII • Sonhos fugitivos**

**276. eram o arquivo dos derrotados** Carola Lentz e Hans-Jürgen Sturm, “Of Trees and Earth Shrines: An Interdisciplinary Approach to Settlement Histories in the West African Savanna”, *History in Africa*, n. 28, p. 139-168, 2001.

**275. Casas de laterita** Esta relação entre terra e habitação, entre terra e casa, está no cerne da cosmologia de Sisala. A terra é reverenciada e “concebida como um ser semelhante a uma

peessoa, dotada de sentimentos e capaz de travar relações”. Edward Tengan, *The land as Being and Cosmos*. Frankfurt: Peter Lang, 1991, p. 38.

**277. Havia tanto a temer** Ibid, p. 57; Rosalind Shaw, *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, p. 50-68.

**279. As mulheres ficavam do lado de fora da roda de anciões** Tengan, *Land as Being and Cosmos*, p. 66.

**280. “um cativo em potencial”** Adama Guèye, “The Impact of the Slave Trade on Cayor and Baol: Mutations in Habitat and Land Occupancy”, in *Fighting the Slave Trade: West African Strategies*, edição de Sylviane A. Diouf. Athens, GA: Ohio University Press, 2003, p. 53.

**283. de Sisala** As histórias de migração de grupos sem estado são construções poéticas densas, em vez de relatos literais de rotas e datas de migração. Eu repliquei a poética da imaginação histórica dos apátridas em minhas próprias narrativas. Ver Carola Lentz, “Of Hunters, Goats and Earth Shrines: Settlement Histories and the Politics of the Oral Tradition in Northern Ghana”, *History in Africa*, n. 27, p. 193-214, 2000; Tengan, *Land as Being and Cosmos*, p. 21.

**284. misturando suas histórias** R. S. Rattray escreve: “Os únicos vestígios da origem anterior, em alguns casos, eram totens de clã e às vezes era a retenção de certos costumes distintos, essas coisas os marcam como diferentes das tribos nas quais foram absorvidos.”

**284. “tribos”** Ver Morton H. Fried, *The Notion of the Tribe*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings, 1975; Eugene L. Mendonsa, *Continuity and Change in a West African Society: Globalization’s Impact on the Sisala of Ghana*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2001, p. 25; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1999; Emmanuel Forster Tamakloe, *A Brief History of the Dagbamba People*. Gold Coast: Government Printing Office, 1931.

**284. fugitivos e refugiados e as multidões** Esses novos migrantes “aumentaram muito a população em relação aos autóctones que habitavam a área”. No entanto, “imigrantes e indígenas continuaram a ser perseguidos e sofrer invasões, mesmo depois de se refugiarem

nesta área relativamente isolada”. Estados agressivos e poderosos como Gonja, Mamprusi, Dagomba, Wala e Mossi, bem como invasores e mercenários continuaram a segui-los, atacando, escravizando e massacrando-os. Mendonsa, *Continuity and Change*, p. 27.

**284. chegamos juntos** Eugene L. Mendonsa descreveu os *grunshi* como a matéria-prima dos grupos dominantes “não muito diferente de um campo de grãos, para ser colhido à vontade”. Ibid.

**288. corpos eram arrastados para a mata** Em Ulu, tantos morreram lutando contra os zabarimas que não conseguiram manter sua prática funerária costumeira, que envolvia uma segunda cerimônia meses após o enterro, em que a cerveja era preparada, “o arco, a aljava, as esteiras e a banquetta do falecido eram levados para a encruzilhada e queimados e o fogo apagado com cerveja e as viúvas cortavam seus cabelos”. Quando um funeral tardio foi finalmente realizado para todos os mortos por Babatu, nem todos os nomes dos mortos foram chamados, e os mortos negligenciados ficaram com raiva. Em vez de arriscar envergonhar os mortos, a prática do segundo funeral cessou. Rattray, p. 536. Nas cidades vizinhas, Babatu massacró tantas pessoas que as práticas funerárias foram transformadas. O *tindana* (sacerdote da terra) não podia mais chamar todos os nomes daqueles que morreram.

**289. os sisalas irromperam em revolta** Stanislaw Pilaszewicz, *Hausa Prose Writings in Ajami*. Berlim: Dietrich Reimer, 2000, p. 289-290.

**291. pessoas que foram pisoteadas** Os exércitos invasores que incendiaram cidades e vilas pela savana sequestrando pessoas, destruindo plantações, enterrando homens em formigueiros, massacrando idosos, abandonando crianças para morrer, estuprando mulheres e marcando e vendendo escravos também eram africanos. Ver S. W. Koelle, *Polyglotta Africana, or a Comparative Vocabulary of 300 Nearly Words and Phrases in More Than 100 Distinct African Languages*. Londres, 1854, p. 13.

**292. ninguém falava sobre os escravos** A palavra para “escravo” é *yomo*. Os escravos em *Sisalaland*, como aqueles em outros lugares, eram definidos como pessoas sem parentes ou

ancestrais. Por esta razão, os escravos não podiam possuir santuários ancestrais ou realizar os deveres rituais relacionados a eles. De acordo com Eugene Mendonsa, “a criança escrava (*yombie*) permanecia juridicamente um menor por toda a vida e passava essa posição inferior para seus filhos, como um bastardo (*mengmouribie*)”.



