

**Maria Cristina Batalha  
Vanessa Massoni da Rocha  
(Orgs.)**

# **“África, Caribe e Américas: histórias e narrativas entrecruzadas”**



Maria Cristina Batalha  
Vanessa Massoni da Rocha  
(Orgs.)

***África, Caribe e  
Américas:***  
**histórias e narrativas  
entrecruzadas**

 Dialogarts  
2018



## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

### Reitor

Ruy Garcia Marques

### Vice-Reitora

Maria Georgina Muniz Washington

### DIALOGARTS

#### Coordenadores

Darcilia Simões

Flavio García

### Conselho Editorial

#### Estudos de Língua

Darcilia Simões (UERJ, Brasil)

Kanavillil Rajagopalan (UNICAMP, Brasil)

Maria do Socorro Aragão (UFPB/UFCE, Brasil)

#### Estudos de Literatura

Flavio García (UERJ, Brasil)

Karin Volobuef (Unesp, Brasil)

Marisa Martins Gama-Khalil (UFU, Brasil)

### Conselho Consultivo

#### Estudos de Língua

Alexandre do A. Ribeiro (UERJ, Brasil)

Claudio Artur O. Rei (UNESA, Brasil)

Lucia Santaella (PUC-SP, Brasil)

Luís Gonçalves (PU, Estados Unidos)

Maria João Marçalo (UÉvora, Portugal)

Maria Suzett B. Santade (FIMI/FMPFM, Brasil)

Massimo Leone (UNITO, Itália)

Paulo Osório (UBI, Portugal)

Roberval Teixeira e Silva (UMAC, China)

Sílvio Ribeiro da Silva (UFG, Brasil)

Tania Maria Nunes de Lima Câmara (UERJ, Brasil)

Tania Shepherd (UERJ, Brasil)

#### Estudos de Literatura

Ana Cristina dos Santos (UERJ, Brasil)

Ana Mafalda Leite (ULisboa, Portugal)

Dale Knickerbocker (ECU, Estados Unidos)

David Roas (UAB, Espanha)

Jane Fraga Tutikian (UFRGS, Brasil)

Júlio França (UERJ, Brasil)

Magali Moura (UERJ, Brasil)

Maria Cristina Batalha (UERJ, Brasil)

Maria João Simões (UC, Portugal)

Pampa Olga Arán (UNC, Argentina)

Rosalba Campra (Roma 1, Itália)

Susana Reisz (PUC, Peru)



### DIALOGARTS

Rua São Francisco Xavier, 524, sala 11017 - Bloco A (anexo)  
Maracanã - Rio de Janeiro - CEP 20.569-900  
<http://www.dialogarts.uerj.br/>

**Copyright© 2018** Maria Cristina Batalha; Vanessa Massoni da Rocha  
(Orgs.)

## **Capa**

Raphael Ribeiro Fernandes

## **Imagem de Capa**

Jean-Baptiste Debret

## **Diagramação**

Equipe Labsem

## **Revisão**

NuTraT – Núcleo de Tratamento Técnico de Texto

Supervisão de Nathan Sousa de Sena

Catarina Borges de Oliveira Ribeiro

Elen Pereira de Lima

Matheus Tojeiro da Silva

## **Produção**

UDT LABSEM – Unidade de Desenvolvimento Tecnológico

Laboratório Multidisciplinar de Semiótica



## FICHA CATALOGRÁFICA

B328 BATALHA, Maria Cristina; ROCHA, Vanessa Massoni da (Orgs.).  
R672 *África, Caribe e Américas: histórias e narrativas entrecruzadas.*

Rio de Janeiro: Dialogarts, 2018.

Bibliografia

ISBN 978-85-8199-108-5

1. Insólito Ficcional. 2. Gêneros Literários. 3. Narrativas. 4. Literaturas África, Caribe e Américas. I. Maria Cristina Batalha; Vanessa Massoni da Rocha. II. UERJ. III. SePEL. IV. Título.

## Índice para Catálogo Sistemático

800 – Literatura;

810 – Literatura em Língua Inglesa;

840 – Literatura em Língua Francesa;

860 – Literaturas Hispânicas.

# ÍNDICE

## **APRESENTAÇÃO**

Maria Cristina Batalha (UERJ); Vanessa Massoni da Rocha (UFF) **7**

---

## **MIGRAÇÕES DO PÓS-COLONIAL: A PERSPECTIVA DIASPÓRICA DA CULTURA EM AUTORES DE ORIGEM HAITIANA NO QUEBEC CONTEMPORÂNEO** **13**

Maria Bernadette Velloso Porto (UFF)

---

## **A POÉTICA DE ÉDOUARD GLISSANT E A ESCRITA DO TODO-MUNDO** **37**

Geraldo Pontes Jr. (UERJ)

---

## **GÊNERO E DESCOLONIALIDADE OU COMO REVER A HISTÓRIA E DAR VOZ AOS SUBALTERNOS** **54**

Ana Cristina dos Santos (UERJ/UVA)

---

## **O OLHAR RACIAL-CIENTÍFICO SOBRE O “OUTRO”: O RELATO DE VIAGEM DE UM CIENTISTA BRASILEIRO SOBRE ÁFRICA E ÁSIA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX** **86**

Jacques Ferreira Pinto (UFRJ)

---

## **RELAÇÕES FAMILIARES, “BONS SERVIÇOS” E LEGADOS: AS ALFORRIAS NO VALE DO PARAÍBA MINEIRO (SÉCULO XIX)** **120**

Jonis Freire (UFF)

---

## **“É PRECISO ETERNIZAR AS PALAVRAS DA LIBERDADE AINDA E AGORA...”: TRAMAS DA ESCRAVIDÃO E DO PÓS-ABOLIÇÃO NO BRASIL E NAS ANTILHAS FRANCESAS** **162**

Vanessa Massoni da Rocha (UFF)

---

# APRESENTAÇÃO

Maria Cristina Batalha (UERJ)

Vanessa Massoni da Rocha (UFF)

*[A literatura] necessita conhecer-se como produto de um processo histórico que [nela] depositou uma infinidade de traços sem deixar inventário.*  
(GRAMSCI, 1985)

Este livro reúne os textos apresentados durante o *I Encontro Literatura, História e Pós-colonialidade, África, Caribe e Américas: histórias e narrativas entrecruzadas*. Trata-se de projeto interuniversitário e interdisciplinar com a proposta de fomentar o diálogo entre pesquisas centradas na experiência pós-colonial a partir de interfaces entre a escrita literária e o fazer histórico. Nesse sentido, José Carlos Reis preconiza que

a ficção, quando se mistura fortemente à história, é extremamente saudável para a história, pois a protege do determinismo liberando possibilidades que não se concretizaram, abordando um passado que poderia ter sido<sup>1</sup> (2010, p.81)

Por certo, as escritas históricas e ficcionais se complementam de muitas maneiras, uma podendo preencher as lacunas e os silêncios da outra. Assim, esse *I Encontro Literatura, História e Pós-colonialidade* buscou compreender histórias e narrativas

---

<sup>1</sup> REIS, José Carlos (2010). *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

entrecruzadas, investigando as potencialidades entre este fazeres.

Em sua primeira edição, em setembro de 2017, no Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, o encontro congregou pesquisadores, professores, tradutores e público universitário em geral em torno das fricções entre História e Literatura. O objetivo foi o de promover passarelas entre estas duas áreas do conhecimento para compreender o fenômeno da (pós)-colonização nas Américas sob diversos prismas e perspectivas teóricas. Assim, os pesquisadores convidados privilegiam a (pós)-colonialidade em suas pesquisas de maneiras diversas e complementares, tematizando, por exemplo, a escravidão e as intempéries coloniais sob o ponto de vista de narrativas de heróis anônimos ou de minorias que promoveram uma revisão literária do fato histórico sob o prisma dos oprimidos e subalternos, para nos apropriarmos do conceito de Gayatri Spivak.

A contribuição dos pesquisadores cujos textos estão aqui presentes abriu a perspectiva de diferentes visões do fenômeno da pós-colonialidade, marcada por diásporas, pela alteridade e pelo mosaico identitário. Foram aqui evocados relatos de viagem, testemunhos, fontes inventários *post-mortem*, testamentos, cartas de alforria, registros paroquiais de batismos, jornais, canções, ensaios e textos ficcionais de diferentes épocas que promovem e dinamizam fatos históricos, imprimindo-lhes uma ressignificação.

Em “Migrações do Pós-Colonial: a perspectiva diaspórica da cultura em autores de origem haitiana no Quebec contemporâneo”, Maria Bernadette Velloso Porto tece reflexões sobre algumas obras de autores haitianos que escrevem no contexto da diáspora pós-colonial,



reconhecendo, segundo pensadores como Stuart Hall, o lugar da migração como espaço de releitura das noções de identidade e pertencimento. Ao contemplar as figurações identitárias no âmbito de experiências diaspóricas, Maria Bernadette analisa a noção de “esquizofrênico feliz na metrópole montrealense” de Emile Ollivier bem como as experiências incomuns de um “escritor japonês nascido no Haiti” e a figura do imaginário haitiano Bizango, a partir, respectivamente, de obras de Dany Laferrière e Stanley Péan. Ao se afastarem da dicotomia colonial fundamentada em oposições binárias (colonizador/colonizado), a pesquisadora nos mostra que esses autores investem no pensamento inventivo do *trans*, assumindo a função de mediadores no cenário cultural da atualidade, marcada pela prática de contatos que favorecem o hibridismo, a impureza e a mistura, conforme aponta o escritor Salmon Rushdie.

Em “A poética de Édouard Glissant e a escrita do Todo-Mundo”, Geraldo Pontes Jr. perpassa a vasta obra ensaística e ficcional do autor antilhano para explicitar conceitos cunhados ao longo de um percurso circular de criação e reflexão crítica. Tendo como diretriz maior a busca da identidade, Glissant repassa o legado colonial antilhano, sua relação com o mundo e revisita conceitos como negritude, criouliidade, evocando a contribuição de obras que se configuram como marcos civilizatórios para a criação da criouliização e de uma literatura do Todo-Mundo. Geraldo Pontes Jr. nos mostra que é a partir de sua condição de antilhanidade que Édouard Glissant concebe a sua Poética da Relação, o que leva a uma poética da diversidade, ressignificando assim o postulado da hibridação cultural.

Ana Cristina dos Santos, no capítulo “Gênero e descolonialidade ou como rever a História e dar voz aos

subalternos”, estuda a produção da literatura de autoria feminina, especificamente a ficção latino-americana no que tange ao reconhecimento étnico-identitário. A discussão alude aos conceitos de descolonialidade e de políticas de localização, premissas que implicam um modelo de reconhecimento das especificidades das vozes femininas contra-hegemônicas situadas em realidades étnica, de classe, socioeconômica e sexual própria. Assim, foram examinadas as produções literárias que recuperam a voz do sujeito feminino subalterno, cuja subordinação foi reproduzida e perpetuada pela historiografia oficial, tais como a da autora chicana Gloria Anzaldúa e a da brasileira Eliane Potiguara.

O ensaio de Jonis Freire, “Alforrias e forros em pequenas, médias e grandes posses no Vale do Paraíba, século XIX”, propõe-se a averiguar como a passagem da escravidão para liberdade contou com estratégias e experiências diversas nas relações entre senhores e escravos, na antiga Vila de Santo Antônio do Juiz de Fora (MG), ao longo do século XIX. O autor examina aqui a ação dos escravos como agentes históricos no processo de libertação, contrapondo a concepção de alforria como iniciativa advinda unilateralmente do poder senhorial. No processo de libertação, Jonis destaca o papel da família cativa como uma das principais formas de resistência. Os documentos examinados comprovam que foi através de variados estratagemas, ora solitários, ora familiares, que os escravos construíram seu processo de alforria, utilizando-se de suas experiências, seus conhecimentos e sua astúcia no embate cotidiano pela obtenção do sonho de liberdade, comprando, ganhando, negociando e, não raramente, brigando por seus direitos.

Em “A paralaxe do ‘outro’: racismo, ciência e relatos de viagem sobre África e Ásia no século XIX”, Jacques Ferreira Pinto analisa a presença de um racismo científico praticada pelo astrônomo brasileiro Francisco Antonio de Almeida. Segundo Jacques, Almeida opera uma reapropriação das discussões oriundas da Europa sobre as correlações entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e comportamentos morais, mesclando-as a questões pertinentes ao Brasil, na segunda metade do século XIX, em seu relato de viagem *Da França ao Japão* (1879). Tendo participado de uma missão científica francesa com destino ao Japão, o cientista, em seu relato de viagem, registro que guarda uma importância documental relevante para os estudos da História, reflete as dinâmicas imperialistas de cunho racial existentes entre a Europa e o resto do mundo e, por conseguinte, como essas ideias poderiam aplicar-se ao caso brasileiro, país marcadamente mestiço. O olhar desse viajante traz o contexto em que se deu a viagem, os apoios institucionais recebidos, justificando, assim, o ponto de vista adotado.

Partindo-se da premissa de que a escravidão assolou liberdades individuais, impôs a subjugação e marcou de maneira indelével a identidade e as trajetórias dos negros escravizados e de seus herdeiros nas Américas, Vanessa Massoni da Rocha, no artigo “‘É preciso eternizar as palavras da liberdade ainda e agora...’: tramas da escravidão e do pós-abolição no Brasil e nas Antilhas”, contempla os traumas e as sequelas do processo de escravização nas Américas, espaço reconhecido por sua filiação com a África, como sugere a escritora moçambicana Paulina Chiziane. Ilustrando seu pensamento, foram examinadas narrativas brasileiras e antilhanas, mais precisamente da ilha da Martinica e do arquipélago de Guadalupe, espaços marcados pelas

colonizações portuguesa e francesa, respectivamente, e que trazem a vivência da diáspora africana e da escravidão na construção de suas identidades compósitas, segundo as palavras de Édouard Glissant. Assim, a partir de manifestações artísticas plurais que dialogam e se imbricam num movimento de fôlego cada vez mais acentuado, a pesquisadora se atém ao crescimento da resistência que questiona as relações entre brancos e negros e denuncia os legados das violências infligidas desde os séculos da escravidão até a contemporaneidade no Brasil e nas Antilhas francesas.

Agradecemos aos pesquisadores que trouxeram sua contribuição para este livro pela adesão à nossa proposta e pela alta qualidade de seus artigos. Esperamos que os textos aqui compilados possam trazer alguma contribuição para o desenvolvimento dos estudos da Literatura e da História em obras africanas, brasileiras, caribenhas, chicanas e quebequenses, permitindo o entrecruzamento dessas diferentes áreas do saber e abrindo-se para as diversidades culturais. Nosso intuito foi o de estabelecer um diálogo produtivo e questionador, estimulando pesquisas que versem sobre as interfaces entre as escritas historiográficas e literárias para melhor compreender os caminhos complexos e plurais da (pós)-colonialidade nas Américas.

# MIGRAÇÕES DO PÓS-COLONIAL: A PERSPECTIVA DIASPÓRICA DA CULTURA EM AUTORES DE ORIGEM HAITIANA NO QUEBEC CONTEMPORÂNEO

Maria Bernadette Velloso Porto (UFF)

## SOBRE ALGUNS REFERENCIAIS INTRODUTÓRIOS: A RELAÇÃO E A DIÁSPORA

*Na Relação, todas as variações de identidade são vivíveis, os continentes frequentam os arquipélagos, sem precisar abafá-los: o que a realidade da criouliização combate é a imposição de uma única maneira de frequentar o mundo, de uma única maneira de se relacionar com outrem, e talvez de uma única maneira de se conceber a si mesmo. Ou então, essa possibilidade de uma diversidade de maneiras de ser, mas separadas umas das outras de modo absoluto, e para sempre estranhas e estanques<sup>2</sup>*  
(GLISSANT, 2007, p.175)

Aos olhos de Édouard Glissant, grande teórico da poética da Relação e da estética do Diverso, faz-se cada vez mais presente, em toda parte, um saber novo, que decorre da convivência precipitada de muitas histórias coletivas que, durante muito tempo, permaneceram fechadas nas certezas de suas geografias (2007, p.21). Segundo esse autor nascido na Martinica, o mundo se criouliiza cada vez mais, não em função de mestiçagem de cunho biológico, mas da cumplicidade relacional, aberta e imprevisível entre diferentes pensamentos do mundo.

---

<sup>2</sup> As traduções apresentadas são de minha autoria. [Nota da autora]

Opondo-se à ideia de enraizamento a um território único, o pensamento da Relação se articula com o conceito de rizoma<sup>3</sup>, os movimentos do devir e da pluralidade, e rejeita a noção de um centro totalizador. No âmbito de sua intenção poética, Glissant propõe a quebra de fronteiras, a abertura à diversidade e a prática da errância como descentramento do imaginário, encarando a identidade como relação sempre em construção, capaz de ligar e religar os seres humanos. Trata-se ainda de admitir e respeitar a opacidade do Outro, sem tentar reduzi-lo à transparência a partir de uma interpretação redutora.

Outro conceito-chave para o desenvolvimento das reflexões a serem desenvolvidas é o de diáspora, que

reaparece ressemantizado na pluralidade de suas conotações viajantes, entendida a condição migrante e seu pensamento descentrado como consubstancial à alta modernidade (BOLAÑOS, 2010, p.167-168)

Lida na atualidade sob o signo do encontro de experiências entrecruzadas e abertas à alteridade, a diáspora leva à revisão de configurações geográficas, culturais e identitárias consideradas até então como estáveis.

Além de ser uma experiência empírica, a vivência diaspórica coloca, no cenário do contemporâneo, questões de

---

<sup>3</sup> Retomando a dicotomia raiz/rizoma proposta por Deleuze e Guattari (1980), Glissant opõe a identidade plural, rizomática, à identidade raiz única. A primeira remete à noção de culturas compostas; a segunda, à de culturas atávicas. Se a raiz única tende a matar o que está seu redor, o rizoma traduz-se como raiz em movimento em direção a outras raízes, constituindo a metáfora do processo da crioulização glissantiana.

ordem conceitual e epistemológica, que remetem, em particular, às migrações do pós-colonial, responsáveis pela releitura das noções de identidade e pertencimento, como bem salientou Stuart Hall (2003). Ao adotar uma perspectiva da diáspora como algo aberto às mediações culturais, o pensador de origem jamaicana ressalta a “sensação familiar e profundamente moderna de des-localamento” (2003, p.27), experimentada pelos homens e mulheres que não precisam viajar muito longe para se sentirem longe de casa. Ainda segundo o mesmo intelectual, seres diaspóricos “adotam posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas” (2003, p.76). No âmbito das escritas centradas na diáspora, através do roçar entre idiomas e memórias culturais, se manifesta, de forma exemplar, a poética da Relação.

Mais do que nunca, somos mutantes culturais que usufruem da oportunidade de entrar em contato com a diversidade do mundo, com suas línguas, culturas e lugares de memória, que nos fazem rever a própria origem, noção que, em casos extremos, poderia nos encerrar em uma espécie de insularidade impermeável ao acesso ao Outro. Em uma citação de Joël Des Rosiers encontram-se pistas interessantes para se reler a experiência diaspórica. No seu ensaio “Théories caraïbes: poétique du déracinement”, esse representante da diáspora haitiana no Quebec afirma:

O verdadeiro lugar do nascimento é aquele em que se tem, pela primeira vez, um olhar estrangeiro sobre si mesmo; minhas primeiras pátrias foram terras estrangeiras (1996, p.75)

Nessas palavras, ressalta-se a necessidade de uma distância para se afirmar a sensação de pertencimento, o que corresponde a um olhar imbuído da perspectiva diaspórica e

da consciência de que a origem não corresponde a um ponto fixo no passado, podendo ser deslocada em direção ao futuro (SIBONY, 1991).

