

perder a mãe

**uma jornada pela rota
atlântica da escravidão**

saidiya hartman

BAZAR DO TEMPO

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

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.

TUDO 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 subjugava 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”,³⁶ *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 cativeiro, 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 “havam sido levados embora” não encorajou um trabalho de elaboração dessa história, mas uma celebração agrídoce 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

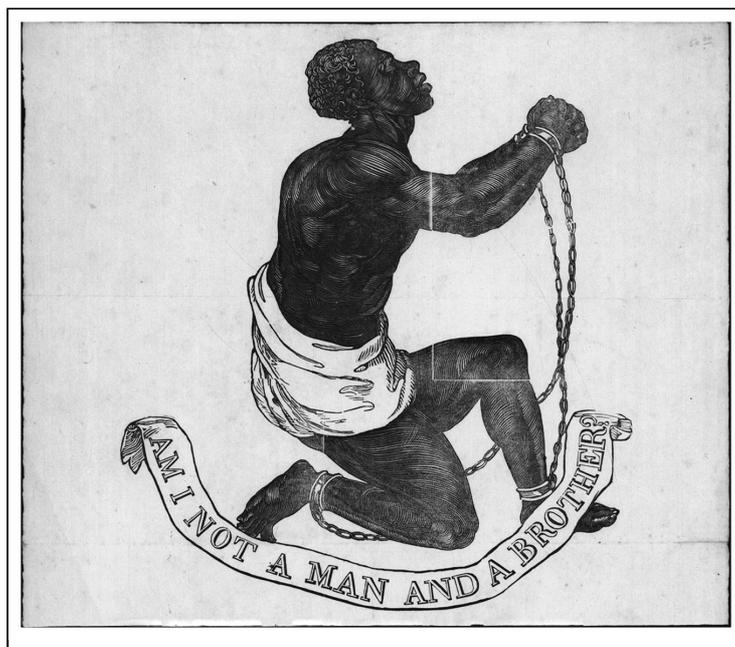
escravizados? Ou pôr de lado três séculos de sujeição legal? Porém, me mantenho agnóstica quanto às reparações. Temo que petições por reparação sejam formas de apelo político que perderam a sua utilidade. A proposta de fazer um apelo legal ou político em uma sociedade oficialmente “pós-racista” não exige 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.

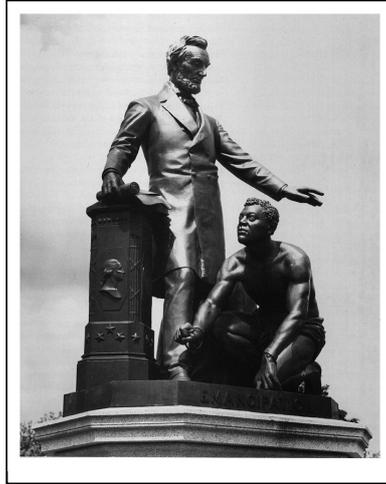
Em 1817, o abolicionista negro Robert Wedderburn alertou para os perigos do apelo. Num discurso para os escravos da Jamaica, ele os encorajou a organizar uma greve geral para conquistar sua liberdade. “A união entre vocês gerará um tremendo terror entre os compradores de pessoas roubadas. Mas não peticionem, 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:³⁷ “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.

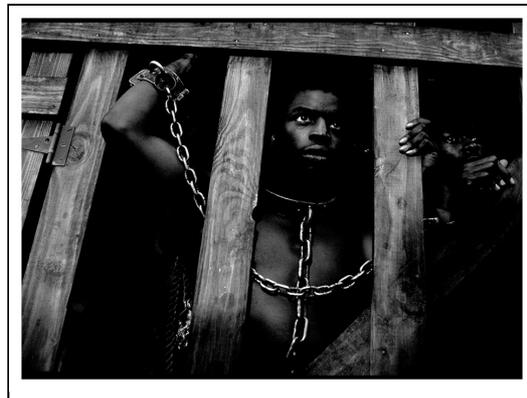
As demandas dos escravos no presente têm tudo a ver com cumprir a promessa da abolição, que requer muito mais do que o fim da propriedade de escravos. Cumprir essa promessa exige a reconstrução da sociedade como o único caminho para honrar nossa dívida com os mortos. Nosso tempo está vinculado com o 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.³⁸

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 resignificada 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.)

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.