**POSFÁCIO**



## **Os ancestrais que não podem ser esquecidos**

*Fernanda Silva e Sousa*

Nunca foram publicados tantos autores negros e autoras negras no mercado editorial brasileiro como hoje. Após décadas de lutas, reivindicações e disputas por parte de ativistas, intelectuais e pesquisadores e pesquisadoras quanto ao direito de a população negra ocupar espaços que historicamente lhe foram negados, como as universidades públicas, a difusão do trabalho intelectual negro é um dos reflexos da maior presença da população negra nas instituições de nível superior desde a implementação das cotas raciais. Além de muitas pessoas negras obterem, pela primeira vez em suas famílias, um diploma universitário, há todo um embate acadêmico e político em relação a disciplinas, currículos, ementas ainda marcadamente caracterizados por um caráter eurocêntrico e por uma autoria branca e masculina, que apagam ou minimizam uma pujante e histórica produção intelectual negra. Não é à toa que as redes sociais têm sido um espaço fundamental e alternativo de aglutinação e troca entre pesquisadores e pesquisadoras negros e não negros de todo o país, comprometidos com a divulgação de outros olhares e perspectivas e com o estudo não apenas do racismo, mas também das formas e estratégias de resistência dessa população no Brasil e na diáspora.

Começo destacando esse cenário na medida em que a publicação de *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*, de Saidiya Hartman, talvez não fosse possível no Brasil sem a força das redes

sociais e a circulação do seu nome e de seu trabalho nesses espaços. De intelectual quase completamente desconhecida por aqui para autora cuja primeira obra traduzida no país é esperada ansiosamente no país, Saidiya Hartman ganhou notoriedade e despertou interesse no meio acadêmico e também entre ativistas a partir do seu ensaio “Vênus em dois atos” (Venus in Two Acts), de 2008, escrito como um dos desdobramentos de *Perder a mãe*, no qual reflete sobre os limites e possibilidades da elaboração de narrativas diante da violência dos arquivos do tráfico negreiro. Cada pessoa que tinha acesso a esse texto ficava tão impactada que sentia necessidade de fazer algum comentário sobre ele nas redes sociais. Por muito tempo acessível apenas em inglês, o texto foi traduzido em 2019 por Marcelo R. S. Ribeiro, professor da área de cinema e audiovisual da Universidade Federal da Bahia (UFBA), e por mim, a partir de um encontro no Twitter, onde escrevemos justamente sobre o impacto dessa leitura. Decidimos, então, traduzir juntos o ensaio e, após muitas idas e vindas, fomos convidados a publicá-lo na revista *Eco-Pós*, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.<sup>46</sup>

Nesse ínterim, Hartman passou a ser mais lida e conhecida no Brasil, ainda que em inglês, mas com expectativas cada vez mais crescentes com relação à tradução de seus textos, o que levou a publicação de duas traduções de seu artigo “Time of Slavery”.<sup>47</sup> Em contato por e-mail com a autora, ela me contou que *Perder a mãe* já havia sido traduzido para o português, mas que o tradutor, José Luiz Pereira da Costa, ainda não havia encontrado uma editora no país para publicar o livro. Ciente da relevância dessa obra e de como ela seria fundamental para uma compreensão mais ampla do que



Hartman escreve em “Vênus em dois atos”, decidi assumir essa missão e encontrar uma casa editorial disposta a publicá-la, dando continuidade aos esforços de José Luiz nessa direção, ainda mais em um contexto de muitas reedições e lançamentos de obras de intelectuais negros e negras e de interesse maior pelo pensamento dessa autora. Foi, então, com alegria, esperança e surpresa que me deparei com a tradução, no site da Bazar do Tempo, do ensaio que Hartman escreveu sobre a pandemia de Covid-19: “A contagem dos mortos”.<sup>48</sup> Pensei: “Talvez essa editora se interesse pela publicação de *Perder a mãe*. Vou entrar em contato.” E foi o que aconteceu, tendo em nossas mãos, agora, a primeira tradução para o português de um livro de Saidiya Hartman. O resto, como se diz, é história.

Com os bastidores desta publicação revelados, cabe a mim a desafiadora tarefa de escrever um pouco sobre a obra de Saidiya Hartman para o público leitor brasileiro. Atualmente, Hartman é uma das principais e mais reconhecidas intelectuais da diáspora negra, com notável influência no campo de pesquisa sobre a escravidão e história, literatura e cultura afro-americana, e sobre um dos grandes nomes do afropessimismo, Frank Wilderson III, de quem foi orientadora. Seu primeiro livro, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* [Cenas da sujeição: terror, escravidão e autoconstrução nos Estados Unidos do século XIX],<sup>49</sup> tornou-se um marco ao explorar, por meio da análise de diários, jornais, leis, narrativas e testemunhos de escravizados, os limites tênues entre liberdade e escravidão, prazer e terror, resistência e dominação nos Estados Unidos. Ademais, ela foi premiada pelo National Book Critics Circle Award na categoria Crítica em função do

seu último livro, *Wayward Lives, Beautiful Experiments* [Vidas rebeldes, belos experimentos],<sup>50</sup> centrado nas experiências e experimentos de liberdade e beleza de mulheres negras nas primeiras décadas do século XX em Nova York, publicado em 2019. Hartman foi também condecorada com a bolsa MacArthur “Genius”, um prêmio em dinheiro concedido a intelectuais com destaque em qualquer área por sua originalidade e dedicação.