À luz do aporte de pensadores como Stuart Hall, que reconhece o lugar da migração como um tema constante na narrativa caribenha (2003, p.25), as reflexões a serem desenvolvidas conferirão relevo a obras de autores antilhanos que escrevem no contexto da diáspora pós-colonial. Ao se afastarem da dicotomia colonial fundamentada em oposições binárias (colonizador/colonizado), investem no pensamento inventivo do trans, assumindo a função de mediadores na cena cultural da atualidade, marcada pela prática de contatos que favorecem o hibridismo, a impureza, a mistura (RUSHDIE, 1993).

Mostrando, através de suas trajetórias de vida ou de seus personagens, que a cultura é da ordem do “tornar-se” (BHABHA, 1998, p.44), tais escritores apostam nas possibilidades do devir, o que foge à noção de essencialismo identitário. Trata-se ainda de explorar as negociações identitárias ligadas ao fenômeno da criouliização (GLISSANT, 1995), processo inacabado de tensões e fricções, através do qual as culturas dialogam e se renovam. Ao nos liberar do encarceramento de fronteiras, a criouliização nos ensina que “toda fronteira doravante abre para nós a satisfação e a troca de uma qualidade com outra, livremente vistas e aproximadas” (GLISSANT, 2007, p.175).

O desafio de se habitar a distância<sup>4</sup> (PARÉ, 2003) se mostra produtivo para se abordar o conceito de

---

<sup>4</sup> A partir da aproximação de duas noções à primeira vista incompatíveis (habitar/distância), o professor e pesquisador canadense François Paré analisa o desafio vivido por comunidades minoritárias – e aí podem ser incluídos os imigrantes – que lançam mão de estratégias criativas para



habitabilidade em um espaço estrangeiro, desprovido inicialmente de referências memoriais. Retomando Hall, é possível lembrar o sentido da experiência diaspórica: “longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada” (2003, p.415). Em seu texto “Ontologie d’un exil”, Émile Ollivier, escritor haitiano consagrado na literatura quebequense, afirma: “Como expatriado<sup>5</sup>, compreendi que não era fácil fazer o luto do país de origem. Quanto mais nos afastamos de nosso lugar de origem, mais nos aproximamos dele de fato” (2001, p.59).

Situados no entre-dois (SIBONY, 1991), autores marcados por um duplo pertencimento exemplificam a situação dos “homens traduzidos” (RUSHDIE, 1993, p.28), que se explica pelos vínculos entre o hibridismo e o processo de tradução cultural. Ao invés de se constituir como um impasse, o entre-dois linguístico e cultural oferece aos escritores em questão a possibilidade de soluções criativas que se abrem para a terceira margem do novo e para a experiência da alteridade.

Sensíveis ao sentido da metáfora – que remete à ideia de trânsitos<sup>6</sup> – representantes da diáspora haitiana nas letras

---

garantir sua habitabilidade no espaço do Outro ou dominado pelo Outro. Mais do que uma linha de demarcação dividindo o mundo em duas ordens opostas, a fronteira aí aparece como distância habitada, em luta contra a morte e o desaparecimento. (PARÉ, 2003, p.15)

<sup>5</sup> Na base da diáspora haitiana no campo literário quebequense está a ditadura Duvalier, marcada por atos de violência exacerbada.

<sup>6</sup> Como lembra Michel de Certeau, em grego a palavra metáfora designa também a ideia de mobilidade: “Na Atenas contemporânea, os transportes coletivos se chamam *metaphorai*. Para ir para o trabalho ou voltar para casa, toma-se uma ‘metáfora’ – um ônibus ou um trem.” (CERTEAU, 1998, p.199)

quebequenses se valem das possibilidades de sentido de algumas figuras que representam seu (não)lugar no mundo: o esquizofrênico feliz (OLLIVIER, 2001a); o escritor japonês nascido no Haiti (LAFERRIÈRE, 2008) e o Bizango, ser camaleônico por excelência (PÉAN, 2011). Tais ficções identitárias colocam sob suspeita a concepção de uma identidade estável e singular, pelo fato de descortinarem para nós portas que dão acesso ao universo da mobilidade, da diversidade e da Relação (GLISSANT, 1995).

## 2. FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NO ÂMBITO DE EXPERIÊNCIAS DIASPÓRICAS

### 2.1. O ESQUIZOFRÊNICO FELIZ NA METRÓPOLE MONTREALENSE

Originário do Haiti, de onde se exilou em 1965, após ter sido preso em razão de sua oposição ao regime Duvalier, Émile Ollivier passou um período de sua vida em Paris, antes de se instalar no Quebec. Em 1976, torna-se professor de sociologia na Universidade de Montreal. Em uma citação de artigo inédito, disponibilizada por Lise Gauvin (2012, p.81), Ollivier se afirma como alguém que luta contra o esquecimento (esquecimento de um país que, às vezes, parece ter sido esquecido da Terra e de Deus). Assumindo o lugar de combate e resistência, só lhe restaria uma arma a seu alcance: a escrita e a palavra.<sup>7</sup>

Consciente de sua dualidade, Ollivier se define como um esquizofrênico feliz, que sabe negociar os dois apelos identitários de sua existência:

Eu me vejo viver duas tonalidades que às vezes caminham paralelamente, outras vezes se emaranham e até se harmonizam. Um ritmo diurno, agitado, brusco, com ecos de vidro, cimento e aço; um ritmo noturno, surdo, obsessivo, retumbante [...] com ritmos de cigarras... (*Apud* GAUVIN, 2012, p.82)

---

<sup>7</sup> Outra definição de seu papel no mundo das letras é a do *écrivain public*, que assume a palavra pelos que não têm voz, adotando a postura ética da empatia e da generosidade.

A vivência de tal dualidade o leva a afirmar, com humor, que se sente quebequense e urbano durante o dia; e haitiano e telúrico à noite, em uma situação na qual o entre-dois não é necessariamente sinônimo de impasse e impossibilidade. Indagando-se se é um exilado – o que supõe perdas e sofrimento – ou um emigrado – o que remete à necessidade de uma reinvenção identitária –, o autor chega à constatação de que o exílio não é apenas infelicidade e maldição, mas também espaço de liberdade, alargamento do horizonte mental (GAUVIN, 2012, p.83).

Tendo consciência da situação delicada do escritor caribenho francófono, ressalta que esse escritor vive um dilema:

viver um fechamento, um isolamento em uma suficiência mesquinha e esterilizante [...], ou, no sentido oposto, diluir-se em um universal generalizante (OLLIVIER, 2001, p.98)

Em outras palavras, ou vive sua diferença em uma espécie de reclusão voluntária ou trai seu pertencimento em uma forma de assimilação aos grandes centros literários. Tal desafio passa, necessariamente, pela questão da língua. Ao praticar a língua francesa desterritorializada (o francês do Haiti e do Quebec em relação à França), Ollivier sabe que deve enriquecê-la com recursos oníricos, barrocos, reterritorializá-la. Ao se engajar na criação de sua própria língua, o autor assume sua singularidade e sua diferença (OLLIVIER, 2001, p.55) e se apropria da língua francesa como um *voleur de feu*, novo Prometeu de nosso tempo (CASANOVA, 1999, p.353<sup>8</sup>).

---

<sup>8</sup> No capítulo “La tragédie des ‘hommes traduits’”, cujo título remete a Salman Rushdie, Pascale Casanova afirma que, “para muitos criadores, a

Refletindo sobre sua relação com a língua francesa do Quebec, Ollivier salienta que não a domina como o povo que o acolheu: para os quebequenses, o francês é o idioma materno, ao passo que para ele essa língua surgiu na sua vida como uma imposição<sup>9</sup> da escola que tentava calar sua língua materna – o crioulo. Ao decidir viver em francês no Quebec, conhece o estranhamento e a distância na sua prática de escritor, como se ilustrasse a célebre frase de Derrida “Só escrevo em uma língua e não é a minha” (OLLIVIER, 2011, p.130). Mesmo sensível à distância que o separa da língua francesa do Quebec, Ollivier assume sua defesa e experimenta a felicidade de escrever na língua de seu anfitrião.

O fato de assumir a língua do anfitrião que o acolheu (cf o título do capítulo “Langue de l’autre, langue de l’hôte”) permite ao autor do ensaio *Repérages 2* refletir sobre o que Lise Gauvin considera a *surconscience linguistique*<sup>10</sup> do escritor francófono. “Condenado a *pensar a língua*” (GAUVIN, 2000, p.9), a refletir sobre a adoção do francês como língua de escrita, Ollivier exerce a prática dos deslocamentos, engajando-se na poética da Relação:

---

adoção da língua da colonização como idioma de escrita coloca problemas, em função de sua ligação com seu país e de seu desejo de fazê-lo existir tanto política como literariamente.” (1999, p.357)

<sup>9</sup> “O francês do qual ele (o quebequense) dispõe é uma língua materna, ao passo que o meu, o que foi colocado a meu alcance, carrega os estigmas de uma língua de empréstimo, uma língua imposta, uma língua da sociedade de plantação.” (OLLIVIER, 2011, p.135)

<sup>10</sup> Segundo Gauvin, “o denominador comum das literaturas ditas emergentes, e notadamente das literaturas francófonas, é de propor, no interior de sua problemática identitária, uma reflexão sobre a língua e sobre a maneira como se articulam línguas/literatura em contextos diferentes.” (GAUVIN, 2000, p.8)

Essas questões me colocam de imediato no espaço da relação no sentido que Édouard Glissant imprime a esse termo quando fala de Poética da relação. Como ele, emprego esse termo com um duplo sentido: religar o que é separado, o aqui e o alhures, a origem e o acolhimento, o Norte e o Sul; relatar no sentido de testemunhar, contar, narrar a singularidade de minha experiência. (OLLIVIER, 2011, p.131)

## **2.2. O ESCRITOR JAPONÊS NASCIDO NO HAITI**

*Sou um escritor haitiano? Ou um escritor do exílio? Da migração?  
Um escritor de lugar nenhum que procura incansavelmente  
resolver o problema de sua identidade. (OLLIVIER, 2011, p.59)*

Sob o título sugestivo *Je suis un écrivain japonais*, Dany Laferrière, outro autor da diáspora haitiana no Quebec, publicou em 2008 um romance que trata, com o humor que lhe é peculiar, da questão identitária. Valorizando a poética do deslocamento, Laferrière parece evocar não apenas a experimentação das identidades *à la carte* disponibilizadas na internet, como também a figura mítica de Proteu, divindade aquática capaz de assumir diversas formas. Ser por excelência do devir, Proteu encarna as movências identitárias de nosso tempo, a fluidez de máscaras que se sucedem continuamente. Em transformação permanente, em eterna disseminação, os seres proteicos de nosso tempo vivem “em uma fragmentação sem memória, sobretudo em uma ausência de sombra e de limites”(ROBIN, 1997, p.18).

No centro do livro de Laferrière se destaca Bashô<sup>11</sup>, poeta-viajante do Japão, que inovou no século XVII a poética do *haikai* e a literatura de viagem. O acesso ao livro do poeta japonês se dá em um metrô – signo de deslocamento – através da tradução, outro exemplo de mobilidade. Ponte entre o estrangeiro e o familiar, a tradução se lê como caminhada, passagem. Graças à tradução do poeta-caminhante japonês, feita por outro poeta-caminhante genovês (Nicolas Bouvier), o personagem se orienta no caminho da estrangeiridade. Coincidência de caminhadas, superposição de percursos estão, pois, na base do livro de Laferrière.

No romance *Je suis un écrivain japonais* a noção de habitabilidade se faz presente: “Bashô me habita” (LAFERRIÈRE, 2008, p.135); “É lá que gostaria de viver, em um verso de Bashô” (2008, p.158). “Permaneço colado à sola dos sapatos de um monge-poeta durante sua última viagem” (2008, p.84). Mais adiante, ele se torna o próprio lugar onde Bashô se desloca:

Este monge astuto viajava em mim.  
Minha paisagem interior inventoriada  
por um poeta vagabundo. Minhas veias  
lhe servem de atalhos que ele toma de  
empréstimo (2008, p.90)

Para o narrador do romance de Laferrière, andar seria uma forma de sair de seus próprios limites identitários, de se descolar dos papéis impostos e dos estereótipos sedimentados. Cabe lembrar que o ato de andar a pé pela

---

<sup>11</sup>Em seu livro *L'art presque perdu de ne rien faire*, Laferrière escreve: “Bashô é meu poeta. Tenho uma fraco pelas pessoas que não ficam no lugar” (2011, p.338). Tais palavras confirmam a importância da mobilidade no itinerário desse autor da diáspora.

cidade equivale a uma das formas de se inventar o cotidiano, segundo o historiador Michel de Certeau (1998). Ao mudar os caminhos previsíveis de itinerários habituais, o usuário do espaço urbano descobre lugares até então desconhecidos e adormecidos, dos quais se apropria através das trocas entre seu corpo e a cidade.<sup>12</sup>

Em um livro que reúne vários textos sobre a prática do andar, Jacques Barozzi evoca Roland Barthes, para quem a caminhada constitui o gesto mais trivial e mais humano (*Apud* BAROZZI, 2008, p.11). Para o organizador da coletânea *Le goût de la marche*, a mecânica que parte dos pés e faz funcionar nosso espírito representa a melhor maneira de investir nosso corpo e de testar seus limites (BAROZZI, 2008, p.10). Constituindo, pois, uma experiência para além da mecânica, o gesto de caminhar – visto como um ato de enunciação por De Certeau (1998, p.177), favorece os devaneios, as reflexões e as incorporações (do corpo na cidade e da cidade no corpo).

Recusando-se a ser definido simplesmente por seu país de origem, por um único pertencimento – que o reduziria à condição de um indivíduo determinado por seu primeiro lugar no mundo –, o mesmo narrador parece renegar sua nacionalidade antilhana:

Nascido no Caribe, eu me torno automaticamente um escritor caribenho. A livraria, a biblioteca e a universidade se apressaram para me etiquetar assim. Ser um escritor e um caribenho não faz de mim forçosamente um escritor caribenho. Por que se quer

---

<sup>12</sup> A respeito das relações entre corpo e cidade, ver, em particular, os trabalhos de Paola Berenstein Jacques, como *Elogio aos errantes*. (2012)



sempre misturar as coisas?  
(LAFERRIÈRE, 2008, p.27)

Fugindo à determinação identitária pelo critério da origem, ele diz: “A gente nasce em um lugar, depois a gente escolhe seu lugar original”. (2008, p.24)

Quando, anos mais tarde, me tornei escritor e me perguntaram: “O senhor é um escritor haitiano, caribenho ou francófono? respondi que assumia a nacionalidade de meu leitor. O que quer dizer que quando um japonês me lê, torno-me imediatamente um escritor japonês”. (2008, p.30)

Investindo na desidentificação identitária, Laferrière se diverte em forjar para si mesmo uma identidade fictícia e imprevisível, como se gostasse de experimentar uma espécie de devir japonês, apesar de nunca ter ido ao Japão. Para tanto, busca inspiração em clichês, em fotos divulgadas em revistas que trazem o longínquo para perto, colocando em prática a consciência diaspórica do mundo.

### **2.3. BIZANGO: UMA FIGURA DO IMAGINÁRIO HAITIANO VIAJA DA ILHA PARA TROPICALIZAR O CONTINENTE**

*On est si nombreux dans ma peau*  
(LALOUX, Philippe)<sup>13</sup>

Em seu romance, *Le cri des oiseaux fous*, Dany Laferrière afirma que “Os deuses voduns não viajam para o Norte” (2010, p.317). Parecendo negar essa afirmação, outro

---

<sup>13</sup>Trata-se de um verso da canção *Ma vie sans moi*, citado como epígrafe, ao lado de outros, no romance *Bizango*.

nome da diáspora haitiana no campo literário quebequense insere uma figura associada ao imaginário haitiano em um de seus romances. Trata-se de Stanley Péan que introduziu um ser inquietante no cenário urbano montrealense, aproximando espaços à primeira vista longínquos (Haiti e Quebec), como se tropicalizasse o hemisfério Norte.<sup>14</sup>

Centrado em uma trama narrativa dinâmica, que evoca, em vários momentos, o ritmo de um filme de ação, o romance *Bizango*, de Stanley Péan, convida o leitor a se deslocar pelas ruas da metrópole montrealense, onde se enfrentam gangues, desfilam prostitutas subordinadas a gigolôs que controlam o tráfico de drogas. Valendo-se de aspectos do romance policial – assassinatos, perseguições, investigações – o livro coloca face a face, não necessariamente o Bem e o Mal, mas elementos de dois universos culturais distantes e as tensões entre gangues de imigrantes haitianos e outras de diversas origens. Ao trazer referências a músicas – como o jazz e o hip-hop –, ao universo da informação, às questões de identidade e alteridade e ao pertencimento cultural, o romance se ancora na era do contemporâneo.

Misturando aspectos da escrita policial, do real maravilhoso e do estudo dos costumes, o livro dá relevo a uma figura muitas vezes inquietante do imaginário haitiano: Bizango. Como aparece na abertura do próprio romance, trata-se de duas realidades: 1. No Haiti, membro de uma sociedade secreta dotada do poder de se despir de sua pele humana e de adotar qualquer outra forma de sua escolha,

---

<sup>14</sup> Em outro artigo, centrado na resignificação da escrita policial nas Antilhas, demos realce à novela *Une nuit, un taxi*, de Émile Ollivier (2001 b), no interior da qual Erzulie, uma divindade do panteão Vodou, aparece em plena ponte Jacques Cartier, em Montreal.

frequentemente a de um animal voador ou rastejante. 2. MOINS USITÉ: Vítima de tal feiticeiro, condenada a se metamorfosear em bicho carnívoro no cair da noite (PÉAN, 2011).

O termo Bizango passou a designar ainda estátuas encontradas na sala de reuniões da sociedade do mesmo nome. Sua aparição em museus internacionais e no mercado de arte data de 2007, quando o Museu de Etnografia de Genebra expôs mais de cinquenta peças dessa figura do imaginário haitiano. Hoje, mais de duzentas esculturas do Bizango circulam entre o Haiti, a América do Norte e a Europa.

Ligadas a ritos noturnos, as estátuas do Bizango possuem de 1,3 a 1,5 m. de tamanho e se revestem de uma aparência violenta e agressiva. Envolvidos por tecidos costurados, das duas cores da sociedade bizango (vermelho e preto), em sua maioria, essas figuras são feias, doentes, disformes e claudicantes. Espelhos se distribuem sobre seu corpo, assim como dentes e até mesmo crânios. Preparadas para o combate, trazem frequentemente com elas uma lança, uma espada, um escudo e correntes.

A estátua de Bakala Bizango Bazin se associa às narrativas de fundação da República do Haiti. Ele seria primo de Makandale, provenientes de um *ounfô* (templo vodu) situado perto de Bois-Caïman, lugar emblemático da história nacional de onde partiu a revolta dos escravos haitianos contra a França (BENOÎT, 2015, p.10). Número um do exército bizango, Bakala Bizango Bazin seria um alfaiate que enfeitiçava suas vítimas, o que explica a existência de tesouras ao lado de seu corpo em algumas de suas representações (2015, p.8).

A abundante literatura antropológica que trata do Vodou ignora quase totalmente as organizações secretas. Como outras do mesmo gênero, os Bizangos funcionam como uma instituição militar que garante a integridade territorial de uma região. Os Bizangos possuem uma hierarquia: Capitão, General, Rei e Rainha, Imperador. Como foi ressaltado, sua origem pode remontar ao tempo da escravidão, quando protegiam as grandes famílias do vodou e faziam justiça.