Neste posfácio, quero destacar, sobretudo, algumas contribuições que seu trabalho oferece ao debate racial no Brasil em um momento em que termos como “raça”, “racismo estrutural”, “racismo”, “discriminação racial”, “genocídio da população negra” têm ganhado destaque inclusive na mídia e se tornado cada vez mais parte do vocabulário de uma sociedade por muito tempo assentada no mito da democracia racial. A cada episódio de discriminação racial em um espaço público, a cada assassinato de pessoas negras nas favelas do país, essas palavras e expressões vêm à tona em análises, críticas, denúncias, reportagens. No entanto, há uma palavra quase sempre ausente ou que ainda não ganhou a devida força no debate público brasileiro: a escravidão, o que é no mínimo curioso diante do fato de o Brasil ter sido o território que recebeu por mais de três séculos o maior número de escravizados africanos na história.

É nessa seara que a produção intelectual de Saidiya Hartman oferece uma contribuição inestimável, somando forças aos trabalhos e reflexões já realizados por intelectuais como Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e por historiadores e historiadoras da história social da escravidão comprometidos em realizar pesquisas fundamentadas na perspectiva e na vida de

escravizados, livres e libertos. Além do trabalho próprio de historiadora de analisar fontes, mapear arquivos, reconstituir fatos a fim de iluminar um determinado olhar para o passado, Hartman tem se destacado, principalmente após *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*, seu segundo livro, publicado originalmente em 2006, como uma historiadora que interroga os limites do fazer historiográfico no que diz respeito a milhões de pessoas que foram escravizadas, a vidas anônimas transformadas em números e abstrações, em que os registros históricos sobre elas parecem apenas reiterar a violência de que foram vítimas. Como ela afirma no prólogo de *Perder a mãe*,

O arquivo dita o que pode ser dito sobre o passado e os tipos de histórias que podem ser contadas sobre a pessoa catalogada, embalsamada e lacrada numa caixa de pastas e fólios. Ler o arquivo é adentrar um necrotério, que permite uma visão final e um último vislumbre de pessoas prestes a desaparecerem no porão de escravos.

Não à toa, contar a história sobre “pessoas prestes a desaparecerem no porão de escravos” tem levado Saidiya Hartman a uma jornada que acolhe, de antemão, o próprio fracasso de sua empreitada, uma vez que considera esta uma história impossível de ser escrita: “reparar a violência que produziu números, códigos e fragmentos de discurso, que é o mais próximo que nós chegamos a uma biografia da cativa e da escravizada”.<sup>51</sup> Em outras palavras, de dentro do necrotério, Hartman procura rastros, vestígios e vislumbres de vidas que não deveriam ser esquecidas e que nos desafiam a narrá-las sem reproduzir a violência que as vitimaram, levando-a a propor um exercício imaginativo e especulativo como método necessário diante do arquivo histórico da escravidão, a que chama de “fabulação

crítica”. No trecho abaixo, de “Vênus em dois atos”, ela explica o que buscou fazer em *Perder a mãe*:

Jogando com os elementos básicos da história e rearranjando-os, rerepresentando a sequência de eventos em histórias divergentes e de pontos de vista em disputa, eu tentei comprometer o status do evento, deslocar o relato preestabelecido ou autorizado e imaginar o que poderia ter acontecido ou poderia ter sido dito ou poderia ter sido feito. Lançando em crise “o que aconteceu quando” e explorando a “transparência das fontes” como ficções da História, eu queria tornar visível a produção de vidas descartáveis (no tráfico atlântico de escravos e também na disciplina da História), descrever “a resistência do objeto”, mesmo que por apenas imaginá-lo primeiro, e escutar os murmúrios e profanações e gritos da mercadoria. (...) O resultado desse método é uma “narrativa recombinante”, que “enlaça os fios” de relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro, recontando a história da garota e narrando o tempo da escravidão como o nosso presente.

A contenção narrativa, a recusa em preencher as lacunas e dar fechamento, é uma exigência desse método, assim como o imperativo de respeitar o ruído negro – os berros, os gemidos, o sem sentido e a opacidade, que sempre excedem a legibilidade e a lei, e que insinuam e encarnam aspirações que são desvairadamente utópicas, abandonadas pelo capitalismo e antitéticas ao seu concomitante discurso do Homem.<sup>52</sup>

*Perder a mãe* é um livro que nos permite, então, acompanhar os percursos, desafios e as reflexões de Saidiya Hartman em Gana, uma experiência que influenciou significativamente a formulação do método da fabulação crítica, o modo como ela vive o encontro com o arquivo da escravidão e, principalmente, a impossibilidade de êxito diante da violência desses registros – o que, em vez de fechar caminhos, abre possibilidades imaginativas e especulativas que

exigem um outro modo de fazer e escrever a história das pessoas escravizadas. Ao contar aspectos e episódios de sua trajetória pessoal e acadêmica, falando sobre seus antepassados, como seus pais, avós, bisavós e tataravós; ao rememorar interações com ganenses, negros estadunidenses e africanos de outros países em Gana; ao escrever sobre sua tristeza, solidão e frustração, ao mesmo tempo que mergulha nos arquivos do tráfico negreiro, que desenvolve um trabalho de campo nos fortes e rotas escravistas, que participa de seminários acadêmicos, Saidiya Hartman evidencia um fazer intelectual negro que não está divorciado da própria vida nem se ancora em uma pretensa objetividade científica para demonstrar rigor teórico. A história da escravidão é, como ela mostra, também sua própria história e a história da sua família.

Desafiando a História como disciplina e flertando com gêneros literários como o romance e a autobiografia, Hartman se filia a uma tradição intelectual negra que é não apenas interdisciplinar, mas também, em certa medida, *indisciplinar*, ao se recusar a reproduzir modos de pensamento, escrita e reflexão incapazes ou insuficientes no que diz respeito à história “daqueles considerados indignos de serem lembrados” e ao buscar lampejos e fragmentos de vidas que tentaram resistir à violência da escravidão, mesmo quando não há registros sobre elas. Assim como Lélia Gonzalez, por exemplo, desafia a escrita acadêmica tradicional ao se valer do *pretuguês* e escrever em primeira pessoa no seu clássico ensaio “Racismo e sexismo na cultura brasileira”,<sup>53</sup> procurando dialogar, principalmente, com leitoras e leitores negros, Hartman constrói uma escrita marcada por um labor estético e literário – não por acaso uma de suas maiores influências e

referências seja a escritora Toni Morrison, especialmente o romance *Amada* – em cada frase, parágrafo, capítulo. Cada passagem parece ter sido esculpida e lapidada como uma forma de cuidar – e não apenas refletir sobre – dessas vidas duplamente violentadas: em vida e no arquivo.

Diante do caráter incontornável da violência e da materialidade que as lacunas e os vazios do arquivo histórico da escravidão ganham quando ela visita os calabouços, prisões e fortes, Hartman, de forma sensível e ousada, constrói em sua escrita um lar para si mesma e para os milhões de escravizados – os estrangeiros do mundo, como escreve. Ao reconhecer a perda irreparável causada pela escravidão, ela acredita, como disse em uma entrevista,

(...) que a narrativa talvez seja a única forma disponível de reparação para o crime monumental que foi o tráfico transatlântico de escravos e o terror da escravização e do racismo. É uma longa maneira de dizer que as histórias que contamos ou as canções que cantamos ou a riqueza dos recursos imateriais são tudo com o que podemos contar.<sup>54</sup>

É nas páginas finais de *Perder a mãe* que vemos Hartman, enfim, encontrar um lugar para si própria, ainda que momentaneamente: numa roda de meninas ganenses que pulavam corda e cantavam uma canção que falava sobre aqueles que se foram para o outro lado do Atlântico, os escravizados. Não é em um livro, em um arquivo, em uma biblioteca, em calabouços que Hartman sente e encontra o que tanto ansiava, mas em uma canção que algumas garotas cantavam despretensiosamente enquanto se divertiam. A cena descortina, assim, uma perspectiva que vê nos recursos imateriais e intangíveis, como uma canção, a possibilidade de chegar mais perto da vida dos

escravizados, indo na contramão do ofício tradicional do historiador, apoiado em fontes concretas e tangíveis.

Além disso, Hartman provoca uma reflexão sobre o tempo histórico que evidencia como o passado da escravidão ainda é o nosso presente, formulando uma expressão que traduz o seu caráter duradouro: a “sobrevida da escravidão”, que confina as populações negras da diáspora a uma cidadania de segunda classe, com uma contínua morte social e física, como as estatísticas de mortalidade, desemprego, homicídio, encarceramento ilustram bem. Assim, frente a essa indissociabilidade entre passado e presente, nos vemos diante de um dilema: é tarde demais “para imaginar que suas vidas podem ser redimidas ou formar um antídoto ao esquecimento”, como ela escreve, ou ainda há tempo de construir “um futuro no qual eles podem finalmente vencer”, já que a escravidão é um passado que ainda não acabou?

Para responder essa pergunta considerando o contexto brasileiro, talvez seja necessário fazer mais indagações, interrogando o próprio modo como mensuramos o tempo histórico e nos relacionamos com os números que traduzem a proporção assustadora que o tráfico negreiro teve por aqui, como Hartman faz ao tentar, por exemplo, calcular o tempo necessário para se despedir de cada um daqueles que foram deportados do Castelo de Elmina, em Gana, rumo às Américas:

Tentei calcular quanto tempo teria levado para abraçar cada um e sussurrar um adeus. Se cada adeus demorasse um minuto, o tempo empregado somaria 777 dias, um pouco mais de dois anos, o que não parece ser tempo o bastante. Além do mais,

não havia ninguém para vê-los partir e dizer eu te amo e nunca vou te esquecer. Essas palavras eram inúteis agora.