Enganador e mestre nas artes de ludibriar, o Bizango parece encarnar a figura do sedutor universal que se vale de artifícios para enredar suas vítimas que, sem terem consciência disso, acabam sendo cúmplices de seu poder:

O Bizango é o duplo de cada um. Diante dele, estamos em posição de fraqueza, pois se ele nos engana é porque, primeiramente, nos seduz. Contra ele nada se pode, assim como não se descobre seu ponto fraco, nosso ponto fraco. Ele nos ilude com a ajuda de um objeto que se partilha com ele, mas que nos opõe também. Logo, esse objeto pode servir tanto para revelar quanto para mascarar. A pele é tanto espelho, quanto armadura. (LAROCHE, 2007, p.50)

Em outro texto de sua autoria, Maximilien Laroche lembra a única forma de se vencer o Bizango: colocar sal e pimenta na pele que ele despe à noite, no momento de partir para suas caçadas predatórias. Antes de o sol raiar, ele deve vestir de novo a sua pele para recuperar sua forma humana que o protege durante o dia. A mistura de sal com pimenta queimará sua pele e, esfolado, ficará exposto aos primeiros raios de sol que o matarão.

No romance, à maneira do Zelig, de Wood Allen, o Bizango tem o poder de adquirir traços de seu interlocutor, de assumir a aparência de um morto, rompendo barreiras, afirmando-se como um ser protéico que atravessa fronteiras e se camufla como um camaleão. Se, em alguns momentos, parece encarnar o mal, em outros, define-se pela generosidade, como um anjo da guarda que protege a prostituta Domino e a outros personagens em situação de perigo. Como a salamandra, apresenta o poder de regeneração, de vencer a morte, através da prática da resistência. Como se ilustrasse a frase da canção citada acima como epígrafe, o Bizango seria habitado por muitos outros seres inscritos em sua pele. Por sua vez, graças à sua capacidade de se deslocar telepaticamente e de invadir a mente alheia, ele seria o invasor (o estrangeiro que nos habita?), capaz de romper as fronteiras entre o dentro e o fora, entre o eu e o Outro.

Em uma obra centrada em uma figura imaginária dotada do poder de trocar constantemente de aparência, cabem aqui rápidas considerações sobre a pele. Envelope do corpo, superfície sensorial, muralha ou passarela separando ou ligando o interior e o exterior (CLAUDOT-HAWAD, 2011, p.64), a pele representa o ponto de contato com o mundo e com os outros. Organismo fisiológico complexo, a pele não tem uma forma como os outros órgãos do corpo e se define por sua ambivalência. Seu paradoxo é de ser, ao mesmo tempo, superfície e profundidade, presença no mundo e marca de memória (BERGÉ, 2008, p.241). No romance de Péan, que explora as sucessivas trocas de pele do Bizango, reconhece-se a extrema fluidez do personagem protéico, que não apresenta uma forma e uma identidade definidas, desmanchando sem cessar seus traços provisórios, tomados

de empréstimo a outrem, para assumir outro corpo também efêmero. Representando o mundo líquido-moderno de nossa era (BAUMAN, 2007), o Bizango define-se pelo eterno devir, ele só é no tornar-se.

Na análise do romance *Bizango* (PÉAN, 2011) deve ser valorizada a presença do monstro<sup>15</sup>. Categoria do pensamento que interessa a várias esferas do saber, como a literatura, a filosofia, a história, o cinema, a pintura, a escultura, a psicanálise, a teratologia, o monstro instiga as reflexões sobre a experiência humana. Ser inconcebível e intrigante que atravessa a história da humanidade desde a Antiguidade, o monstro constitui um desafio ao pensamento (AUDEGUY, 2007, p.41). Segundo o autor do livro *Les monstres si loin et si proches*, as figuras monstruosas suscitam reações ambivalentes e excessivas por provocarem sentimentos contraditórios como medo e fascinação; ódio e adoração (2007, p.42), que representam duas faces da mesma moeda, que remetem à ambivalência da noção de abjeto. Diante de um monstro, nenhuma indiferença é possível, pois odiado ou venerado, ele nos faz refletir sobre nossa própria identidade e sobre as fronteiras, muitas vezes tênues, entre o humano e o não-humano.

Quer seja associado a seres reais cuja deformação, explorada em circos e feiras, desperta o desejo de *voyeurisme* e compaixão, quer pertença à esfera do imaginário, o monstro aponta para a representação do corpo como inscrição de algo que seria da ordem do irrepresentável. Conjugando as noções

---

<sup>15</sup> Hipócrita e traidor na leitura da mitologia haitiana proposta por Maximilien Laroche, o Bizango é um monstro de duas caras: a que expõe e a que esconde. Ao se expor, ele o faz à noite, sob a proteção das trevas; durante o dia, cobre-se com uma pele que parece ser irremovível e mostra um rosto a cada vez, que não é jamais o mesmo. (LAROUCHE, 2002, p.164)

de excesso, desvio e aberração, “o campo do monstruoso é dominado hoje por três figuras: o criminoso dito psicopata, o criminoso de massa, o mutante” (AUDEGUY, 2007, p.79). Ressignificado na metrópole cosmopolita, na sua pluralidade de sentidos, o Bizango de Stanley Péan se reveste de características desses três personagens, mudando de pele e de lugar continuamente, provocando as mais diversas reações.

Como o Bizango, ser das margens do mundo que coloca sob suspeita a ordem das dicotomias, os monstros “exigem um repensar da fronteira e da normalidade” (COHEN, 2000, p.31). “Nascido em encruzilhadas metafóricas” (2000, p.26) e culturais, o monstro se manifesta nos interstícios, no entrelugar, na mobilidade de sentidos. Tal também não seria o lugar instável ocupado pelo escritor exilado que, segundo Ollivier, deve aprender a “viver nas zonas francas das margens, das zonas limítrofes, pois esta figura está se tornando emblemática da condição humana e da modernidade”? (OLLIVIER, 2001, p.38-39).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de não serem todas da mesma natureza, as três figurações identitárias apresentadas ao longo destas reflexões exploram possibilidades metafóricas que sugerem a posição paratópica (MAINGUENEAU, 2002) do escritor diaspórico que, no âmbito do campo literário do Outro, empreende negociações simbólicas para aí encontrar seu lugar. “Criatura corporal [...], tem necessidade de se inscrever fisicamente no espaço que ocupa” (OLLIVIER, 2001a, p.32), engajando-se na descoberta de uma nova origem. No caso de Émile Ollivier e Dany Laferrière, a invenção de categorias surpreendentes – o esquizofrênico feliz e o escritor japonês nascido no Haiti – coloca sob suspeita ideias prontas, o que provocou o deslocamento da noção de identidade como essência ou como fruto da raiz única que nos liga a um território em particular. No que diz respeito à resignificação do Bizango, deve ser lembrado o processo de deslocamento de um mito do imaginário haitiano com origens africanas para as páginas da ficção centrada na metrópole quebequense.

Nas três situações, cabe aos autores das migrações pós-coloniais a reflexão sobre o sentido e o imaginário do lugar que deixa de ser visto como algo fixo e imutável que determinaria a sensação de pertencimento a um único país. Inspirando-se em Pierre Bourdieu, Ollivier acredita que o escritor “é tributário de um espaço dos possíveis que orienta sua busca” (2001a, p.45). Acumulando experiências, saberes, fazeres e memórias dos lugares por onde transita, o autor diaspórico encontra possibilidades de sua reinvenção e a aprendizagem do devir minoritário, baseada na ética e na luta contra toda e qualquer forma de discriminação (2001a).

Para além da violência de muitas de suas ações, o Bizango de Stanley Péan nos faz pensar, mais uma vez, na



figura do escritor – em particular, como ser das diásporas. Não é por acaso que esta figura da mobilidade, em estreita sintonia com a personagem de uma jornalista de *faits-divers*, a aconselha a abandonar sua profissão “para dar o grande salto perigoso na literatura” (PÉAN, 2011, p.295). O romance termina com uma sugestão do Bizango que lamenta não possuir esse dom: “De algum modo, ele a invejava: esse luxo não estava ao alcance de todos” (2011, p.295). De certa forma, o Bizango a convida a trocar de pele: ela, que não se sentia muito bem no papel de jornalista, poderia habitar a pele de outrem, deixar-se habitar por seus personagens. Como o Bizango de Péan – sem adotar necessariamente sua crueldade – o escritor das migrâncias deve aprender a lição de resistência dada pela salamandra, deslocar-se em direção ao Outro, experimentar a diversidade de papéis identitários, exercer a prática da Relação.

## REFERÊNCIAS

- AUDEGUY, Stéphane (2007). *Les monstres si loin et si proches*. Paris: Gallimard.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAROZZI, Jacques (Org.) (2008). *Le goût de la marche*. Paris: Mercure de France.
- BENOÎT, Catherine (2015). “Trois capitaines pour un empereur! Histoires de *bizango*”. *Gradiva*, (nº.21). Musée du Quai Branly.
- BERGÉ, Christine (2008). “Peau”. In: ANDRIEU, Bernard; BOËTSCH, Gilles (Dirs.). *Dictionnaire du corps*. Paris: CNRS Éditions.
- BHABHA, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

BOLAÑOS, Aimée (2010). “Diáspora”. In: BERND, Zilá (Org.). *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Litteralis.

CASANOVA, Pascale (1999). *La République mondiale des lettres*. Paris: Seuil.

CERTEAU, Michel de (1998). *A invenção do cotidiano: artes de fazer* 1. Petrópolis: Editora Vozes.

CLAUDOT-HAWAD, Hélène (2011). “Peau”. In: BOËTSCH, Gilles; TAMAROZZI, Federica (Dirs.). *Morceauxexquis: le corps dans les cultures populaires*. Paris: CNRS Éditions.

COHEN, Jeffrey Jerome (2000). “A cultura dos monstros: sete teses”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica.

GAUVIN, Lise (2000). *Langagement: l'écrivain et la langue au Québec*. Montréal: Boréal.

\_\_\_\_\_. (Org.) (2012). *Émile Ollivier: um destin exemplaire*. Montréal: Mémoire d'encrier.

GIL, José (2000). “Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica.

GLISSANT, Édouard (1995). *Introduction à une poétique du divers*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

\_\_\_\_\_. (2007). *Mémoires des esclavages: la fondation d'un Centre National pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*. Paris: Galimard.

HALL, Stuart (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

- JACQUES, Paola Berenstein (2012). *Elogio aos errantes*. Salvador: EDUFBA.
- LAFERRIÈRE, Dany (2008). *Je suis un écrivain japonais*. Montréal: Boréal.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Le cri des oiseaux fous*. Montréal: Boréal.
- \_\_\_\_\_. (2011). *L'art presque perdu de ne rien faire*. Montréal: Boréal.
- LAROCHE, Maximilien (2002). *Mythologie haïtienne*. Montréal: GRELCA.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Bizango". In: BERND, Zilá (Org.). *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- MAINGUENEAU, Dominique (2001). *O contexto da obra literária: enunciação, escritor e sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- OLLIVIER, Émile (2001a). *Repérages*. Ottawa: Leméac.
- \_\_\_\_\_. (2001b). *Regarde, regarde les lions*. Paris: Albin Michel.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Repérages 2*. Ottawa: Leméac.
- PARÉ, François (2003). *La distance habitée*. Ottawa: Le Nordir.
- PÉAN, Stanley (2011). *Bizango*. Montréal: Les Allusifs.
- ROBIN, Régine (1997). *Le Golem de l'écriture: de l'autofiction au cybersoi*. Montreal: XYZ.
- ROSIERS, Joël de (1996). *Théories caraïbes: poétiques du déracinement*. Essai. Montréal: Tryptique.
- RUSHDIE, Salman (1993). *Patries imaginaires*. Paris: Christian Bourgois.
- SIBONY, Daniel (1991). *Entre deux: l'origine en partage*. Paris: Seuil.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) (2000). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica.

# A POÉTICA DE ÉDOUARD GLISSANT E A ESCRITA DO TODO-MUNDO

Geraldo Pontes Jr. (UERJ)

O pensamento poético de Édouard Glissant conhece sucessivas retomadas e explicitações de conceitos que o guiaram desde o início de sua obra, em uma espécie de circularidade, que lhe foi tão cara. Uma lavra que partiu de seu ensaio *Soleil de la conscience* – Poétique I, publicado em 1956, em Paris, de fragmentos e trechos poéticos sobre a busca da identidade, repassando o legado colonial antilhano, sua relação com o mundo, prosseguindo a duas ou três obras de poesia. A ele seguem-se vários outros, assim como obras de ficção (*La Lézarde*, *Le quatrième siècle*), e seu primeiro texto teatral (*Monsieur Toussaint*), intercalados a *L'intention poétique*, Poétique II, de 1969.

Até *La cohée du Lamentin* (Poétique V), de 2005, entre tantos outros romances e antologias poéticas, seus ensaios (re)encerraram reflexões sobre suas concepções da literatura e da cultura (*Le Discours Antillais*; *Faulkner, Mississipi e Introduction à une poétique du Divers*<sup>16</sup>), todos ao encontro de seu conceito maior de poética da Relação (título do terceiro livro da série acima referida). E desse, em transição à postulação literário-cultural-filosófico-antropológico-política do termo Todo-Mundo, como título do romance homônimo e de seu ensaio do mesmo ano *Traité du Tout-Monde*, publicados em 1993.

---

<sup>16</sup> Esse último foi traduzido no Brasil por Enilce Rocha e publicado em 2005 pela Editora da UFJF. Daqui em diante me referirei apenas à edição brasileira. [Nota do autor]

Essa produção ensaística ainda se desdobra em *Une nouvelle région du monde: Esthétique I* e *Philosophie de La Relation: Poésie en étendue*, de 2006 e 2009, respectivamente, para não citar mais alguns do conjunto.

Seus conceitos formam os elos de um magnetismo teórico que renuncia a concepções literárias ocidentais as mais variadas, desde as que descrevem e/ou disciplinam (do ponto de vista da descrição acadêmica) a escrita, em filiações, gêneros e nacionalismos, à ideia de sistemas e campos literários que partem tão somente do polo irradiador da circulação das obras – seja pelo viés financeiro das editoras e do mercado, assim como pela recepção por um público iniciado nas tradições e rupturas literárias ocidentais, ou ainda pelo reconhecimento dos pares e agentes que medeiam os valores desses sistemas e campos.

Em suma, a partir da antilhanidade (conceito inicial que vislumbra a linguagem comum de autores caribenhos de língua francesa, espanhola, inglesa), seu percurso conceitual desemboca na poética da Relação (com maiúsculas) e, por fim, no enfoque ao conceito amplo de Todo-Mundo.

Entre as ideias que costuraram seu universo interpretativo da cultura caribenha, descrevem-se processos de tomada de consciência, em um contexto privilegiado, graças à emancipação do pensamento cultural antilhano de Césaire e Fanon. Trajetórias já consolidadas para lhe tornar propício discutir as questões identitárias de forma a ultrapassar o patamar do encerramento do indivíduo em um ser (antes propõe ele o *étant* – ou o “sendo”) que vai tornar sua obra contemporânea a abordagens dos estudos culturais sobre o sujeito. Com a contestação do essencialismo da negritude e as reflexões sobre a alienação mental decorrente da hierarquia racial colonial, e o racismo daí decorrente, na

obra de Frantz Fanon, Glissant cunhará o termo criouliização, inspirado na formação das línguas crioulas, que são marcadas pela imprevisibilidade. A criouliização terá a dinâmica do “sendo”, a partir de seu caráter imprevisível.

Levando esse aspecto chave em conta, pode-se dizer que o conceito é bastante inovador em relação aos que foram emblemáticos das interpretações latino-americanas, como hibridismo, mestiçagem, transculturação. Na *Introdução a uma poética da diversidade* (GLISSANT, 2005), o autor opõe-se à ideia de prevalência de uma herança genética mais forte, originária das ciências naturais, na cunhagem do hibridismo. Da mesma forma, opõe-se ao conceito de criouliidade, desenvolvido pela geração de escritores martiniquenses que precedeu, e que estariam talvez mais próximos daqueles outros dando o processo do imprevisível por acabado. Por fim, do ponto de vista filosófico, a questão do caos-mundo com seu emaranhamento de culturas traz consequências imprevisíveis que impedem a confirmação/conformação de um novo pensamento de sistema.

O mecanismo de *détour/retour*, chave estratégica para o convite ao processo de conscientização individual acerca da cultura, de revisão de fantasmas da origem, entre outras questões, abre o caminho para se depreender termos que vão surgir a partir da paisagem antilhana, na obra *Le Discours Antillais*. Esse conceito se instrumentaliza juntamente a outros, como o de poética (ou pensamento do) vestígio, movendo-se na contramão dos pensamentos de sistema/sistemas de pensamento, que abrem espaço para o emaranhado em que desaparecem as origens, até chegar (pelo *retour*) à dimensão de uma cultura compósita, na circularidade das ilhas do Caribe, em oposição às forças excludentes das culturas atávicas. O elemento negro-africano,

no “centro” geográfico das Américas, terá um papel desencadeador desse processo, ao perder suas origens africanas, conformadas no atavismo de identidades enraizadas, ou de raiz única, que singularizam sua diferença como unidade distinta das demais, e entrar no caminho das identidades rizomáticas.

Em linhas gerais, toda a nova gênese, proposta pela ideia de crioulização, sem a força aniquiladora do Outro e da sua filiação excludente, deverá servir de chave para a leitura de uma escrita da opacidade, da extensibilidade (*l'étendue*), contra o encerramento. A discussão com a qual o autor pretende assim marcar a força da diferença americana percorrerá também as questões estéticas e históricas do barroco americano (visto como aberto, por Glissant, e como dotado de uma visão distinta do europeu graças à representação da natureza, contrária aos parâmetros de apropriação do colonialismo). Outros dados importantes que se formam em conceitos decorrentes de uma poética americana são o imaginário relacional versus o imaginário transcendente, e o multilinguismo da escrita – o escritor escreve na presença de todas as línguas do mundo, visão de uma língua não encerrada em seu étimo nem em sua denominação do mundo, mas da desconfiança de falar em uma babel literária e imaginária.

Nesse périplo, não se pode deixar de destacar o diálogo de Glissant com os filósofos Felix Guattari e Gilles Deleuze, esses que refletiram sobre o sujeito em visões opostas ao aprisionamento da saída única da gênese do capitalismo, na produtividade burguesa casada com o inconsciente freudiano. De Deleuze e Guattari, tomara de empréstimo o conceito de rizoma com o qual desenvolve a posição dos autores



franceses em direção a um pensamento novo sobre as Américas.

Uma explicação bem abrangente do termo de crioulação se faz no primeiro ensaio da obra *Introdução a uma poética da diversidade* (2005). Nele, Glissant esboça a relação entre as regiões de composição antropológica e cultural das Américas, a partir de três antropólogos das Américas (entre os quais Darcy Ribeiro), e a circularidade da presença negro-africana nessa que seria a Neo-América (do Nordeste do Brasil, subindo o litoral, à costa norte da Colômbia, e daí às ilhas do Caribe e ao sul dos EUA). Nessa região, o africano, migrante nu, trazido à força às lavouras, sem seus pertences (metonimizando simbolicamente o divórcio com sua cultura), resgata traços de suas culturas através da língua crioula das ilhas do Caribe, em que se produzem os vestígios de sua memória. Na simbiose em que se misturam os elementos originários das línguas africanas com as do colonizador (o francês e a língua regional de origem de cada um deles, que vinham majoritariamente de áreas linguísticas com forte variação, como a do bretão, dos dialetos normandos etc) resulta a imagem da Neo-América na lida colonial e escravagista, da qual não se exclui a violência como elemento que forjou tal relação. No conjunto em que essa violência marcou o processo há, sempre metonimizadas, o conquistador, ou migrante armado, e o colono. Eles foram os que trouxeram as armas (o primeiro) e seus pertences e cultura (o segundo), transpondo-os para perpetuar costumes, em uma transcendência imaginária que traduz a visão eurocêntrica renascentista: valores e crenças que se impõem aos valores dos conquistados. Pois, entre a prática colonial e a recriação de uma cultura nessa região, surge na língua crioula o esgarçamento desse imaginário minado pelo autoritarismo

do pensamento do Uno. No crioulo – ou nos crioulos de cada ilha do Caribe – irrompe o elemento de encarnação da identidade rizomática, do imaginário compósito da diversidade (ou do Diverso, que o autor opõe ao Uno).

A título de compreensão do resto das Américas – e com a ressalva de que essa subdivisão não é estanque, mas sofre influências e trocas – a subdivisão exemplifica a predominância de maior ou menor espírito de dominação ou de permanência das culturas de origem. Assim, em área de relativa manutenção ou talvez de recriação das tradições europeias, fica a Euro-America, mais ao sul e mais ao norte da Neo-America (ou seja, até a Patagônia, no extremo sul, ou a Terra Nova, no extremo norte, abaixo da Nunavut dos povos inuits; e a leste da Cordilheira dos Andes, do Yucatán e da Amazônia); entre os autóctones, indígenas (cordilheiras, Amazônia etc), fica a Meso-America. Em suma, se Glissant vê a relativização dessa divisão com interpenetração das características com que cada região cultural foi marcada, é importante o papel emblemático da Neo-America, na qual o despojamento físico-material do africano e sua submissão ao trabalho anularam-lhe o caráter de filiação às culturas de origem com que poderiam ter marcado sua contribuição ao novo *melting-pot* cultural.

Nesse aspecto, vê-se que os movimentos anteriores, paralelos e atuais, de retorno à África, a afirmação exclusiva da herança africana na individuação, nos ritos e na cultura afro-americana como um todo, são mais adequados a um pensamento essencialista, como o da negritude, que o autor contesta no celeiro da criouliização. Por outro lado, é necessário um parêntese, e considerarmos a reencarnação da origem como oposição ao presente de ostensivos ataques racistas. Ato de resistência e de conscientização contra o

racismo, assim como a busca de um lugar para os estudos de história e cultura africana em sua relação com as Américas não são desimportantes para a produção de uma memória do passado por viés institucional, passado que se demonstra ainda próximo quando se veem fenômenos anacrônicos de agressão aos indivíduos e a sua integridade como cidadãos – atualmente, na expansão de programas políticos de gestores públicos neopentecostais, que não separam política de religião e dominação, assiste-se a destruições de terreiros e de santuários de candomblé, entre outros, que configuram, através das ações de fascistas, o impulso de apagamento das diferenças. Lendas da internet à parte, alguns desses atos são noticiados em jornais como ocorrências de fato. Por sinal, no Brasil, já se tem notícias desses atos desde o Estado Novo. Acervos de terreiros de Pernambuco que foram confiscados nos anos 1930 encontram-se no Museu Afro Brasil, em São Paulo.

Logo, a Neo-América torna-se, com a sua mobilidade, o elemento simbólico de um estágio maior da crioulização na herança da colonização. Ainda assim, o fenômeno é visto por Glissant como extensível ao mundo, que passa de uns tempos para cá por constantes trocas migratórias e conflitos decorrentes.

Abro aqui um parêntese para tentar pensar as reflexões de Glissant sobre o processo de crioulização mundial. Ressalto que se trata de um processo mais avançado hoje. A título de exemplo, assiste-se a misturas de rituais religiosos no Brasil de toda natureza, como os de “umbandaime”, praticado em um município da Serra do Rio de Janeiro e com o qual se envolvem estrangeiros como um holandês que é o responsável pela legalização do Santo Daimé em seu país. Ou entre evangélicos, como nos exorcismos em cultos

neopentecostais, tomando o lugar de passes no espiritismo, que visam a livrar fiéis de “encostos” – ainda que se pense que algumas práticas saem da diversidade para reforçar a dominação da raiz única, visando cooptar fiéis de outros cultos, ao responderem a uma nova concepção do sincretismo.

Segundo a explicação de Patrick Chamoiseau para o conceito de Tout-Monde, em entrevista gravada na página de internet de Édouard Glissant, a interação acelerada dos povos e culturas hoje faz com que tudo se relativize e se transforme. O escritor menciona a presença das outras crenças, línguas, culturas no momento em que vivenciamos as nossas, onde quer que estejamos. Não tendo como não nos darmos conta disso, abandonamos todos os processos absolutos – ou do absoluto. Ele ressalta ainda que a crioulização originada das lavouras escravagistas não produziu sínteses, em que se distingue o elemento negro, o branco e outros, como os levantinos que também trabalharam em lavouras nas terras do Caribe, mas o produto incerto do caos. E se o “béké” – o descendente dos colonos brancos – quer preservar hoje uma entidade fantasmática branca, assim como a negritude o quis fazer com a ancestralidade africana, dá-se o mosaico constituído em que todos influenciam a todos<sup>17</sup>.

Porém, a própria ideia de crioulização não é nova para Glissant, o qual entende que esse processo permeou a criação de todos os povos graças a processos migratórios e outros, que acabaram passando a uma fase em que os elementos do caos incerto se assentam em uma cultura que acaba sendo dominante. É o que o autor explica em entrevista que segue a

---

<sup>17</sup> Transcrição adaptada da entrevista de Chamoiseau, acessável no youtube, em consulta através da página <http://www.edouardglissant.fr/toutmonde.html> Acesso em 21.Fev.2018.

um dos capítulos de *Introdução a uma poética da diversidade*. Assim, os fenômenos seriam cíclicos e, após o processo de sedimentação de traços culturais de um povo criouloizado, a sua interação com outros povos pode chegar a um novo nível de influências recíprocas que façam reaparecer o processo de criouloização em um novo lugar.

A título de reflexão sobre um caso que sempre me chamou a atenção, um fenômeno cultural do passado, no Extremo Oriente, creio que se pode entender como a imprevisibilidade foi o elemento criador de sua singularidade em um conjunto não necessariamente neo-americano. Foi assim que a diversidade foi capaz de responder a necessidades de mudança, na história do final do século XIX do Japão, quando samurais, defensores de seus senhores, foram proibidos de usar armas, fazendo com que o karatê se formasse da junção de diferentes origens. Por mais que seja uma digressão neste texto, seu histórico demonstra uma questão bastante interessante. A referida luta surgiu nas ilhas Ryu-Kyu, arquipélago sul do Japão, local que mantinha grande troca comercial com a China, situado justamente na sua costa leste. Formou-se da mistura dinâmica do gestual chinês do *tai chi chuan*, de golpes do *kung fu*, igualmente chinês, e de lutas japonesas locais. O karatê, uma arte marcial já milenar, de defesa, tornou-se um ritual codificado, talvez menos imprevisível na sua transformação em luta. Mas parece ter se engendrado da junção inédita de práticas distintas, que incluem a meditação e autocontrole do *tai chi*, para se tornar um dos maiores ícones da cultura japonesa.

Retornando à viagem conceitual pela obra de Glissant, ressalto o papel da criouloização na sua dimensão mundial, que tem como consequência a revisão de parâmetros dos antigos “centros” de dominação. Aos poucos, esses se tornam

refúgios onde haveria espaço para a liberdade e, conseqüentemente, a alternativa para o fechamento incômodo dos outros espaços, em que se esgota o diálogo e a convivência, o rizoma, a Relação. De regional que é, graças ao fenômeno da língua crioula, a criouliização passa então a mundial, ecoando talvez, no âmbito literário, na proposta de uma literatura-mundo.

Assim sendo, o processo de criouliização ultrapassa essencialismos até mesmo expressos no conceito do cubano Fernando Ortiz e do uruguaio Angel Rama, o da transculturação, segundo afirma o autor em entrevista concedida a Lise Gauvin, e que se encontra na *Introdução à Poética da Diversidade* (GLISSANT, 2005). O elemento básico da formação de uma cultura criouliizada, através da mistura com as outras heranças que a compuseram (por compreensão analógica do processo das línguas crioulas caribenhas), quer-se como processo constante, jamais findo. A lida do conquistador e do colono com sua cultura, afirmando a gênese/filiação a que estavam ligados, e perpetuando tradições, manteve a estrutura hierárquica da dominação durante o processo de dominação colonial. Mas sob essa lida, moveu-se o processo poético – no sentido de *poiesis*, de “fazer”, como na etimologia grega de *poien*, fazer cultural e literário – com que a língua crioula produziu/traduziu uma cultura do imprevisível. Tendo sido inicialmente um *pidgin*, nas lavouras, transmutou-se em língua até se tornar a fala de diferentes contextos urbanos e foi privada até um certo momento da escrita. Diferenciada em cada local, ainda que mediada pelo francês, mesmo em ilhas caribenhas em que se passou à colonização inglesa, obedeceu às heranças das diferentes contribuições linguísticas, mormente africanas. Por fim, passou a ser incorporada pela literatura dessa região, na

dimensão da diglossia, em textos franco-antilhanos, fundamentalmente após os movimentos libertários, pois antes servira a uma produção literária de imitação do cânone parnasiano francês.

Dito isso, se o elemento linguístico serve como exemplo para se falar de crioulização na cultura, é devido ao processo contínuo de relações rizomáticas, não unificadoras, que a cultura vai sofrer em diferentes locais onde há processos “miscigenadores” equilibrados, ou sem a preponderância de um elemento sobre o outro, como na experiência científica do hibridismo. São elementos que, no balanço, tornam imprevisível o que dali resulta.

A importância que Glissant dá a essa imprevisibilidade vai ao encontro de outra discussão, a da filiação como gênese e formação de identidades nos povos ocidentais. Glissant pretende comparar a resultante do imprevisível, processos não unificadores, que se abrem como rizomas, à gênese que projeta a raiz única. A *Poétique de la Relation* (GLISSANT, 1990) traz uma digressão bastante interessante a respeito. Segundo se lê nessa obra<sup>18</sup>, a comunidade mítica precede o pensamento do indivíduo, elo da cadeia da filiação. No ocidente, assistir-se-á à transcendência da antiga filiação mítica das comunidades distintas através da filiação cristã, do lado da religião, e darwinista, do lado da ciência. Inauguram uma história da Humanidade por dois vieses: o da cronologia – dos séculos e épocas históricas, a partir de uma data de nascimento da individuação do Cristo, que inaugurou, para além da filiação, a linearidade não diversificável da generalização (o Deus de todos os homens, que *a posteriori* explicará e justificará a colonização, diga-se de passagem) – e

---

<sup>18</sup> O trecho aqui sintetizado é o do primeiro capítulo da segunda parte.

pelo viés da espécie, através da cadeia da evolução, mas cuja linearidade nos introduz à generalização diversificável (distinção de gêneros e espécies) da História natural. Assim, a História (maiúscula) se engendra das filosofias do Uno.

Na continuação dessa ideia, lê-se que, no mito, uma violência escondida se escora no tecido da filiação, recusando, no absoluto, a existência do outro como elemento da relação, conforme se vê na constituição das comunidades mediterrâneas: a opacidade de si para o outro, irreduzível, requer que a opacidade vivida pelo outro seja trazida a uma transcendência dos valores de si, para assimilar ou destruir o outro. Processo que lança luz para a compreensão da gênese do migrante armado, assim como o da ocupação, da colonização.

Em contrapartida, na Índia do tempo não linear, onde os filósofos não meditaram o Uno, mas o Todo, mitos fundadores não engendraram processos de filiação. Nas mitologias budistas, fundadas em ciclos temporais, concebe-se única e exclusivamente o indivíduo que se dissolve, porém, no Todo, graças a um movimento primordial de circularidade com que ele busca a perfeição. Suas vidas, para além da linearidade, são os ciclos/histórias dessa perfeição, pois ao término de um processo, o indivíduo reencarna, sendo, conseqüentemente, ele próprio e outro.

Sem passar ao imaginário crioulo antes de resgatar elementos literários clássicos, que trariam elementos à escrita para a alternativa do rizoma, do processo de pertencimento sem filiação, o ensaísta enfoca então o trágico como situação de ameaça ao comunitário (da filiação) para arrematar, entre algumas referências importantes e suas revisitações shakespearianas, que no mundo de hoje o que está



ameaçado é a legitimidade das culturas e suas relações de equivalência:

Um épico em um trágico modernos teriam como propósito aproximar a especificidade das nações, a opacidade consentida – não mais como em-si – de cada cultura, e ao mesmo tempo imaginar a transparência de suas relações. Pois essa transparência não se dá por si só. Ela não se enraíza em legitimidades particulares. Podemos supor assim que o desvelamento trágico aplica-se a um continuum (em extensão) e não a um passado (posto em relação). (GLISSANT, 2005, p.67)<sup>i</sup>

O autor propõe em seguida o conceito de extensibilidade/*étendue*, em que o épico e o trágico modernos, expressando a consciência política, fundariam um lirismo na confluência da fala (menos provida de códigos reguladores) e da escrita. Assim refeitos, fariam afluir o comunitário como iniciação à totalidade inclusiva do particular, graças à transparência imaginária da Relação, sem misturar o Outro (Autre, a extensibilidade do mundo) em uma transparência redutora, de um universal generalizador (GLISSANT, 2005, p.67-68). Resgatados em novos códigos relacionais, os elementos codificados da tragédia e do épico fariam então com que os referenciais enraizados se revissem. Ressalto uma estilística do manifesto, em Glissant, ao digredir sobre essa relação, no trágico, com a antiga força da filiação:

Estabeleceremos o sagrado, suposta ordem na desordem da Relação, sem estupor. [...] Imaginar a transparência da Relação é fundar igualmente a

opacidade do que a anima. O sagrado nos é próprio, a essa trama de nossa errância. (2005, p.68)<sup>ii</sup>

Ao abordar o romance *Absalom! Absalom!*, de Faulkner, o autor aponta para a possibilidade de ultrapassar a questão mítica do incesto, pela escrita, elemento do trágico edipiano, na trama em que a filiação/hereditariedade do senhor que volta ao Mississipi só será possível por viés do incesto entre irmãos. O senhor retorna do Haiti, negando mulher e filho negros, mas não refunda a filiação, pois sua filha, de segundo casamento, se apaixona pelo meio-irmão negro (reencontro de Édipo – Charles – com Laios – Thomas). A intrusão do sangue negro traz então os novos elementos trágicos em que o incesto torna-se perversão da filiação, ainda mais que o casamento, não consumado, é primeiramente incentivado pelo irmão de Judith por projeção do mesmo, que tem uma paixão incestuosa pela irmã. A busca de Thomas pelo herdeiro será consecutivamente destruída (GLISSANT, 1990, p.69-73).

Glissant mostra essa ruptura do trágico, no tocante à poética da filiação, ao não restabelecer o equilíbrio da comunidade, destruindo o sagrado. Mas, ao englobar e ultrapassar o político e o lírico, desencadeia a violência e a opacidade na família *étendue*, circular como a trama da obra faulkneriana. A violência intolerante da filiação encerra-se na lição da transparência redutora, enquanto a força da opacidade na obra a desconstrói (GLISSANT, 2005, p.74).

No que concerne a sua produção ficcional, o romance *Tout-monde* se constrói como a narrativa de várias vozes confundidas na vivência das personagens, por seus deslocamentos e viagens, na babel das línguas, até mesmo pela diglossia de termos (do crioulo, do italiano). Informações sobre os locais do tráfico negreiro – lelarge de Gorée – ou

Gênova, a cidade de origem de Cristóvão Colombo (o migrante armado), remetem à História (com maiúscula) e ao presente como locais de superposição de histórias. Em várias passagens, traz termos que remetem a seus conceitos poéticos, como à beleza do “Chaos”, em maiúsculas, ou ao rizoma, na árvore do banyan, “figueiras malditas”, e a suas referências de leitura (GLISSANT, 1993, p.64):

Enfim, a extensão, a multiplicação do rizoma, que os filósofos de *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari, estabeleceriam mais tarde na paisagem do conjunto de imagens, espécie de presciência do Tout-monde, e que “entrariam em contato”, ao infinito, com tudo o que recomeça, no solavanco e muito prazerosamente. (1993, p.63)<sup>iii</sup>

A figura central da narrativa, se assim se pode dizer, Mathieu, que aparece em outros de outros de seus romances, se confunde com a figura do autor:

Dessa verticalidade a essa extensão, Mathieu havia tratado de marcar a relação, (mesmo se nesse momento ele só frequentasse em imaginação e por pressentimento o espetacular impulso do pensamento do rizoma, e mesmo se ele tivesse então desconfiado daquilo a que o pensamento da árvore do *banyan* correspondia,) e era pela presença da figueira maldita dos campos da Martinica. A figueira maldita, um *banyan* que perscrutava em todas as histórias malditas, que desenraizava nos tempos idos e por vir [...]. *Banians*, rizomas, figueiras malditas. A mesma desordem

do caos, entre espécies idênticas e dissemelhantes. (1993, p.63-64)<sup>iv</sup>

Assim também, em outra passagem, metalinguística, suspensa em um parêntese:

(reparem então a multiplicação, a partir de Mathieu Béluse: Mathieu, o cronista, o poeta, o romancista, aquele ou o isso aqui que escreve agora, neste momento, e que não se confunde nem com Mathieu, esse cronista, esse romancista, nem esse poeta, eles proliferam, pode-se dizer que são um só dividido por si mesmo, ou vários que se encontram em um). (1993, p.321)<sup>v</sup>

Mathieu banian, rizoma, que se prolifera na relação que tratou de marcar, revisitando as histórias malditas. Do idêntico e do dissemelhante, da desordem/“desordonância” do caos, ou como na reencarnação budista.

## REFERÊNCIAS

CHAMOISEAU, Patrick (2011). Entrevista de Chamoiseau. In <http://www.edouardglissant.fr/index.html> Acesso em: 21.Fev.2018.

FIGUEIREDO, Eurídice (1998). *Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EdUFF.

GLISSANT, Édouard (1981). *Le Discours Antillais*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_. (1990). *Poétique de la Relation*. Poétique III. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1993). *Tout-monde*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (2005). *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Tradução: Enilce Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF.



# GÊNERO E DESCOLONIALIDADE OU COMO REVER A HISTÓRIA E DAR VOZ AOS SUBALTERNOS

Ana Cristina dos Santos (UERJ/UVA)

*El feminismo decolonial asume que un feminismo que no sea antirracista es racista, un feminismo que no sea anticlasista es clasista y un feminismo que no esté luchando contra los efectos de la heterosexualidad, como régimen político, es heterosexista.*

(CURIEL, 2015, p.22)

## COLONIALISMO E COLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA

Para abordar o tema gênero e descolonialidade nas literaturas latino-americanas é necessário, primeiramente, entender o que é a descolonialidade. Segundo Vega, o conceito abrange tanto um espectro amplo de nações com um período também extenso, já que:

[o conceito] começa a ser utilizado na guerra fria, referindo-se tanto a processos de independência de povos e territórios que foram submetidos à dominação colonial de metrópoles europeias no político, econômico, social e cultural, como àqueles processos que se sucederam na América entre 1783 e 1900 dos quais surgem os Estados Unidos e as repúblicas latino-americanas; os que se sucederam entre 1920 e 1945 relacionados com as independências do Império Otomano e de onde surgiram as independências de boa parte dos estados do Oriente

Médio e do Maghreb; e os que aconteceram entre 1945 e 1970, como resultado de todo o continente africano e de importantes áreas da Ásia, do Pacífico e do Caribe que se estruturaram em unidades políticas independentes. (*Apud* CURIEL, 2015, p.11)<sup>vi19</sup>

Devido a essa extensão cronológica e territorial, cada processo de independência dos povos colonizados na África, Índia ou América Latina acarreta, conseqüentemente, processos diferentes de descolonialidade. Para a discussão a qual nos propomos apenas nos centramos nos processos da América Latina e suas relações com a descolonialidade de gênero. Contudo, antes de seguir adiante, é necessário desmembrar linguisticamente o conceito de seu prefixo- *des* e partir para a compreensão do vocábulo colonialidade. A descolonialidade está intimamente relacionada às noções de poder que se desprendem das práticas e dos discursos sustentados pelos discursos hegemônicos dos colonizadores para manter sob seu jugo os povos colonizados (TONIAL *et al*, 2017, p.18) e, portanto, difere-se do conceito de colonialismo.