Ainda que 777 dias não sejam tempo o bastante nesse cálculo imaginativo e inevitavelmente vão, pois essa despedida nunca será possível, o gesto de Hartman nos leva a pensar nessas vidas a partir de um tempo do afeto que parece ser soterrado pelos números e cifras em que essas existências foram transformadas. No Brasil, que recebeu metade do total de escravizados de todo o tráfico transatlântico, estaríamos fadados a nos despedir por muito mais tempo. Com a estimativa de que 4,9 milhões<sup>55</sup> de africanos foram trazidos para o país na condição de escravizados, seriam necessários 3 mil e 402 dias, o equivalente a nove anos, para dar adeus e abraçar cada um deles por um minuto. Nove anos para 338 anos de escravidão também não são tempo o bastante. Olhando para o nosso presente, em que 79% das vítimas de ações policiais no país são negras, com 35.543 mortos somente no ano de 2019,<sup>56</sup> parece impossível fechar essa conta e saber quantos dias precisaríamos para escutar as últimas palavras de pessoas negras antes de balas ceifarem seus corpos, para ouvir o choro de todas as mães e pais que perderam os filhos para a violência policial, para dar o derradeiro adeus a jovens que “não vivem o bastante para ter um passado”.<sup>57</sup>

Pensar na sobrevida da escravidão, nos termos em que Hartman discute em seu livro, é, nesse sentido, entender que a contagem e a narrativa dos escravizados sequestrados de suas terras se confundem com a contagem e a narrativa dos mortos do nosso presente no Brasil, em que toda a violência direcionada ao corpo negro carrega “o puro peso de uma história de terror” que “é palpável no próprio enunciado



‘negro’ e é inseparável do corpo torturado do escravizado”.<sup>58</sup> No entanto, embora o racismo tenha ganhado seu lugar no debate público brasileiro e seja cada vez mais discutido, assim como o antirracismo, a escravidão ainda parece não ter assumido a relevância que deveria ter na sociedade, mesmo com as grandes contribuições de historiadores e historiadoras do país, pois continua sendo tratada no senso comum mais como um período sombrio de nossa história, como um breve elemento de contextualização, uma época superada, ou, ainda pior, como algo a ser lembrado com nostalgia, como vemos em restaurantes e fazendas marcados por uma temática e arquitetura escravistas, em que a violência colonial é relativizada ou romantizada.

Além disso, há discursos contemporâneos que procuram criar certa distância em relação à escravidão ao enfatizar que somos descendentes de “reis” e “rainhas”, não de escravizados. Estes passam a ter sua condição de desterro e violência sobreposta por uma identidade negra anterior e dinástica como forma de combater, por exemplo, a naturalização da condição do negro como “escravo” e a estigmatização de alunos e alunas negras em sala de aula quando o assunto é escravidão, o que é parte de um processo importante de trazer à luz o passado escravista a partir de outras referências e figuras, como homens e mulheres livres e libertos que se tornaram notáveis por suas ações de enfrentamento ao regime escravocrata. No entanto, essa perspectiva não deve se opor à necessidade de abordar e demarcar a violência contra os escravizados, especialmente em um país em que a sobrevivência da escravidão ainda se mostra visível e latente na maneira como a população negra brasileira é tratada.

Por isso, acredito que esta é uma das maiores contribuições do trabalho de Saidiya Hartman em *Perder a mãe*: o engajamento com o escravizado em sua experiência de violência, sofrimento, morte, com o que fizeram dele e com os efeitos disso nos seus descendentes e nas desigualdades raciais de hoje, entendendo que o desafio não é simplesmente escrever sobre essas vidas, mas encontrar, ou mesmo inventar, um modo de narrá-las sem reproduzir e, ao mesmo tempo, sem ignorar a gramática violenta do arquivo. Fazer esse movimento não é, como pode parecer, ceder à violência escravista e deixá-la ter a última palavra, mas compreender que o trabalho de enlutar, rememorar e imaginar vidas anônimas passa por um gesto que não ignora o rosto angustiado, os olhos marejados, as mãos e pés calejados, o peito marcado a ferro e as costas lanhadas de homens e mulheres escravizados, mas que enxerga na vulnerabilidade de seus corpos os sinais de uma vida que clama por narrativas que sejam uma forma de nunca dizer adeus a essas pessoas e de abraçar continuamente sua presença em nosso presente, como Hartman faz com a garota do navio *Recovery*, no capítulo “O livro dos mortos”.

Uma vez que no Brasil também há pontos turísticos ligados ao tráfico escravista, como o Pelourinho, em Salvador, na Bahia, e o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, ambos patrimônios históricos da humanidade, locais em que a escravidão é geralmente vista como um passado que ficou para trás, as experiências e reflexões de Hartman no interior das masmorras e fortes de Gana, onde fecha os olhos e faz força “para ouvir os gemidos e gritos que uma vez ecoaram no calabouço”, podem nos levar, nas visitas a esses lugares, a buscar ouvir nas ladainhas da capoeira e nas rodas de samba o “ruído negro”, isto

é, “os gemidos e gritos, as canções indecifráveis, o crepitar do fogo nos canaviais, os lamentos pelos mortos e os brados de vitória”,<sup>59</sup> isto é, em expressões e práticas culturais negras historicamente vistas apenas como sinais transparentes e inegáveis da resistência, resiliência e alegria do povo negro brasileiro. Assim, outros sentidos, camadas, perguntas e até mesmo respostas podem surgir quando lembramos dos mortos em momentos, textos e canções que parecem ser unicamente uma forma de celebração da vida.