Enquanto o “colonialismo” refere-se à subjugação econômica e política de um povo (colonizador) sobre o outro (colonizado) e termina quando o povo subjugado logra a sua independência econômica e política da metrópole colonizadora; a colonialidade se mantém, inclusive depois da conquista da soberania da então Colônia. Logo, colonialismo e colonialidade são conceitos diferentes, mas interligados, já que o segundo é uma consequência do primeiro e, com tal,

---

<sup>19</sup> Todas as traduções em língua portuguesa são traduções livres da autora do trabalho. [Nota da autora]

um não existe sem o outro, como nos explicita Quijano ao diferenciar seus usos na cultura latino-americana:

O “colonialismo” não se refere à classificação social universalmente básica que existe no mundo há 500 anos, mas à dominação político-econômica de alguns povos sobre outros e é milhares de anos anterior à colonialidade. Ambos os termos estão, obviamente, relacionados, já que a colonialidade do poder não teria sido possível historicamente sem o específico colonialismo imposto ao mundo a partir do final do século XV. (2002, p.25)

Mesmo após a independência política das colônias latino-americanas das metrópoles europeias ocorrida no século XIX, as sociedades, em pleno século XXI, continuaram a viver sob o espectro da colonialidade, ou seja, sob os mesmos pilares ideológicos de poder ditados pela metrópole há séculos, de maneira que o processo de independência política no final do século XIX em nada mudou os contextos de poder do branco europeu sobre os povos negros, “de cor” e indígenas da América. As relações de dominação do colonizador sobre o colonizado inferiorizam o sujeito latino-americano e sua cultura em relação ao sujeito europeu e sua cultura e se mantiveram ao longo dos séculos. Essa relação de poder mantém a subalternidade das estruturas política, econômica, social e cultural latino-americanas e constrói a ideologia da colonialidade. Segundo Toniai *et al*, o termo colonialidade:

refere-se à ideia de que, mesmo com o fim do colonialismo, uma lógica de



relação colonial permanece entre os saberes, entre os diferentes modos de vida, entre os Estados-Nação, entre os diferentes grupos humanos e assim por diante. Se o colonialismo termina, a colonialidade se propaga de diferentes formas ao longo do tempo. (2017, p.18)

Essa ideologia se mantém ao longo dos séculos e sustenta-se na hierarquização dos saberes (logicamente os saberes da metrópole são considerados superiores aos dos povos colonizados, que passam a ter pouca ou nenhuma importância) e na negação da diversidade (o colonizador só valoriza o que reflete uma imagem semelhante a sua: branca, masculina, europeia, heterossexual). Essa hierarquização é denominada por Walter Mignolo como matriz colonial de poder (2014, p.09). Ao naturalizar as hierarquias territoriais, raciais, culturais, de gênero e epistêmicas essa matriz produz subalternidades e elimina os conhecimentos e as experiências daqueles que são dominados ou explorados nas sociedades latino-americanas: as mulheres, os homossexuais, os negros, os indígenas e as outras minorias étnicas.

Mignolo acrescenta que fazem parte dessa matriz quatro níveis ou esferas de controle que se inter-relacionam de maneira invisível e invisibilizada (2014, p.09). O primeiro é o controle da autoridade que determina as formas de governo segundo as praticadas na Europa e criam a prática do militarismo como sistema de segurança social. O segundo refere-se à economia e origina a exploração do trabalho e o controle da terra por alguns em detrimento da coletividade. O terceiro nível é o do conhecimento e da subjetividade que exercem controle sobre as universidades, valorizam a escrita como meio de comunicação e o saber eurocêntrico em

detrimento do local e, por último, o que nos interessa mais especificamente, o controle de gênero e da sexualidade que determina o sujeito masculino como elemento principal da sociedade, a divisão binária de gênero e a exclusão da mulher aos espaços privados. Ademais, inclui a invenção do conceito de “mulher”, da heterossexualidade como norma (a heteronormatividade e a bio-categorização – mulher/homem) e do modelo da família cristã/vitoriana, baseada no patriarcalismo, como célula social. Esse último nível de controle passa a ser determinante nas relações sociais, pois exclui as mulheres dos espaços públicos e dos cargos de poder, tornando-as submissas à voz masculina e, portanto, inferiores socialmente.

Esses níveis de controle do ser, do poder, do conhecimento e do gênero, oriundos da sociedade europeia, diferenciavam-se em vários aspectos dos controles existentes nas inúmeras sociedades das colônias latino-americanas. Lembremo-nos de que muitas sociedades pré-colombianas sustentavam-se no poder matriarcal, na economia coletiva, no politeísmo, na cultura da oralidade. A matriz colonial de poder teve sua ideologia construída durante o processo de conquista e colonização das colônias americanas, seguindo os padrões eurocêntricos dos colonizadores. Quanto mais ela se fortalecia, mais as formas de controle das sociedades autóctones se debilitavam, até o seu total desaparecimento. Foi essa matriz de poder, instituída desde o século XVI, que regeu e legitimou as formas de vida, a sociedade e a economia das colônias e das nações independentes da América Latina e segue vigente até os dias atuais.

Mignolo ressalta que a existência da matriz colonial de poder está condicionada à legitimação desses quatro níveis de controle por uma instância enunciativa (2014, p.09). Cabe a

essa instância enunciativa produzir e regular as leis e as regras que fazem parte dessa sociedade. Para tal, são necessários atores sociais, instituições e um marco conceitual ideológico que dê sentido a essas regras. No processo de colonização latino-americana, os atores sociais foram os colonizadores brancos e europeus; as instituições foram as que estavam sob o controle da Metrópole e, desde o século XVI, o marco conceitual ideológico que sustentou essa instância enunciativa esteve fincado em dois princípios básicos que se mantiveram presentes até hoje: o patriarcalismo e o racismo (MIGNOLO, 2014, p.09). Esses dois princípios mantiveram submissos os sujeitos negros, os “de cor” e os indígenas das Colônias, oprimindo-os em todas as esferas sociais, políticas e econômicas.

A lógica patriarcalista vai além das instâncias que regem o controle sobre o gênero e as preferências sexuais, porque esse nível de poder se inter-relaciona com os outros três – o da economia, o da autoridade, e o do conhecimento (ou saber) – e justifica a segregação nos espaços públicos e o direito a emprego e funções públicas, além de determinar quem podia ter acesso ao saber. Logo, as mulheres e os homossexuais estavam excluídos do acesso à economia, ao poder e ao conhecimento. As sociedades matriarcais da América pré-colombiana foram substituídas pelas patriarcalistas e qualquer gênero que não se enquadrasse na classificação binária de feminino ou masculino foi rechaçado.

A lógica racista também estava relacionada aos controles da economia, da autoridade e do conhecimento. Serviu (e serve ainda) como base para a classificação (e consequente segregação) das comunidades humanas segundo a cor da pele e, especificamente com relação às sociedades da Península Ibérica, contribuiu para ratificar os estatutos de

“limpeza do sangue”, com os quais se provava o sangue limpo, sem a “mancha pecaminosa” do sangue judeu. O preconceito do “sangue limpo” que dividia, desde o final do século XV, a sociedade espanhola entre “judeus conversos” e os hispanogodos de “sangue limpo” foi perpetuado na América Latina. Dentro dessa ótica de classificação de puros e impuros, os colonizadores classificavam como “impuros” os indígenas, os negros, os mulatos e os mestiços; ou seja, todos os que tinham o sangue maculado por outra raça que não fosse a hispanogoda da qual descendiam. Nessa sociedade, o gênero, a preferência sexual e a raça foram elementos determinantes e fundamentais para a colonialidade do ser e a colonialidade do saber e, como tal, para a exclusão social.

Com base nesse marco conceitual ideológico, instaurava-se na sociedade colonial um grupo de poder – masculino, branco, heterossexual e cristão – considerado como sujeito da sociedade e outro grupo abjeto, sem voz, “coisificado”, excluído e marginalizado. Inicia-se, assim, na colônia a projeção de uma matriz de identidade que separa os sujeitos de poder dos subalternos e que, segundo nos explica Aníbal Quijano, apoia-se na “ideologia da raça” e utiliza os traços externos para justificar a dominação colonial do outro, considerado “diferente” do conquistador:

A formação de relações sociais fundadas nesta ideia [raça], produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços e redefiniu outras. Assim termos como espanhol e português, mais tarde europeu, que até então indicavam somente procedência geográfica ou país de origem, desde então ganharam também, em

referência às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se configuravam eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, aos lugares e aos papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas e, como consequência, ao padrão de dominação colonial que se impunha. Em outros termos, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. [...] Na América, a ideia de raça foi um modo de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. (2000)<sup>vii</sup>

Se considerarmos o conceito de raça como uma categoria de diferenciação inventada para legitimar a exploração colonial, cujo objetivo foi transformar esse Outro racializado em sujeito subalterno, sem direitos e voz na sociedade, percebemos, então, que o conceito foi uma “arma” utilizada pelo homem branco para inferiorizar e oprimir “os diferentes”. O mesmo podemos dizer sobre o conceito de patriarcalismo que colocou todo o poder nas mãos dos homens e silenciou e invisibilizou as mulheres. Ainda hoje, em pleno século XXI, essas ideologias do patriarcalismo e do racismo, que sustentaram a matriz colonial de poder, estão presentes nas sociedades latino-americanas, e ainda funcionam como instrumento para tentar silenciar as vozes dos que foram colocados à margem do poder.

A descolonialidade opera sob essa matriz colonial de poder como um bastião de resistência que busca construir um

lugar de fala e dar o direito à voz para o sujeito que foi oprimido e silenciado nas sociedades latino-americanas por essa matriz: as mulheres, os indígenas, os negros e os mestiços. De modo que a descolonialidade, como nos explicita Maldonado, deve ser entendida como:

processos de irrupção ou violência simbólica, epistêmica, e/ou material através dos quais tenta-se restaurar a humanidade do humano em todos os ordens da existência das relações sociais, dos símbolos e do pensamento. Um processo de desfazer a realidade colonial e suas múltiplas hierarquias de poder em seu conjunto, o que aumenta a necessidade imediata de trabalho tanto no âmbito subjetivo quanto no âmbito estrutural [...] a descolonização implica ação por parte do colonizado. (*Apud* CURIEL, 2015, p.13)<sup>viii</sup>

Assim, abordar o tema da descolonialidade é discutir principalmente o patriarcalismo e o racismo instituídos pela matriz colonial de poder e perpetuados ideologicamente nas sociedades latino-americanas. Nesse trabalho, especificamente, discutimos o contexto da descolonialidade de gênero na produção da literatura latino-americana que postula o reconhecimento das especificidades das vozes femininas contra-hegemônicas<sup>20ix</sup> que se situam em uma

---

<sup>20</sup>Nesse trabalho entendemos que essas vozes femininas formam um tecido heterogêneo na América Latina e, portanto, não podemos categorizá-las como única, e falar apenas de um feminismo latino-americano, mas de feminismos (no plural), como nos explicita Galindo: “O feminismo latino-americano é vasto, disperso e múltiplo e assim como tem uma cara fecunda e esperançosa de grupos e grupos minúsculos, pequenos, médios e grandes

realidade étnica, de classe, socioeconômica e sexualidade própria. O foco da análise são o fragmento “La consciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência” (2005), do livro *Boderlands/ La frontera – The new mestiza* (1987), da autora chicana Gloria Anzaldúa e a obra *Metade cara, metade máscara* (2004), da brasileira Eliane Potiguara. Ambas as obras exemplificam a descolonialidade de gênero ao recuperarem a voz do sujeito feminino subalterno – chicano e indígena, respectivamente – cuja opressão foi reproduzida e perpetuada pela historiografia oficial. Ressaltamos que neste trabalho consideramos, ainda que haja controvérsia, a literatura chicana como uma literatura que também, em uma visão transnacional, deve ser considerada como pertencente à latino-americana.

---

de toda índole, compostos por mulheres que mais uma vez se associam para se rebelarem e continuarem atizando o fogo das rebeldias, há uma série de instituições que o devoram, o institucionalizam e tratam de anular seu poder subversivo. Não é um movimento, mas muitos, não tem cabeças visíveis, nem uma teoria única que o aglutine ou contenha” (2015, p.28).

## FEMINISMO DESCOLONIAL

Foi a estudiosa María Lugones (2014), argentina/latina, radicada nos Estados Unidos, quem acrescentou o conceito de colonialidade de gênero às formas de colonialidade do conhecimento, do ser e do poder e cunhou o termo feminismo descolonial<sup>21</sup>. Para ela o sistema colonial eurocêntrico de gênero ainda ignora as características diferenciadoras de raça, etnia e classe em sua constituição. Nesse sistema existem os que são considerados como humanos, os civilizados e, portanto, sujeitos sociais – o homem branco detentor da razão e da inteligência e a mulher branca, heterossexual, classe média pertencente ao *mainstream* e reprodutora da ideologia hegemônica – e os abjetos, ou segundo a autora, os não-humanos, os negros e os indígenas. Para ela, as mulheres de cor – as mestiças, as negras, e as indígenas – não se encontram nem na categorização essencialista das mulheres brancas, os humanos e nem na dos sujeitos abjetos, os não-humanos.

Considera necessária, então, outra categorização que interseccione raça, etnia e classe às questões de gênero, visibilizando a mulher negra, a mulher mestiça e a mulher indígena. Segundo ela, o papel do feminismo descolonial é

---

<sup>21</sup> Para a teórica Yuderlys Espinosa Miñoso “O feminismo descolonial é um herdeiro direto do feminismo negro, de cor e terceiro-mundista nos EUA, na sua crítica à teorização feminista clássica centrada no gênero e sua proposta de tratamento interseccional das opressões (de classe, raça, gênero, sexualidade). Ao mesmo tempo se propõe recuperar o legado crítico das mulheres e feministas afrodescendentes e indígenas desde a América Latina levantaram o problema da sua invisibilidade e inferiorização dentro de seus movimentos e dentro do feminismo inclusive, iniciando um trabalho de revisão do papel e da importância que tiveram na realização e resistência de suas comunidades” (2016, p.11).



romper com a matriz de poder que controla o gênero e a sexualidade e se relaciona somente com a construção de um feminismo para as mulheres brancas (eurocêntricas) e do eixo Norte (Estados Unidos e Europa):

Começo aqui a fornecer uma forma de compreender a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo. Minha intenção é enfocar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas/intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial”. (LUGONES, 2014, p.940-941 – grifos do original)

O feminismo descolonial refere-se às mulheres oprimidas pelo sistema colonial de poder, especificamente às “mulheres de cor” e às que pertencem a categorias de gênero que saem do sistema binário. São as mestiças, as indígenas, as negras, as homossexuais... que rejeitam a heterodesignação – o outro feminino (eurocêntrico ou estadunidense) que fala por ela. Essas mulheres denunciam os mecanismos de exclusão (em palavras de Foucault) que as adulteram e tomam para si os mecanismos que permitem a autodesignação. Sob esse prisma, buscam uma identidade

étnico-racial que as diferenciem da identidade essencialista construída pela matriz colonial de poder. Não se veem representadas por essa identidade e, por tal motivo, a desconstruem para reconstruir uma definição de “mulher” que as visibilize. Esse é o pilar que sustenta o feminismo descolonial que ora discutimos: a possibilidade de desconstruir uma prática colonial hegemônica que invisibiliza as mulheres indígenas, negras e mestiças das sociedades latino-americanas e apoderar-se dessa prática para construir um discurso próprio, que reflita o novo sujeito dessa nova política feminista e não a construída pelos discursos feministas de mulheres brancas eurocêntricas.

Antes que abordemos o feminismo descolonial, faz-se necessário verificarmos como as “mulheres de cor” pertencentes às sociedades pós-coloniais chegam a essa autodesignação. Para tanto, recordemos as três ondas feministas que assolaram a cultura ocidental a partir do final do século XIX. A primeira foi marcada pela instalação de igualdades de direitos – principalmente os políticos – entre homens e mulheres. Essa onda ocorreu entre o final do século XIX e início do XX e teve como marca a conquista dos direitos políticos pelas sufragistas. Foi um movimento eurocêntrico, encabeçado por mulheres letradas, de classe média ou alta e brancas.

No final dos anos de 1960, começaram a surgir diversos movimentos de ruptura que questionaram a cultura dominante. Esses movimentos preconizavam que discurso é criação e, como tal, está relacionado aos interesses do poder. Surgiu a conscientização de que todo e qualquer discurso é, prioritariamente, uma construção linguística somada à subjetividade e, portanto, passível de questionamento. Escrita e poder tornaram-se elementos inseparáveis. No rastro dessa

noção de poder, apareceu a segunda onda feminista que ocorreu entre as décadas de 1960 e 1980. Essa onda foi uma continuidade do movimento anterior, encabeçado, ainda, pelas mulheres brancas, heterossexuais e de classe média.

De grande importância para esse movimento foram os estudos das críticas feministas sobre a teoria de gênero, iniciada nos anos de 1970. Esses estudos tinham como objetivo mostrar as diferenças entre os sexos masculino e feminino como uma construção cultural: o papel ocupado pela mulher na sociedade e a sua não valorização eram produtos da construção do olhar masculino sobre elas. Para defender essa tese, a crítica feminista recorreu aos estudos de gênero com a finalidade de revisar e desconstruir conceitos seculares considerados indiscutíveis, tais como poder, hierarquia, submissão e os próprios termos feminino e masculino. Segundo Chanter, os estudos afirmavam que os papéis sexuais não eram determinados pelo nascimento, mas eram construídos em relação aos papéis estruturais desempenhados pelos indivíduos na sociedade (2011, p.19). Esses papéis mudavam ao longo do tempo e poderiam ser múltiplos socialmente e, como tais, não poderiam se constituir como desdobramento da anatomia de homens e mulheres. Assim, houve a percepção de que a identidade não era determinada no nascimento, mas construída socialmente, ressaltando as práticas de poder que subjazem às práticas regulatórias da função do sujeito na sociedade. Porém, esses movimentos ainda mantinham uma visão essencialista do termo “Mulher”: branca, classe média, heterossexual, urbana.

Nos finais dos anos 1980, houve o florescimento de produções escritas, bem como filmes e documentários, de grupos sociais considerados periféricos e marginais. Grupos como os da mulher (incompatível com uma sociedade

patriarcal); do indígena (incompatível com uma civilização assentada na escrita e não na oralidade); e do homossexual (incompatível com a moral cristã) questionavam principalmente a autoridade das vozes hegemônicas para representá-los culturalmente. Defendiam a ideia de que somente um indivíduo de seu próprio grupo poderia falar em nome deste. Na esteira dessa ideologia consolidam-se os grupos ex-cêntricos da segunda onda feminista.

Essa especificidade da segunda onda ocorreu a partir dos anos de 1980 e iniciou uma problematização do conceito de mulher ao incorporar o estudo das relações de gênero ao contexto social. A diferença deslocou-se do plano de uma dicotomia apenas de gênero (a distinção entre masculino e feminino) para a incorporação dos estudos culturais e etnográficos que não estavam no centro das discussões feministas. Iniciou-se o questionamento do termo “feminino” a partir das diferenças entre as mulheres e no interior do grupo das mulheres. Essa visão assinalou, a partir das margens das discussões feministas, que não se podia categorizar o feminino sem focar a “diferença na diferença”, ou seja, as várias camadas de subordinação que não podem ser reduzidas unicamente à questão de gênero: a diferença “entre” as mulheres. A questão assinalou e problematizou o fato de que dentro das discussões feministas existia um falso universalismo da palavra “mulher”, que era utilizada sem considerar as diversas experiências que as distinguem e não possibilitava uma adjetivação diferenciadora: mulher latina, mulher negra, mulher mestiça, mulher indígena... Assim, sob essa ótica, não só o homem era o opressor do feminino, mas também as mulheres do *mainstream* oprimiam as outras mulheres, como nos assevera Curiel:

Na contínua hegemônica representação universal “da mulher” a partir de experiências de mulheres brancas, de classe média, sem considerar outras experiências atravessadas pela raça, pela classe, pela sexualidade e outras opressões. Sustentei que as mulheres racializadas e sem privilégios de classe, como as indígenas e as afrodescendentes, se constituíam “nas outras” do feminismo da região, assumidas como vítimas, como testemunhas, irreconhecíveis em suas teorizações e epistemes, mas ainda assim utilizadas como matéria prima para a busca de financiamentos e créditos acadêmicos. (2015, p.14-15)<sup>xi</sup>

A partir dessas reflexões, inicia-se na América Latina a crítica do feminismo autônomo dos anos 1990. O conceito de mulher ultrapassou a questão de gênero e aliou-se às questões raciais, étnicas, classicista, religiosas e sexuais de identidade. Nessa onda do feminismo, iniciam-se as discussões das “mulheres de cor” do feminismo aliada ao conceito de descolonialidade. As teóricas da descolonização do feminismo, como Maria Galindo, Ochy Curiel e Yuderkys Espinosa Miñoso, somente para citar algumas, começaram a construir o que Castells caracteriza como identidade de resistência (ou seja, os bastiões de resistência descoloniais) (1999, p.25), criada pelos sujeitos que se encontram em posições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica de dominação colonial e que dão origem a formas de resistência coletivas diante de uma identidade que foi estabelecida e definida pela cultura hegemônica. São discursos que resistem às diferenças coloniais e que permitem que tais sujeitos

questionem mais amplamente os estereótipos identitários que lhes foram impostos e que sempre estiveram vinculados a experiências de segregação e discriminação com seus próprios elementos culturais.

Fundamentados nessa visão, esses grupos passam a valorizar as suas próprias diferenças culturais. Essa valorização tem como objetivo reconstruir uma identidade cultural que é adquirida por meio da negociação identitária no espaço contemporâneo em que a diferença é o elemento unificador e não mais divisor. As produções literárias das escritoras descoloniais recuperam a voz do sujeito subalterno, especificamente o feminino, cuja opressão e subordinação foram reproduzidas e perpetuadas pela historiografia oficial, tornando-as sujeito com voz e direito<sup>22</sup>, ou seja, “descobrimo” sua cultura para visibilizá-las como sujeitos de suas próprias histórias, tal como fazem as autoras Gloria Anzaldúa e Eliane Potiguara.

Para Lugones, a crítica contemporânea à identidade essencialista feita pelas obras dessas mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade e contribui para desconstruir as relações de poder que a matriz colonial construiu sobre esses sujeitos da América Latina (2009, p.935). Com isso, essas escritoras põem em prática o que Femenías (2013) denomina como política de localização: a discussão de questões sociopolíticas a respeito do feminino a partir de seu ponto de vista de diferenciação – a raça e a etnia.

---

<sup>22</sup> Ao realizarem tais práticas, as escritoras respondem afirmativamente à pergunta formulada pela crítica indiana Gayatri C. Spivak em seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010) e reposicionam as mulheres de cor, as indígenas e as negras no espaço social e no campo literário.

Na medida em que a marca da etnicidade foi construída pelas diferenças impostas pela colonização, não é de surpreender que as escritoras latino-americanas, pertencentes aos subgrupos étnicos, sejam as que exploram de modo mais consistente a noção de raça/etnia em busca de uma identidade própria. Suas obras enfatizam essa dupla colonização: ser sujeito mulher e subalterno, temas que não podem ser separados do universo social em que vivem. Por isso, muitas das autoras se autodenominam como “mulheres de cor” e se engajam nas questões político-sociais, unindo discurso literário e militância política em seu próprio país ou fora dele. Seus textos objetivam revelar que os elementos geradores de choques sociais, étnicos, sexuais são *constructos* sociais e, como tais, podem e devem ser denunciados e reconstruídos para subverter a ordem estabelecida pela matriz hegemônica de poder.

Com essa prática, estão apontando para a compreensão das fontes de suas pertencas múltiplas, a necessidade de nomeá-las, de articular suas raízes e explicar o processo de descolonialidade que abarca todo o hemisfério. Assim, contribuem para revisar a história e questionar a opressão imposta pela cultura dominante. Esse processo de redescobrimto mostra que a identidade feminina desses grupos se constrói a partir de suas próprias experiências, situadas como mulheres racializadas que são. Uma identidade que se revisa e se reconstrói nas fronteiras entre o hegemônico e o subalterno, o lócus fraturado comum a todas as “mulheres de cor” (LUGONES, 2014). Nesse espaço, resistindo à colonialidade do poder, o feminismo descolonial se constrói.

## **NO ENTRE-LUGAR DAS DIFERENÇAS: GLORIA ANZALDÚA**

As escritoras chicanas<sup>23</sup> discutiram e construíram uma identidade de resistência à colonialidade do poder e do gênero ainda na década de 1980. Elas defendiam uma literatura que valorizasse “as mulheres de cor” (conceito que se contrapunha à raça branca estadunidense). Gloria Anzaldúa foi a escritora chicana que mais se destacou na defesa dessas mulheres. Seu texto “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” desvela a invisibilidade dessas mulheres:

A mulher de cor iniciante é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe. Nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos. (ANZALDÚA, 2000 [1980], p.229)

A autora nasceu e viveu no Texas. Publicou poesia, ensaios teóricos, contos, narrativas autobiográficas, entrevistas, livros infantis e antologias de vários gêneros. Foi uma das primeiras autoras chicanas e desempenhou um papel de grande relevância na redefinição identitária do sujeito chicano, especificamente, o feminino. Sua

---

<sup>23</sup> O chicano é um cidadão dos Estados Unidos, pertencente a uma minoria de origem mexicana existente no país e que, apesar de ter sido colonizado por uma cultura dominante, reconstruiu sua identidade graças a uma atitude de resistência cultural e sociopolítica constante que lhe permitiu gerar espaços de denúncia social, política e cultural. Os chicanos, portanto, são sujeitos que não se deixaram assimilar, vivem nas fronteiras das duas culturas, convivem com duas línguas, duas culturas, duas histórias e duas tradições (TORRES, 2001).



contribuição para a formação de uma *identidad mestiza* foi fundamental para os estudos étnicos e também para os estudos de gênero, já que reconfigurou a identidade da mulher chicana e lésbica. O texto que ora analisamos, “La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência” (2005), é um dos capítulos da obra *Boderlands/La frontera – The new mestiza* (1987), sua principal obra e considerada um marco na literatura chicana e nos estudos feministas. Nessa, a autora discutiu intensamente sobre as principais formas de subjugação da cultura branca dominante sob a cultura periférica chicana, unindo a questão do gênero à da raça/etnia, como podemos observar nesse fragmento:

Comecei a pensar: “Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra.” Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um

nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (Anzaldúa *Apud* COSTA; ÁVILA, 2005, p.692)

Com base nesses questionamentos, Anzaldúa desconstrói as representações tradicionais de raça e etnia forjadas pelas culturas hegemônicas anglo-americana e mexicana para forjar uma autorrepresentação do sujeito feminino chicano, segundo a própria visão de uma mulher chicana (a autodesignação). Com tal atitude, a discussão presente no texto de Anzaldúa se centra na questão identitária, no modo como a sua subjetividade foi invisibilizada em função das relações de poder existentes no espaço das culturas hegemônicas estadunidense e mexicana e, conseqüentemente, como ela foi resgatada para a formação da nova identidade mestiça. A narradora, desde as primeiras linhas do texto, é consciente de pertencer a um grupo étnico – dos chicanos – que não faz parte nem de uma cultura e tampouco da outra, mas dos espaços de contato proveniente das duas. Por intermédio desse hibridismo cultural, constrói uma identidade contra-hegemônica para o sujeito chicano feminino – a mestiça.

Sua estratégia inclui a exaltação de uma contraetnia, a mestiça, não existente na classificação racial estadunidense<sup>24</sup> e desprestigiada na cultura mexicana. Ressignifica o vocábulo mestiço, eliminado o caráter identitário despresticioso que o termo possui desde sua origem pela matriz colonial de poder, uma vez que os conquistadores espanhóis, com sua ideologia

---

<sup>24</sup> Segundo Torres, a classificação racial dos Estados Unidos só engloba o eixo negro/branco (2001, p.46).

da pureza do sangue, consideravam o mestiço não só como um ser impuro, mas também como sinônimo de bastardo:

Já não consentirei que me façam sentir vergonha pelo simples fato de existir. Terei a minha voz: índia, espanhola, branca. Terei a minha língua de serpente: a minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Superarei a tradição do silêncio. (ANZALDÚA, 2007, p.40)

No processo de re-contextualização, a nova mestiça presente no texto de Anzaldúa percebe que a subjugação feminina ocorre pela perpetuação e valorização dos modelos impostos pelo marco ideológico colonial que, apoiada nas ideologias patriarcalista e racista, oprime os chicanos e, mais ainda, as mulheres chicanas. Ela recusa, assim, o modelo de opressão imposto pelas culturas de origem às mulheres. Esse modelo incita a mulher à obediência masculina, à pureza, à docilidade e à submissão como prediz a religião católica majoritária no México, pela figura da Virgem Maria (ou da Virgem de Guadalupe). Qualquer desvio da mulher a essas normas a transforma na figura da índia Malinche (a traidora, a impura) e permite que ela seja publicamente envergonhada, insultada ou até excluída da comunidade.

Entre esses dois modelos, Anzaldúa propõe um terceiro: uma contraidentidade – a mestiça – como forma de empoderamento da mulher chicana. Ao se constituir como sujeito, a chicana se liberta dos grilhões patriarcais que moldam o seu comportamento. É necessário que a nova mestiça se desprenda dos códigos culturais hegemônicos que lhe foram ensinados desde criança e dos valores impregnados nele – seu legado histórico patriarcal – e reconfigure o

passado, de maneira a não compactuar com os códigos culturais masculinos e coloniais capazes de diminuir o seu papel na sociedade.

Essa contraidentidade constrói uma nova consciência sobre os espaços das diferenças, uma consciência que engloba os elementos díspares das duas culturas que formam a sua subjetividade. Esses elementos se fundem para formar uma identidade porosa, mutável e maleável, capaz de abranger e compreender os opostos existentes nas margens fronteiriças com as quais a mestiça convive. Uma identidade que valoriza o seu legado cultural, portanto, é capaz de incluir ao invés de excluir. A mestiça de Anzaldúa não tem medo de chegar a um território completamente novo, de atravessar os limites das duas culturas e reconhecer-se como produto de uma terceira cultura. Ela aceita as diferenças oriundas de suas culturas como parte de seu ser: “Indígena como o milho, como o milho a *mestiza* é um produto híbrido, desenhado para sobreviver nas variadas condições” (ANZALDÚA, 2005, p.708 – grifo do original).

A consciência mestiça proposta por Anzaldúa é uma resistência à colonialidade do gênero e do ser. A identidade mestiça proposta se funda a partir de sua própria experiência histórica de mulher racializada, pertencente a um grupo que está às margens do poder. Uma identidade que faz com que ela – mulher, mestiça e lésbica – se visibilize socialmente e exista como gênero, etnia, raça e opção sexual.

### **SAINDO DO LUGAR SUBALTERNO: ELIANE POTIGUARA**

No rastro da autodesignação, que leva à descolonialidade de gênero, iniciada pelas mulheres chicanas ainda no século passado, ressurgem, no século XXI, a voz das

escritoras indígenas no Brasil em busca, também, de uma identidade cultural própria e, para tal, constroem narrativas que buscam a valorização de seu legado cultural. Essa valorização acarreta uma negação ao lugar subalterno que a sociedade hegemônica impõe ao indígena e especificamente à mulher; por isso, nas obras há uma recuperação da voz de autoridade da mulher indígena. Lembremos que, nessa cultura, o poder de criar e dar sentido ao mundo pertencia ao gênero feminino. Contudo, esse poder foi perdido com a chegada do colonizador que hierarquizou e patriarcalizou essas sociedades, relacionando o poder criador ao gênero masculino. Com essa inversão, o colonizador reestruturou o papel feminino à submissão e associou a opressão à voz masculina. Muitas mulheres indígenas passaram a enfrentar condições injustas impostas pelas sociedades dominantes e, posteriormente, adotadas por suas próprias comunidades.

As escritoras indígenas recuperam o papel ancestral da mulher indígena, outorgando-lhe poder e transformando-a em sujeito social e, portanto, histórico. Nas narrativas indígenas de autoria feminina há o rechaço à submissão da mulher ao homem, submissão essa adquirida da cultura colonial e não inerente à cultura indígena, como nos relembra Eliane Potiguara:

antes do processo de escravidão, a mulher indígena tinha o mesmo papel de decisão que os pais, maridos e irmãos. A sua palavra era a palavra final para decidir uma guerra intertribal ou uma decisão ou uma assembleia política. Com a chegada dos estrangeiros, a mulher passou à retaguarda e permanece até hoje servindo de mão de obra escrava, ou

submetendo-se à neocolonização como objeto sexual e descartável. (2004, p.56)

Dentro dessa perspectiva de recuperação da voz da mulher indígena, insere-se a escritora indígena Eliane Potiguara, cujo nome, utilizado como assinatura de autoria em suas obras, revela uma resistência à homogeneização cultural e marca a relação com a coletividade, a etnia a qual pertence – os índios potiguaras. A associação da etnia ao seu nome de batismo remete à comunidade indígena por ela representada. É uma marca de resistência colonial e de valorização de sua etnia. A autora constrói uma linhagem identitária indígena que marca a diferença e indica o lugar histórico, social e político de onde ela fala. Com esse ato, sua literatura se une a sua atuação política para remover a voz indígena do anonimato e do silêncio impostos pela colonialidade do poder, tal como fez Gloria Anzaldúa com a voz chicana.

A glorificação da etnia indígena, associada ao nome de batismo, foi um caminho encontrado pelo nascer do movimento indígena como uma forma de exaltação à identidade indígena, uma forma de resgate cultural e de resistência indígenas. (POTIGUARA, 2004, p.111)

Na obra *Metade cara, metade máscara* (2004), Potiguara denuncia uma dupla marginalidade: ser indígena e mulher. Ela questiona não só o significado da palavra “indígena”, mas também o do termo “mulher” e o da combinação étnica “mulher indígena”. A relação entre a identidade cultural e a identidade de gênero é o foco da narrativa. Por meio da descolonialidade do ser e do gênero

presente em sua obra, a mulher indígena transita em defesa de sua identidade étnica e de sua reconstrução identitária.

A escrita feminina indígena (ainda mais silenciada em nossa sociedade que a escrita indígena de autoria masculina) clama por uma representação que seja consequência do olhar da mulher indígena sobre a própria mulher indígena e sobre o seu espaço. O pilar de sua narrativa se centra na recuperação cultural da valorização da mulher indígena e na afirmação de sua identidade. Sua narrativa, em uma visão feminista descolonial, questiona as representações estereotipadas desse sujeito feminino pela sociedade hegemônica e, conseqüentemente, na tradição literária brasileira. As figurações de “Iracemas”, submissas, recatadas, que abandonam a cultura indígena para se inserirem na cultura do Outro – o colonizador branco – como fizera sua avó, já não representam a nova mulher indígena do final do século XX e início do XXI:

A paraibana Maria de Lourdes, a avó da menina, tinha vergonha de sua história, assim como muitos indígenas desaldeados das terras amazônicas. A vergonha se transforma em medo, medo da discriminação social e racial. (POTIGUARA, 2004, p.28)

*Metade cara, metade máscara* (2004) traz à cena essas questões de gênero-etnia para mostrar que a identidade feminina contemporânea se revisa e se reconstrói no entre-lugar das heterogeneidades culturais e sociais. Sua narrativa articula-se em torno dos mitos pertencentes à diversidade cultural e étnica da cultura indígena para recontar sua genealogia e resgatar das margens a mulher indígena excluída. Ela se apodera da cultura escrita do Outro – o

branco – para contestar as verdades sobre as histórias e realidades indígenas e denunciar os deslocamentos sofridos pelo seu povo.

Sua produção resgata a figura da mulher como elemento fundamental para a sobrevivência da cultura indígena. Dela emana o poder de restaurar as tradições e conectar a geração presente às tradições passadas e assegurar a continuidade dessas tradições no futuro e, assim, dar continuidade à identidade indígena:

a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres. O papel da mulher na luta pela identidade é natural, espontâneo e indispensável (POTIGUARA, 2004, p.46)

Para Potiguara, a mulher indígena representa essa ancestralidade. Por tal motivo, ela é tão importante dentro da cultura indígena e não pode ser relegada ou “apagada” socialmente. Na narrativa, a mulher indígena ganha novos contornos. Ela é o elo entre as diversas gerações, a guardiã do conhecimento ancestral, das tradições e costumes indígenas e também da própria Terra e, como tal, deve ser valorizada como o único elemento que pode levar à transformação social:

E a mulher indígena, que passou por toda a sorte de massacres ao longo da história, condicionada ao medo e ao racismo, sobrevive porque é criativa, xamã, visionária, curandeira, guerreira e guardiã do planeta. Seu inconsciente coletivo ancestral refloresce a cada ato de criação dela, porque é capaz de



beijar as cicatrizes do mundo, num ato de caridade.

E a palavra dela é sagrada como a terra que dá o alimento ao próximo, alimento da CURA em todos os sentidos. (POTIGUARA, 2004, p.58-59 – grifo do original)

Para a autora, ao basear-se no pilar da ancestralidade, a cultura indígena pode sobreviver e encontrar a sua própria identidade:

Após a volta dos ancestrais, dos velhos e das velhas, da comunhão dos novos com os velhos, reacendida pela compreensão de que só a valorização dos ancestrais e das tradições trarão a perpetuação da cultura (POTIGUARA, 2004, p.121)

Potiguara acredita que, por meio do encontro e da fusão das memórias e heranças indígenas, o sujeito feminino indígena pode reconstruir a sua subjetividade.

A valorização de sua ancestralidade por meio do feminino descolonial permite a manutenção da identidade cultural indígena da qual Potiguara faz parte. Com esse ato, a autora assume um posicionamento ativo dentro da História e da Literatura: por meio da escrita de seus mitos e de sua tradição, a mulher indígena coloca-se como a verdadeira autora de sua História.

## **CONCLUSÃO**

As narrativas de Anzaldúa e Potiguara resistem à colonialidade de gênero que insiste em racializar o feminino e,

portanto, manter oprimidas as mulheres de cor. As autoras, em um movimento duplo, dirigido tanto ao passado quanto ao futuro, transitam do individual para o coletivo a fim de resgatar as identidades preconcebidas do passado colonial e questionar o presente para se libertarem (e também as suas culturas) das garras da cultura de opressão. Seus textos, ao resgatar suas tradições culturais e a identidade feminina, recuperam a voz do sujeito feminino considerado subalterno, mostrando que o subalterno pode falar por si mesmo. Assim, conseguem ser ouvidas e alcançam o reconhecimento de suas diferenças etnoculturais e de suas identidades.

As narrativas de Anzaldúa e Potiguara ressubjetivam a mulher de cor e a mulher indígena, respectivamente, como indivíduos com voz e poder dentro da sociedade, criam uma contraidentidade cultural que resiste à cultura hegemônica. Ao dar a voz às mulheres ex-cêntricas, as narrativas, rumo a um feminismo descolonial, resgatam o papel dessas mulheres dentro da sociedade e ressignificam o conceito de “mulher”, incluindo e dando voz àquelas que também estão nas margens e valorizando-as como seres participantes da História do país. Desse modo, as autoras tecem suas narrativas com o objetivo de criar uma nova consciência sobre o papel social das mulheres consideradas subalternas na sociedade e, por conseguinte, buscam visibilizar essas mulheres para edificarem uma sociedade que favoreça o reconhecimento e a convivência étnico-racial.