*Perder a mãe* é um livro que nos encoraja a desafiar protocolos disciplinares e acadêmicos e a enxergar que produzir a partir da perda é também um lugar potente de produção e reflexão, assim como criar narrativas que incluem nossa própria história pessoal também é uma forma de construir conhecimento e de tentar reparar a violência da escravidão. Mesmo sendo um livro marcado pela ótica de Saidiya Hartman como uma mulher negra oriunda dos Estados Unidos, onde as religiões de matriz africana não se tornaram centrais para a resistência negra como no Brasil, a relação que a autora trava com os mortos nessa obra pode ganhar ainda mais sentidos e nuances em nosso país, onde a morte, para muitas religiões e comunidades afro-brasileiras, não é vista como um fim em si mesmo, mas como uma passagem para outra forma de vida, pois um ancestral nunca morre. Por isso, com a leitura de *Perder a mãe*, talvez possamos cada vez mais abraçar os escravizados como nossos ancestrais que nunca morreram, que nos acompanham e que não precisam ter sido reis ou rainhas para serem lembrados.

Fernanda Silva e Sousa é doutoranda em Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo (USP), professora e tradutora. Foi responsável pela revisão

técnica da tradução de *Perder a mãe* e traduz o livro *Cenas de sujeição*, também de Saidiya

Hartman, a ser lançado em 2022.

---

46. S. Hartman, “Vênus em dois atos”, in *ECO-Pós*, vol. 23, n. 3, p. 12-33, 2020. Tradução de Marcelo R. S. Ribeiro; Fernanda Silva e Sousa. A nossa tradução desse artigo também é parte do livro *Pensamento radical negro*, publicado pela Bazar do Tempo em coedição com a Crocodilo Edições.

47. S. Hartman, “O tempo da escravidão”, in *Periódicus*, vol. 1, n. 14, p. 242-262, 2020. Tradução de Kênia Freitas; Matheus Araújo Santos; Cintia Guedes; S. Hartman, “Tempo da escravidão”, in *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, vol. 10, n. 3, p. 927-948, 2020. Tradução de Carolina Nascimento de Melo.

48. S. Hartman, “A contagem dos mortos”, in *Blog Pensar o tempo*, Bazar do Tempo, 2020. Disponível em: <<https://bazardotempo.com.br/a-conta-gem-dos-mortos-por-saidiya-hartman/>>. Texto publicado originalmente no site da *Los Angeles Review of Books*. Tradução de Catarina Lins.

49. O livro será lançado em coedição da Bazar do Tempo e Crocodilo Edições em 2022. (N.E.)

50. O livro será publicado no Brasil em 2022 pela editora Fósforo. (N.E.)

51. S. Hartman, “Vênus em dois atos”.

52. Ibid.

53. L. Gonzalez, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, in M. Lima e F. Rios (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Publicado também in H. Buarque de Hollanda (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

54. S. Hartman, “Saidiya Hartman on Working With Archives” (Entrevista). *The Creative Independent*, 3 fev. 2021. Tradução livre. Disponível em: <<https://thecreativeindependent.com/people/saidiya-hartman-on-working-with-archives/>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

55. L. F. de Alencastro, “África, números do tráfico atlântico”, in L. Moritz Schwarcz e F. dos Santos Gomes (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

56. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/brasil/negros-sao-79-das-vitimas-de-mortes-causadas-por-aco-es-policiais-20112020>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

57. M. R. Trouillot, *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução de Sebastião Nascimento. Campinas: huya editorial, 2016, p. 119.

58. S. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 58. Tradução livre.

59. S. Hartman, “Vênus em dois atos”.

## **Rotas e cruzamentos**

*José Luiz Pereira da Costa*

Quando a autora Saidiya Hartman estrutura a narrativa que envolve toda uma simbologia na frase título *Perder a mãe*, é essencial que se tenha presente o que representou para aqueles homens e mulheres o arrancar de seus lares com tamanha violência. Dou início por citar Alberto da Costa e Silva em seu *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*, que reproduz o pensamento africano, quando um ente era levado como escravo:

Ocorria a morte social, que despe o escravo de seus ancestrais, de sua família e de sua descendência, retira-o de sua comunidade e de sua cultura, desonra-o simbólica e ritualmente, sendo reduzido a um exílio perpétuo, perdendo a sua dimensão de eternidade, ao deixar de sacrificar aos antepassados e ao morrer sem progênie, pois seus filhos a ele não pertencem nem lhe erguem o mais simples dos altares.<sup>60</sup>

Também, trecho da obra de Jomo Kenyatta, considerado o fundador da nação queniana, *Encarando o monte Quênia*,<sup>61</sup> e que dá uma abrangente dimensão do drama na África, ao examinar a questão da propriedade de terra entre os povos quicuios, de sua etnia. Kenyatta esclarece o tema, num modo de estruturação muito anterior à chegada dos europeus e do tráfico de escravos. Assim:

O quicuiu considera a terra como a “mãe” da tribo, pois similar à razão pela qual a mãe carrega seu fardo por cerca de oito ou nove luas enquanto a criança está em seu ventre, e depois por um curto período de amamentação. Mas é o solo que sustenta a criança ao longo da vida; e novamente após a morte é o solo que alimenta os espíritos

dos mortos para a eternidade. Então, a terra é a coisa mais sagrada acima de tudo que habita dentro ou sobre ele. Entre os quicuios, o solo é especialmente honrado, e um voto eterno é jurar pela terra (*koirugo*).

A terra investigada por Saidiya Hartman é Gana, onde, a partir do século XVII, milhares de pessoas foram capturadas e depois enviadas à força para a América como escravizadas. Ela diz:

Vim para Gana em busca de estrangeiros. A primeira vez, durante poucas semanas, no verão de 1996, como turista interessada nos fortes de escravos posicionados ao longo da costa; a segunda vez, durante um ano, com início no outono de 1997, como bolsista Fulbright, afiliada ao Museu Nacional de Gana. Esse país era um local como qualquer outro para iniciar uma jornada, pois não estava buscando uma vila ancestral, mas o entreposto de escravos.

A sua experiência naquele país está intensamente narrada ao longo deste livro, que se diferencia de grande parte das obras sobre a escravidão por destacar a resistência dos não escravizados. É um de seus grandes méritos e o que me provocou de imediato o desejo de traduzi-lo. Gana também é para mim um território conhecido.

Minha primeira visita aconteceu apenas dezenove anos após sua independência, em 1957. Havia muito ainda da sombra do espírito colonial e já havia acontecido pelos menos dois golpes de Estado, em 1966 e 1972, sendo o mais relevante o primeiro, que depôs o líder da independência, Kwame Nkrumah. Havia uma generalizada desconfiança de que os Estados Unidos, por meio da CIA, haviam planejado e executado a derrubada do Pai da Pátria. Os cidadãos daquele país, ali residindo ou trabalhando, passaram a ser hostilizados.

As razões que me levaram a Gana eram estritamente comerciais. Eu representava empresas brasileiras que, no vácuo deixado pelos norte-americanos, buscavam espaço no nascente mercado do país que ansiava pelo desenvolvimento.

Como há uma referência neste livro a dizer que, para se conseguir alguma coisa em Gana, tem-se que ser persistente, inúmeras foram as vezes que tive de ir ao país para discutir o andamento de projetos. As estadas em Gana, o contato com administradores públicos e empresários, fez com que me relacionasse com inúmeras pessoas, originárias de várias das etnias que formam a nacionalidade do país, num processo de camaradagem que me faz dizer que nunca ouvi a palavra *obruni*, estrangeiro, em dialeto local. Frequentei, no processo, as casas em Acra onde residiam. Inúmeros foram os fins de semana que, com eles, viajei para seus “*home towns*”, suas comunidades de origem, e participei de inúmeros funerais, bebendo a cerveja artesanal, o *akpetashie* – um destilado qual nossa cachaça – e comendo, dentre outras coisas esquisitas, churrasquinho de lesmas gigantes.

Houve uma primeira vez, aconteceram outras depois, em que viajei para Tamalê, no norte de Gana, região de clima saariano. A estrada, em uns poucos quilômetros asfaltada, nos levaria àquela cidade; e se fossemos adiante, chegaríamos a Gwolu, de que nos irá falar a autora, fronteira com o então Alto Volta, hoje Burkina Faso. De Tamalê, se voltássemos para o sul em direção paralela à nossa rota, chegaríamos em Salaga, outro triste capítulo adiante na obra. Mas nossa viagem, que se iniciou na capital, Acra, teria uma parada, para pernoite, em Kumasi, a capital do Império Ashanti. Ali está edificado o palácio do *ashantihene*, rei ashanti, legatário do trono sagrado que contém a alma

da nação. O trono, parcialmente de madeira e parcialmente em ouro, conta a lenda, caiu dos céus que se fizeram noite na força mágica de Okomfo Anokye; o trono foi entregue ao rei Osei Tutu, antes se tornando depositário de fios de cabelos e pedaços de unhas de todos os dignitários presentes. O trono, informaria o mágico, veio do deus Onyame.

Estes quatro locais, Kumasi, Tamalê, Gwolu e Salaga se interligam neste livro. Por eles caminhou a autora e experimentou sentimentos profundos, que não temeu contá-los na obra. Ela interagiu com descendentes de quase expatriados como escravos, mas também herdeiros de heróis que lutaram para não se tornar escravos. Esses caminhos se constituíram um dia na Rota dos Escravos. Kumasi fora a sede do mais poderoso império predador das comunidades interioranas do Norte, onde ficam Salaga e Gwolu. O Ashanti caçou impiedosamente seres humanos que seriam levados para os navios negreiros ancorados na Costa do Ouro (Gana), tendo mesmo que, para alcançar a costa, guerrear com os fantes, habitantes da região. Ali, os castelos, como o imponente São Jorge da Mina, ou El Mina, de onde eram levados majoritariamente para as Américas, onde seriam brutalmente escravizados nos campos de algodão e tabaco dos Estados Unidos e cana-de-açúcar no Caribe e Brasil, este o mais renitente e longo destino escravista da história.