As vozes femininas nos textos erguem-se contra o legado cultural colonial, a cultura hegemônica, para poderem re-territorializar-se (ainda que metaforicamente) e retornarem às suas raízes e tradições. Os sujeitos femininos na narrativa não são figuras estáticas ou passivas, se autoafirmam na resistência de um feminismo descolonial que

emerge como uma força de transformação da sociedade para reconfigurar o sujeito feminino em meio à história híbrida e multicultural da América. Desse modo, as vozes das duas autoras caracterizam-se por se rebelarem contra a manutenção de uma matriz colonial de poder que insiste em mantê-las como sujeitos subalternos. Ao alçarem suas vozes e afirmarem “eu sou, logo existo”, desconstroem a invisibilidade e a subalternidade erigidas em volta de si pela colonialidade de poder. Ademais, rejeitam a manutenção de uma cultura branca que não as inclui e lutam pela representação de um sujeito feminino que busca, na afirmação de suas diferenças, a possibilidade de uma nova ordem social, já que a escolha identitária de pertencer a um determinado grupo étnico e racial implica, por um lado, uma construção sociopolítica e, por outro, um exercício de liberdade subjetiva.

## REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria (2000). “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. *Revista Estudos Feministas*, 8(1), 229-236. Florianópolis: UFSC.

\_\_\_\_\_. (2005). “La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência”. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 704-719. Florianópolis: UFSC.

CASTELLS, Manuell (1999). “A construção da identidade”. In: *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura.* (Vol.2). São Paulo: Paz e Terra. p.22-28.

CURIEL, Ochy (2015). “La descolonización desde una propuesta feminista crítica”. In: \_\_\_\_\_.; GALINDO, María (Orgs.). *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala.* España: Acsur-Las Segovias. Disponível em <https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf> Acesso em: 02.Out.2016. p.11-25.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2016). “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”. *Revista Solar*, 12(1), 141-171. Disponível em <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-que-C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi-C3%B1oso.pdf> Acesso em 02.Jul.2017.

FEMENÍAS, María Luisa (2013). *El género del multiculturalismo.* Bernal/Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Eduardo (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: Clacso. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> Acesso em 15.Jul.2017.

\_\_\_\_\_. (2002). “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. *Revista Novos Rumos*, ano 17, (nº.37), São Paulo. Disponível em <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos\\_de\\_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237\\_02.PDF](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF)> Acesso em 28.Jul.2017. p.4-28.

LUGONES, María (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista Estudos feministas*, 22(3), 935-952. Florianópolis: UFSC. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577> Acesso em 15.Ago.2017.

\_\_\_\_\_. (2014). “Colonialidad y género: hacia um feminismo descolonial”. In: MIGNOLO, Walter *et al.* *Género e descolonialidad*. 2.ed. Buenos Aires: Del signo. p.13-42.

POTIGUARA, Eliane (2004). *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global.

TONIAL, Felipe Augusto Leques; MAHEIRIE, Kátia; GARCIA JR., Carlos Alberto Severo (2017). “A resistência à colonialidade: definições e fronteiras”. *Revista de Psicologia da UNESP*, 16(1), 18-26. UNESP. Disponível em [seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/download/842/823](http://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/download/842/823) Acesso em 23.Jan.2018.

TORRES, Sonia (2001). *Nosotros in USA*. Literatura, etnografia e geografias de resistências. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

# O OLHAR RACIAL-CIENTÍFICO SOBRE O “OUTRO”: O RELATO DE VIAGEM DE UM CIENTISTA BRASILEIRO SOBRE ÁFRICA E ÁSIA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Jacques Ferreira Pinto (UFRJ)

O presente artigo pretende analisar como o racismo científico está presente no relato de viagem *Da França ao Japão* (1879), do astrônomo brasileiro Francisco Antonio de Almeida. Almeida participou de uma missão científica francesa com destino ao Japão em 1874, em meio às dinâmicas imperialistas de cunho racial entre Europa e o resto do mundo. Apontamos para a reapropriação feita por esse brasileiro de discussões oriundas da Europa por meio de questões relativas ao Brasil na segunda metade do século XIX.

## RELATOS DE VIAGEM COMO OBJETO DA HISTÓRIA

Relatos de viagem constituem um dos mais fascinantes e relevantes *corpus* documentais para a escrita da História, pois são materiais profícuos de informações, dados, imagens, formas de narrar distintas, entre outros aspectos. Narrativas de viagem despertam o interesse de diferentes indivíduos desde os tempos da antiguidade, como é possível evidenciar por meio da produção e difusão de obras clássicas, como as dos gregos Homero e Heródoto, os relatos das grandes viagens de Ibn Battuta no início do século XIV, os relatórios de missões científicas entre o Setecentos e Oitocentos, os escritos coloniais sobre África e Ásia no século XX e os

atualíssimos programas de TV, *sites* e páginas nas redes sociais de viajantes contemporâneos.

Os historiadores interessados nas sociedades do passado mobilizam, para a realização de suas pesquisas, de forma extensiva, as narrativas de viagem enquanto fontes e, mais recentemente, como o próprio objeto de estudo. Sendo fonte ou objeto para os estudos historiográficos, esse tipo de material sempre carregaria um elemento de legitimidade, quase que por princípio, devido a suas características de produção ao longo do tempo.

Um relato de viagem poderia ser escrito por uma pessoa participante de algum deslocamento que garantisse anotações a partir de observação e interação, mas que não necessariamente seria publicado. Esses escritos seriam organizados em formato de livro de viagem, mas em diferentes formas como diários de bordo, trocas de correspondências etc. voltados para uma audiência ávida em conhecer mais sobre interações marcantes entre viajantes e “visitados”.

Viagens entre os continentes europeu, africano e asiático ocorrem há séculos por meio de grandes rotas comerciais como a da Seda, que conectava o Japão até a Europa passando por regiões africanas. Os caminhos desenvolvidos pelas caravanas do deserto do Saara com presença massiva de árabes-muçulmanos que atuavam como intermediários entre compradores e vendedores oriundos de África, Ásia e Europa também foram locais para produção de relatos de viagem. Os relatos produzidos por esses deslocamentos seriam geralmente de autoria de poucos e muitas vezes resultados da congregação de narrativas orais de longa duração no tempo, resultando em materiais que

quando transcritos estariam no árabe, línguas europeias ou mesmo asiáticas, como o chinês.

Se começarmos a dissertar sobre relatos de viajantes enquanto fonte para a história, podemos realizar um recorte temporal para o período compreendido entre os séculos XVIII e XIX, com especial destaque para as missões científicas europeias que tinham como lugares de interesse todo o mundo. Astrônomos, geólogos, engenheiros, naturalistas, botânicos, entre outros das mais diversas especialidades, empreenderam viagens por meio de sociedades científicas, governos ou até mesmo solitariamente por diversas partes do mundo, em uma abrangência que cobriria praticamente todo o globo terrestre.

Os materiais produzidos por esses intelectuais em deslocamento seriam caracterizados por uma infinidade de detalhes a respeito dos locais visitados e indivíduos conhecidos durante as viagens. Fauna, flora, constelações, movimentos geológicos, dinâmicas dos astros, migrações de seres vivos, correntes marítimas, em suma, terra, mar e céu seriam objetos de interesse de cientistas entre os séculos XVIII e XIX.

Os seres humanos de outras localidades distintas do lugar de origem dos viajantes também se tornariam objetos de estudo e conseqüentemente figuras narradas nos registros de deslocamento. Detalhes acerca das sociedades e povos, como formações políticas, dinâmicas comerciais, religiosidades, composições raciais, personagens considerados importantes, entre outros aspectos, seriam elementos passíveis de observação, análise e narração. Dentre esses tópicos, um tomaria relevante espaço nos relatos de viagem desses intelectuais que observariam



diversos povos pelo mundo: aquele acerca dos hábitos e costumes de cada povo.

Aquilo que os indivíduos das sociedades observadas fariam de mais comum em seus cotidianos seria ponto exemplar de observação e material supostamente legítimo para atribuir juízos e avaliações sobre os povos do mundo. Hábitos que envolveriam higiene de corpos, festas, cerimônias de passagem entre gerações, alimentação, consumo de bebidas, formas de andar, vestimentas, penteados de cabelos, entre outros costumes, seriam observados com extremo interesse principalmente por viajantes ocidentais que passariam por África, Ásia e Américas no período mencionado.

Com o tempo, toda essa produção europeia passaria a ser reconhecida e difundida por meio de publicações em seus locais de origem, traduzidas para outras línguas, tornando-se assim um material legítimo de conhecimento a respeito do outro. Para a alçada de um registro comum de viagem a obra relevante sobre algum local e povo do mundo, alguns selos de credibilidade e veracidade eram almejados por viajantes que trabalhariam e construiriam suas narrativas calcados nesse aspecto.

Para além do princípio básico de que o viajante seria uma espécie de “testemunha ocular” da história, elementos de veracidade e credibilidade seriam buscados e postos nas narrativas no sentido de obras serem reconhecidas por um público leitor exigente. Sendo assim, os relatos de viagem carregariam consigo uma carga de reconhecimento tamanha que chegariam a ser enquadrados enquanto documentos históricos por historiadores oitocentistas crentes de que a história poderia ser escrita por meio de fontes como os

relatos de viagem, que passariam a estar no mesmo patamar que escritos produzidos pela figura do Estado, por exemplo.

A mobilização dos relatos de viagem como fontes ou documentos históricos traria mais um elemento de veracidade para esse tipo de material, que passaria a ser reconhecido muitas vezes como uma espécie de retrato fiel de sociedades e povos de outros lugares e tempos diversos. Relatos de viagem seriam elencados como importantes fontes para a História da mesma maneira que ofícios, correspondências, relatórios e outros tipos de documentos produzidos por governos durante o século XIX. Os historiadores dessa época preocupados em reconstituir o passado enquanto tal mobilizariam essas narrativas ausentes de filtros de pesquisa que levassem em conta os interesses, formas e características de cada viajante.

Durante o século XX, esse tipo de mobilização dos relatos de viagem enquanto documentos históricos excelentes para a História devido às características de veracidade, legitimidade e suposta imparcialidade de viajantes permaneceria com certa predominância. Apesar de mudanças tanto nas maneiras de escrever a História quanto, em correspondência, na mobilização de fontes terem ocorrido durante todo o século XX, as narrativas de viagem continuariam com um selo de veracidade em variados estudos da área.

Consideramos esse tipo de material como uma importante fonte para a escrita da História sem perder de vista, por um outro olhar, os elementos narrativos, a hibridização desses registros no que concerne ao gênero, a impossibilidade de neutralidade dos narradores, entre outros aspectos relevantes e reveladores no trato dessas narrativas. Que os relatos de viagem trariam informações e dados sobre

sociedades e povos do passado, isso é inegável, mas até que ponto esse conhecimento não estaria revestido de camadas importantes a serem reveladas pelo historiador para uma compreensão mais ampla daquilo produzido por um viajante?

O tratamento dos relatos de viagem como documentos históricos que poderiam revelar informações verdadeiras sobre povos e locais no passado foi durante muito tempo senso comum entre os pesquisadores da História. De meados do século XX até o presente, a partir de mais pesquisas que tomariam os relatos de viagem como o objeto principal da investigação, o *status* de documento histórico construído por certa imparcialidade vem sendo questionado.

Uma das críticas ao tratamento dos relatos de viagem como fontes excepcionais para aqueles interessados no passado remete à discussão a respeito de uma definição mais precisa do gênero desse material. O debate ficaria mais intenso devido à afirmação de críticos literários de que os relatos de viagem poderiam ser considerados um gênero da literatura permeado de ficções como romance, contos, poemas, novelas, entre outros (JUNQUEIRA, 2011, p.55).

Compreender o relato de viagem como gênero literário possibilitaria ao historiador a abertura para uma compreensão mais ampla de seu material em razão das misturas de estilos, narrativas e elementos que comporiam o objeto de estudo. Sendo assim, se tornaria necessária uma abordagem interdisciplinar cujo centro fosse a investigação histórica em conexão a análises de discurso, estudos literários, entre outros. Essa discussão traria para o campo da História o fator da hibridização de suas fontes que carregariam elementos para além da disciplina fechada em si mesma.

O livro de viagem é descontínuo. Ele justapõe da mesma forma segmentos de texto que diferem no tom. O texto é estratificado: consiste em várias camadas de vozes, vocabulário (a descrição apresenta uma variação de tipos: paisagem, *habitats*, vestimentas, trabalho) e estilo... O livro de viagem combina o heterogêneo (misturando tudo em uma forma de memória, diários e carta) e é desigual, o que aponta para uma espécie de mosaico. (Borm, *Apud* JUNQUEIRA, 2011, p.60)

Compreender o relato de viagem como “uma espécie de mosaico” é saber de sua constituição híbrida que transitará em diversos aspectos de escrita distintos, mas que se coadunam numa obra publicada como livro. A consciência dessa característica amplia os sentidos e possibilidades de investigação desse tipo de material, mas, ao mesmo tempo, alerta para cuidados no tratamento do objeto. Escolhas metodológicas, teóricas, etapas de pesquisa, entre outros pontos, devem ser escolhidos pelo pesquisador com muita atenção ao tipo de material que estuda, uma vez que todo relato de viagem é único.

No caso que será apresentado neste artigo, oriundo de um universo caracterizado por materiais de registro produzidos por “homens da ciência” (KURY, 2004, p.109-129) em deslocamento, podemos identificar alguns aspectos básicos a respeito da hibridização da fonte. Os relatos de viagem escritos por cientistas transitarão geralmente entre dois tipos de discurso específicos: a narrativa pessoal de viagem propriamente dita e os relatórios científicos de caráter mais oficial.

O que podemos destacar seria a existência de deslizamentos entre um tipo de narrativa e outro, no caso, entre a narrativa de viagem e a científica, visto que elementos tanto de uma quanto da outra permeiam um mesmo material. No caso estudado aqui, a análise da narrativa de viagem foi feita paralelamente ao livro científico, também fruto da experiência de deslocamento realizada pelo viajante. Tal opção metodológica favoreceu aproximações e distanciamentos existentes entre os dois tipos de materiais que a princípio são totalmente distintos entre si, ampliando a compreensão daquilo presente quase que exclusivamente na narrativa de viagem: a descrição sobre o outro.

Como último ponto a ser destacado sobre o relato de viagem como objeto da História, considerando o estudo realizado acerca da obra *Da França ao Japão* de Francisco Antonio de Almeida, salientamos que esse tipo de material também carregaria elementos de autobiografia. Adiantando que a busca por informações biográficas a respeito do viajante estudado não obteve tantos êxitos quanto esperávamos, o relato de viagem como gênero autobiográfico contribuiu para que se possa delinear o perfil de Francisco Antonio de Almeida por meio de sua própria obra junto a um trabalho de identificação de seu perfil intelectual-social no Brasil, na segunda metade do século XIX.

Mesmo que os elementos autobiográficos não fossem totalmente explícitos na figura da primeira pessoa do singular nos momentos de narração do relato, a partir de algumas concepções contidas na obra, pudemos desenhar o perfil mais abrangente de Almeida no meio de uma “ilustração brasileira” (BARROS, 1986). Não nos aprofundamos nos referenciais teóricos ou metodológicos de autobiografia, mas compreendemos a importância de levar alguns elementos

dessa perspectiva para até mesmo compreender melhor o perfil do viajante.

Os relatos de viagem se constituiriam como uma importante fonte se tornando, inclusive, o próprio objeto da investigação histórica não apenas servindo como local de dados e informações sobre sociedades do passado. Considerar esse tipo de material um objeto de estudo ampliaria horizontes epistemológicos como um todo por conta das características de produção e circulação de narrativas de viagem atreladas aos interesses de pesquisa dos historiadores.

### **DESCRIÇÃO DA NARRATIVA: VIAJANTE, VIAGEM E RELATO VIAJANTE**

Dentre os elementos fundamentais para a descrição e compreensão do que se trata a narrativa em *Da França ao Japão* como objeto de estudo, podemos comentar a respeito da figura de Francisco Antonio de Almeida, aquele que possui a autoria do relato de viagem estudado aqui. Apesar da coleta de dados a respeito da trajetória individual desse personagem histórico ter se caracterizado como uma das tarefas mais afletivas da pesquisa, conseguimos delinear o perfil desse viajante por meio de alguns pontos elucidativos.

Segundo Sacramento Blake, Francisco Antonio de Almeida foi filho de um coronel de mesmo nome e doutor em ciências físicas e matemáticas que regeu interinamente a segunda cadeira do curso de Minas da antiga Escola Politécnica; participou como cavaleiro da ordem da Rosa cuja condecoração se deu em 1876; viajou pela Europa e, a convite do governo imperial, participou como “addido” à comissão francesa encarregada de observar a passagem de Vênus pelo Sol no Japão, em 1874. Almeida também exerceu o cargo de

diretor do “Diário Oficial” e dele foi exonerado, quando o general Deodoro da Fonseca deixou a presidência da República; depois, o cientista brasileiro teria sido acusado de entrar numa conspiração ocorrida em 10 de abril de 1892 contra o poder executivo, sendo, após esses fatos, preso e recolhido à fortaleza de S. João (1970, p.390-391).

Uma outra referência de informações sobre Francisco Antonio de Almeida é o “Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica”, do astrônomo Ronaldo Rogério de Freitas Mourão, publicado em 1987. Segundo Mourão, para além das informações já descritas por Sacramento Blake, Almeida Jr. foi enviado pelo Conde de Prados, então diretor do Imperial Observatório Nacional, para estudar astronomia na França, participando da Comissão Francesa que observou a passagem de Vênus, no Japão. Mourão afirma também que o escritor e astrônomo francês Camille Flammarion, em “Etudes et Lectures sur l’Astronomie”, no volume 8, publicado em 1877, número a respeito das passagens de Vênus, cita Almeida Jr. como colaborador do astrônomo francês Jules Janssen nas experiências realizadas com o revólver fotográfico utilizado para o registro do trânsito de Vênus.

Outro dado sobre Francisco Antonio de Almeida, que tanto Blake quanto Mourão informam da mesma maneira, é a respeito das obras publicadas pelo cientista brasileiro. Os livros publicados por Almeida foram os seguintes: *Notícia sobre as minas de ferro de Jacupiranguinha e bases de um projeto de exploração* (Rio de Janeiro, 1878); *A parallaxe do Sol e as passagens de Vênus* (Rio de Janeiro, 1878); *Da França ao Japão* (Rio de Janeiro, 1879); *Carta do Império do Japão* (Rio de Janeiro, 1878) e *A Federação e a Monarquia* (Rio de Janeiro, 1889).

Como mencionado, Almeida teve a concessão de uma espécie de bolsa de custeio com duração de três anos (DE NADER, 2015, p.85) para seus estudos na França, participou da missão francesa com destino ao Japão e voltou ao Brasil com o diploma de Doutor em Filosofia pelo Imperial Observatório no Rio de Janeiro. Após completar seus estudos na França, Almeida retornou ao Brasil em 1876 já condecorado como cavaleiro da Ordem da Rosa e, posteriormente, receberia uma medalha comemorativa do governo francês pela sua participação na comissão destinada ao Japão. Seus livros foram publicados para uma grande audiência interessada em literatura de viagem, estudos científicos de astronomia e engenharia e análises políticas.

Os dados obtidos até aqui são fortes indícios a respeito da trajetória de Francisco Antonio de Almeida como astrônomo e engenheiro devido à sua atuação científica seja por meio de participação em eventos internacionais, seja por meio de suas publicações. Evidenciamos também o caráter de intelectual e letrado de Almeida na sociedade brasileira da segunda metade do século XIX, por conta da realização de atividades científicas dentre as quais se destacariam os livros especializados.