O escritor e filósofo ganense-britânico Kwame Anthony Appiah aparece no livro de duas formas: numa ele é das pessoas que elogiaram o trabalho de Saidiya Hartman e tiveram esse registro na própria obra. Ele escreveu: “Uma excelente narrativa dos muitos mal-entendidos entre os filhos dos escravos que foram para o Novo



Mundo e os descendentes destes que ficaram para trás [em África] (...). Acima de tudo, Hartman se apresenta de forma comovente em sua luta com suas próprias ligações com a África.” Convém registrar que o filósofo tem sua origem na família real ashanti; ele está ligado, por sangue, ao horror que Hartman descreve neste *Perder a mãe*. Ashanti foi o mais importante Estado predador em tempos do tráfico de escravos. Séculos de destruição de seres e sociedades humanas inteiras.

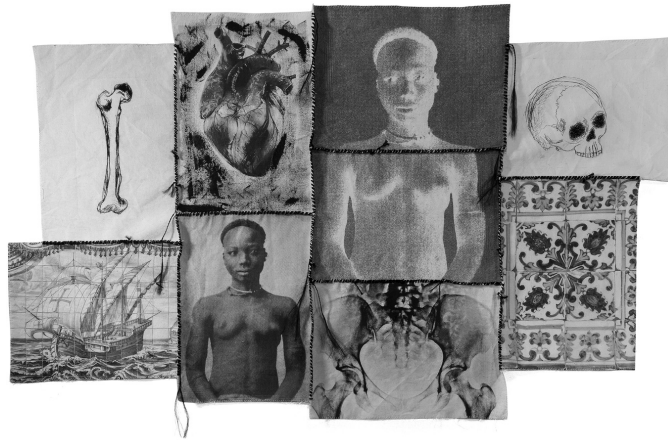
Especialmente no capítulo “Búzios de sangue”, Saidiya Hartman apresenta um magistral, porém terrível, retrato da escravidão. Muito do horror que se sabe fez emergir símbolos de resistência nas Américas como Zumbi dos Palmares, no Brasil, Nat Turner, nos Estados Unidos, ou Toussaint Louverture, no Haiti. Pouco se sabe daqueles que tiveram que lutar contra impérios predadores, mercenários, traficantes e que reconstruíram, na medida do possível, a África pós-escravidão. Saidiya Hartman desenterra e traz à luz esses heróis.

José Luiz Pereira da Costa formou-se em Direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) em 1965. Iniciou sua carreira como jornalista trabalhando nos principais veículos de imprensa e escrevendo, ao longo dos anos 1960, principalmente sobre a descolonização de países africanos. Visitou mais de quinze países em diferentes regiões do continente. Colaborou com revistas e universidades dos Estados Unidos. Traduziu, além deste livro de Saidiya Hartman, textos e biografias de autores como Kwame Nkrumah, Adu Boahen, W.E.B. Du Bois, Booker Washington, Langston Hughes e Richard Wright.

---

60. A. da Costa e Silva, *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 620.

61. J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, lançado originalmente em 1938, obra que traduzo no momento.



Sem título, 2016

Série *Atlântico Vermelho*

Impressão sobre tecido, ponta seca, tinta e costura

58,0 x 89,5 cm

## **A IMAGEM DA CAPA**

Combinando referências à história colonial com elementos do universo feminino e cotidiano, esta obra sem título, que integra a série e exposição *Atlântico vermelho*, se apropria da arte têxtil para falar da condição da população negra na sociedade atual. Rosana Paulino faz ecoar no presente as marcas de violência do passado ao suturar imagens em positivo e negativo do corpo nu da mulher negra junto a imagens de ossos e órgãos vitais.

O conjunto das obras que compõem *Atlântico vermelho* evoca, de imediato, as consequências da expansão europeia, que destruiu as sociedades ameríndias e impôs o tráfico negreiro entre a África e as Américas. Durante mais de três séculos, milhões de africanas e africanos foram capturados e depois vendidos como escravos, com o argumento jurídico, moral, religioso e econômico de que eram despossuídos de alma e de direitos e remetidos para a condição de coisas naturais. Essa atitude, protagonizada pela modernidade europeia, constitui uma dupla violência cujos efeitos ainda perduram: uma violência sobre a natureza, que se quis subjugada ao empreendimento colonial, e uma violência sobre as pessoas escravizadas que eram tidas apenas como parte dessa natureza. A obra de Rosana Paulino é um permanente resgatar das duas entidades subjugadas: na força da desocultação dessas violências e no cuidado que é dado à visibilidade da história dos negros e da natureza.

Texto de Heloisa Buarque de Hollanda

*(Pensamento feminista hoje: Perspectivas decolonias. Bazar do Tempo, 2019)*