Fora as informações sobre sua vida de intelectual, possuímos também indícios a respeito da trajetória pessoal do viajante, pois, pelo que consta, foi filho de um coronel e possivelmente de uma família de posses no século XIX, já que também pôde estudar fora do país. Em 1892, dezoito anos depois de sua viagem para o Japão, havia ocupado o cargo de diretor do Diário Oficial, chegando a ser exonerado e preso por participar de manifestações políticas contrárias ao então presidente Floriano Peixoto, nos primeiros anos da República no Brasil. Tais informações sinalizam para um relevante



caráter político liberal da figura desse viajante, visualizado também por meio da própria narrativa em *Da França ao Japão*. O caráter liberal desse personagem será mais desenvolvido na segunda parte desse capítulo, ao discutirmos a respeito das mentalidades que constituiriam a chamada “ilustração brasileira” entre os anos de 1870 e 1889.

Almeida foi um cientista brasileiro, homem letrado, atuante em meios científicos de sua época tanto nacionais quanto internacionais, já que praticou ciência no Brasil, na Europa, e, inclusive, em África e Ásia durante o século XIX. Os dados a respeito de Francisco Antonio de Almeida contribuem para a reconstituição histórica de sua trajetória individual, visto que conseguimos desvelar parte de seus vínculos sociais, políticos e institucionais.

## **VIAGEM**

Eis como um gracioso convite assim se transformára em ardua missão.

Venus, a deosa da formosura, devia realizar a solemne promessa feita ao rei dos astros, da sua entrevista secular, o que teria lugar em um dos dias de Dezembro de 1874; e como nossos antepassados, sacerdotes como nós, das divindades celestes, notarão n'estas entrevistas, que suas crenças são mystificadas pelos caprichos da deosa; compria-nos aproveitar o novo ensejo para formularmos juizo a respeito. (ALMEIDA, 1879, p.8)

Segundo o astrônomo Rundsthen Vasques de Nader, o trânsito de Vênus se caracteriza por ser um fenômeno da

passagem do planeta diante do Sol que obscurece uma pequena parte do disco solar observado da Terra, um acontecimento que só é possível quando os três corpos celestes se encontram alinhados e no mesmo plano: semelhante ao eclipse do Sol pela Lua (2015, p.43). Os trânsitos de Vênus estão entre os fenômenos astronômicos previsíveis menos frequentes no Sistema Solar, pois ocorrem numa sequência que geralmente se repete a cada 243 anos, com pares de trânsitos espaçados de oito anos, seguidos de intervalos de 121,5 e 105,5 anos.

Desde pelo menos o século XVII, há registros de observação do referido fenômeno que contribuíram para mensurações entre a Terra e o Sol, distância entre as estrelas, tamanho do Sistema Solar, entre outros estudos. Durante o século XIX, as análises e observações da passagem de Vênus pelo disco solar passariam a contar com novos instrumentos, maneiras mais rápidas de realizar viagens para observação, entre outras inovações intimamente interligadas aos paradigmas científicos e imperialistas oitocentistas de progresso.

Em relação ao trânsito de Vênus de 1874, missões foram organizadas por governos de algumas nações em cooperação com instituições científicas para diversas localidades do mundo, onde seria possível observar a passagem do planeta. Para pôr tais ações em prática, recursos materiais e humanos foram mobilizados, visto que para além de equipamentos, um número expressivo de cientistas, trabalhadores navais e agentes locais em África e Ásia participariam de diferentes maneiras do evento astronômico de caráter global.

O governo francês organizou seis missões científicas pelo globo terrestre a fim de observar a passagem de Vênus

pelo Sol, que tiveram como destino os seguintes locais: Nagasaki (Japão), Pequim (China), Saigon (hoje cidade de Ho Chi Minh, no Vietnã), Ilha de São Paulo (no oceano Índico, ilha que faz parte das Terras Austrais e Antárticas Francesas), Ilha Campbell (Nova Zelândia) e cidade de Nouméa (território francês da Nova Caledônia, localizado na Oceania). Estados Unidos da América, Inglaterra e México também organizariam missões científicas para a observação do mesmo fenômeno natural em 1874.

Índia, Egito, Rússia, Golfo de Bengala, Sumatra, Java e Austrália foram outras localidades visitadas pelos outros países elencados além da França, onde era possível obter uma observação total ou parcial do trânsito de Vênus. Ressalta-se que o *status* administrativo de muitos dos locais de visita mencionados era outro diferente dos atuais, muitos desses países independentes nos dias de hoje eram colônias ou protetorados, em sua maioria da França ou Inglaterra, no ano de 1874.

O Brasil também participaria desse processo, ainda que não organizasse uma expedição própria à ocasião, enviando Francisco Antonio de Almeida como colaborador na missão francesa que se destinou ao Japão. O Império do Brasil tinha especial interesse em estar presente ou ao menos se fazer representar em eventos científicos internacionais, como a observação do trânsito de Vênus de 1874. Posteriormente, o trânsito de Vênus de 1882 pôde ser observado do próprio território brasileiro, ocasião que também propiciaria a organização de missões científicas nacionais para a visualização e estudo do fenômeno astronômico com destinos para dentro e fora do país.

O trajeto da viagem da missão francesa com destino a Nagasaki teve início no porto francês da cidade de Marselha

em agosto de 1874, com paradas por localidades no continente africano, na península Arábica e por cidades da Ásia até aportar no arquipélago japonês em outubro. Marselha e Toulon na França; Nápoles na Itália; Porto-Said, Suez e Cairo no Egito; Aden (no atual Iêmen); Ilha do Ceilão (atual Sri Lanka); Singapura na região do estreito de Malaca; Macau, Hong Kong e Shangai, na China; e cidades japonesas como Yokohama, Kobe, Nagasaki e a capital Edo (atual Tóquio) são exemplos de localidades que foram visitadas por Francisco Antonio de Almeida, contando as viagens de ida e volta.

A rota marítima escolhida para a viagem passou pelo mar Mediterrâneo, Canal de Suez, mar Vermelho, Oceano Índico, passando pelo estreito de Malaca, até chegar ao Oceano Pacífico, aportando pelos lugares mencionados. Salienta-se que o Canal de Suez, ligação entre o Mediterrâneo e o mar Vermelho, havia sido inaugurado há apenas cinco anos antes da viagem de Almeida, no ano de 1869, sendo a via navegável artificial que tornou menos custosa e mais rápida as viagens do Ocidente para o Oriente, evitando assim o contorno na costa atlântica do continente africano pelo Cabo da Boa Esperança. A construção do canal foi realizada pela Companhia Suez do diplomata e empresário francês Ferdinand de Lesseps com expressivo uso de mão de obra egípcia, contando com um número na casa dos milhares de trabalhadores nativos mortos durante a construção do empreendimento.

Sobre o Canal de Suez, o astrônomo brasileiro destacaria sua construção como “uma das mais úteis e importantes obras do nosso século [XIX]” pelas seguintes razões:

Franqueada á todas as bandeiras, a inauguração do canal de Suez marca uma nova data para a navegação com o Oriente. Outr'ora, a navegação para os paizes da Asia era difficil e muito mais longa. Assim, a navegação de Marselha a Hong-Kong pelo canal, apresenta uma differença para menos, de tres mil leguas do que pelo Atlantico, passando pelo cabo da Boa Esperança; e comprehende-se, as vantagens que resultão da economia de tempo e de dinheiro para as praças commerciaes da Europa.

O comprimento do actual canal é aproximadamente de trinta leguas; a sua largura é inferior em alguns pontos donosso Parahyba, porém permite a passagem de um grande navio das maiores dimensões. (ALMEIDA, 1879, p.41)

O viajante brasileiro descreveria o Canal de Suez como uma das mais importantes obras de seu século, por ser um símbolo do progresso industrial da humanidade que propiciaria redução de tempo e geração de lucros. Almeida viajaria num tempo caracterizado por um capitalismo de livre comércio e navegação em pujante expansão pelo mundo por meio das ações imperialistas europeias.

Para além da descrição, Almeida, no sentido de tornar mais realístico o que seria o canal de Suez para seus leitores brasileiros, o compara com as dimensões do rio Paraíba do Sul na região do Vale do Paraíba, região importante do país devido à assustadora produção de café para comércio interno e externo por meio de mão de obra escravizada. Em outros

momentos da narrativa, Almeida traz à luz exemplos brasileiros para que a leitura sobre espaços diversos e distantes de seus interlocutores brasileiros possa se concretizar. Esse recurso geralmente é mobilizado pelos viajantes no sentido de traduzir para si mesmo e para seus leitores aquilo que é pertencente ao “outro” (HARTOG, 1999).

Almeida partiu de Marselha, como mencionado, no dia 15 de agosto de 1874 e chegou a Yokohama em 03 de outubro, totalizando por volta de quarenta e oito dias de viagem com paradas em boa parte das cidades mencionadas. A estadia no Japão se deu pelos meses de outubro, novembro e dezembro, sendo que o retorno à França ocorreu por volta do fim do ano de 1874 e início de 1875, totalizando um pouco mais de cinquenta dias de um novo deslocamento também com algumas paradas.

O principal meio de transporte para todos esses deslocamentos de longa distância foram os paquetes, navios a vapor, da companhia francesa “Messageries Maritimes” que era uma das mais atuantes no comércio marítimo entre Europa, África e Ásia à época. O próprio Almeida tece comentários acerca do “Ava”, o primeiro dos quatro paquetes em que embarcou durante a viagem. Diz ele:

O *Ava* fazia então a sua segunda viagem ao Oriente; havia apenas dois annos que acabara de ser construido nos importantes estaleiros da companhia: e a sua fôrma e outras condições nauticas chamavão a attenção dos profissionais, os quaes admiravão o cuidado que presidio o seu fabrico; e sua fortaleza recommendava-o para a navegação difficil dos mares tempestuosos da China e do Japão.

As suas dimensões em comprimento e largura são mais ou menos as mesmas das do *Equador* e do *Gironde*, porém a altura acima do nível d'água é muito menor; o que diminui consideravelmente a superfície de presa ao vento. Contudo, esta modificação que satisfaz as boas condições de resistência durante os temporais, é realizada com sacrifício das acomodações dos passageiros, já transferidos a sala de jantar para debaixo da coberta, já dispondo as camaras em volta do salão; o que é de pouco conchego para os viajantes que enjoam, quando viajam no mar.

Felizmente somos pouco acessíveis a este incommodo; e por isso, apenas a hélice do *Ava* começou a mover-se, subimos à tolda do navio para gozar da bela vista do vasto porto de Marselha. (1879, p.10)

Além do “*Ava*” utilizado de Marselha até Hong Kong, Almeida esteve a bordo de mais três navios da companhia marítima francesa, o “*Tainais*” entre Hong Kong e Nagasaki, o “*Neva*” de Nagasaki para Shangai, e da China para Nápoles, o “*La Provence*”, todos navios a vapor. Esses navios, junto ao grande número de trabalhadores envolvidos, formam parte dos recursos materiais e de pessoal mobilizado para a realização da viagem e do empreendimento científico francês com participação brasileira, em meio a um contexto de expansão comercial, capitalista e imperialista sobre África e Ásia na segunda metade do século XIX.

Trafegando entre França e Japão, as mais diferentes paisagens, populações, hábitos, edificações, entre outras inúmeras coisas que se diferenciavam tanto em relação à cultura de origem do viajante quanto entre si mesmas, surgiram. Passando por três continentes em pouco mais de quatro meses de viagem, majoritariamente por mar, Almeida observou e interagiu com diversos lugares e povos, de início com a população da cidade francesa de Marselha e no destino final com os habitantes da capital japonesa, Edo.

Cabe ressaltar, como já mencionado, que antes de realizar sua viagem da França ao Japão, o cientista brasileiro passou por um primeiro deslocamento que foi do Brasil à Europa, a fim de realizar estudos em território francês. A narrativa de Almeida se refere exclusivamente ao seu deslocamento da França ao Japão, que analisamos aqui, porém não podemos nos furtar de que o viajante brasileiro já se encontrava na França há, pelo menos, dois anos.

A partir das descrições contidas no relato *Da França ao Japão*, conseguimos identificar que o cientista brasileiro esteve em contato com diversas manifestações sociais, políticas e culturais, como festas e danças, expressões religiosas, produções científicas, entre outras. A interação do viajante com nativos e localidades pelas quais passou se deu por meio de conversas, leituras, observações, jantares oficiais, recepções de governos locais, visitas a templos, passeios pelas ruas das cidades, entre outras formas de contato praticadas por Almeida.

Salienta-se também que o objetivo da viagem era a observação da passagem do planeta Vênus pelo Sol a fim de promover estudos acerca da paralaxe solar, assim devemos levar em conta também, de forma especial, a perspectiva científica da viagem. Arelado à experiência de contato com as



mais diferentes sociedades, Almeida também atuou como cientista seja nas observações, por exemplo, de formações geológicas e outros fenômenos, seja na participação ativa no registro do trânsito de Vênus. Pelo que se consta, o cientista brasileiro operou o “revólver fotográfico de Janssen”, aparelho utilizado à época para o registro da passagem do planeta Vênus pelo disco solar que tirava fotografias do fenômeno num curto espaço de tempo, sendo considerado o precursor do sistema cinematográfico que viria a surgir posteriormente (ALMEIDA; STALBAUM; SUPPIA, 2010, p.1-17).

O trabalho da viagem também se daria sobre as populações e seus hábitos e costumes por meio de uma lente científica com base etnográfica em que o “outro” passaria a ser um objeto passível de observação por parte do viajante. Como tarefa para além da observação, o “outro” também seria passível de ser analisado por meio de comparações, sistematizações e conclusões a respeito do grau de desenvolvimento dos povos, entre outros aspectos.

Outro dado muito importante diz respeito ao financiamento e apoio para a realização e incorporação do cientista brasileiro à viagem da missão francesa, uma vez que, cientes desses detalhes, podemos compreender presenças e ausências de certas temáticas na narrativa, por exemplo, nos momentos em que Almeida disserta sobre a imigração chinesa para o Brasil. O Ministério dos Negócios da Guerra ordenou que Almeida procurasse integrar a missão científica francesa dando apoio, inclusive, financeiro para além dos recebimentos já realizados devido a sua estadia na França desde 1872. Foi requisitado também que o astrônomo brasileiro produzisse um relatório ou uma memória sobre sua experiência. Almeida produziu duas obras a partir dessa experiência: a narrativa de viagem *Da França ao Japão* e o

livro científico *A parallaxe do Sol e as passagens de Venus*, ambos com anúncios de venda em periódicos na época das publicações.

As instituições francesas envolvidas no apoio, mais especificamente na autorização, para que Almeida pudesse integrar a missão científica como “addido” foram o Ministério de Instrução Pública, da Cultura e das Belas Artes do governo francês e a Academia de Ciências do Instituto da França. Almeida também respondia ao Imperial Observatório do Brasil cujo vínculo estava colocado desde sua chegada às instituições francesas para estudos em astronomia no ano de 1872. Camilo Ferreira Armond, o Conde de Prados, então diretor interino do Imperial Observatório Nacional entre os anos de 1871 e 1874, esteve envolvido com o envio de Almeida à França para estudos.

Os vínculos institucionais do viajante brasileiro e especialmente aqueles de caráter científico operam como fios fundamentais na viagem realizada e na narrativa tecida. Tomamos a ciência durante o século XIX como uma importante chave de leitura para uma compreensão geral dos referenciais cientificistas presentes em *Da França ao Japão*. Procuramos compreender, como menciona Mary Louise Pratt (1999), as conexões entre o relato de viagem e formas de conhecimento e expressão que com ela interagem ou se coadunam.

A mobilização internacional de governos e instituições científicas para a observação do trânsito de Vênus em 1874; os locais visitados no trajeto pela missão francesa; as formas de interações estabelecidas com os nativos; os órgãos financiadores; os paradigmas da ciência oitocentistas; entre outros elementos, definiriam o olhar do viajante e, em correspondência, sua narrativa.

## NARRATIVA EM FORMATO DE LIVRO DE VIAGEM

Fisicamente, o relato de viagem *Da França ao Japão* se encontra em formato de livro impresso com 25 cm de altura por 17,5 cm de comprimento, sendo composto por duzentas e trinta e seis páginas numeradas junto à folha de rosto e ao retrato do autor. No relato também existem materiais iconográficos que não compõem a numeração das páginas, mas estão presentes no livro, sendo dezesseis litografias, um manifesto ilustrado em chinês (espécie de pequeno cartaz) e um mapa do Japão de 1874 em português.

O livro está dividido em dezoito capítulos cujos principais temas estão elencados ao final do relato no índice remissivo. Esse tipo de exposição de capítulos e de seus respectivos conteúdos era recorrente em outros relatos de viajantes à época. Os textos de cada capítulo são iniciados com letras e páginas ornamentadas que contribuem para o valor estético da obra que é ainda maior devido à iconografia existente.

O material imagético do relato é composto por litografias que permeiam os capítulos, sendo doze em preto e branco (17 x 9 cm) e quatro coloridas (19,5 x 12 cm) retratando nativos das regiões visitadas em seus hábitos diários ou em outros tipos de representação. Cada litografia possui, na parte superior, o local de referência da representação e no espaço inferior uma breve descrição do desenho, sendo que essas ilustrações não são citadas durante o texto narrativo. Nos exemplares consultados, quase todas as litografias estão cobertas por uma espécie de papel-manteiga que as protegem do contato com as outras páginas do livro.

Quanto à autoria das litografias, podemos afirmar que elas não foram feitas pelo próprio autor do relato de viagem,

pois foram assinadas pelos seguintes ilustradores: Bordalo Pinheiro (1846 – 1905), Alexandre Speltz e J. Miller. Não nos debruçaremos nas imagens, com exceção do cartaz chinês que tem referência direta no texto da narrativa, porém salientamos que a hipótese sobre a produção das litografias gira em torno de que esses desenhos teriam sido encomendados com base em outros registros já circulantes sobre povos “orientais” no Brasil.

Além das litografias, o relato também expõe um manifesto publicado por chineses contra a presença de estrangeiros (28 x 21 cm) e um mapa do Japão (31 x 27,5 cm). O manifesto trata-se de uma espécie de pequeno cartaz com uma sequência de imagens que incluem representações de ocidentais sendo torturados por chineses e textos em chinês traduzidos e referenciados durante a narrativa escrita. A “Carta do Império do Japão” ilustra os limites territoriais do Japão em 1874, indicando os nomes das cidades e ilhas, constando no final do relato, após o índice remissivo, porém não compondo o texto narrativo. Tanto o manifesto chinês quanto o mapa possuem dimensões físicas maiores que o próprio livro de viagem, assim, para serem inseridos na narrativa entre as páginas correspondentes, esses materiais são dobráveis.

## **DETALHES ARQUIVÍSTICOS**

Os exemplares de *Da França ao Japão* consultados foram localizados no Real Gabinete Português de Leitura e na Fundação Biblioteca Nacional, ambas instituições localizadas na cidade do Rio de Janeiro. O miolo do livro (exemplar consultado no Real Gabinete Português de Leitura) está bem conservado, com apenas algumas páginas soltas e com

praticamente todas as bordas intactas. As páginas desse exemplar se encontram amareladas por conta do tempo, mas nada que comprometa a leitura. Os outros exemplares se encontram deteriorados com um número maior de páginas soltas e as bordas corroídas possivelmente por traças ou outros insetos.

No Real Gabinete Português de Leitura todos os dois exemplares foram classificados dentro da chave de assunto “Narrativas de Viagem” e na Biblioteca Nacional foram classificados dentro dos seguintes assuntos: “Japão – Geografia e viagens”, “Japão – Usos e costumes”, “China – Geografia e viagens” e “China – Usos e costumes”. Na Biblioteca Nacional, também foram encontradas as outras obras de Almeida, mencionadas anteriormente.

Outros exemplares de *Da França ao Japão* também foram encontrados no âmbito do comércio de livros, por exemplo, no catálogo de leilão de livros e manuscritos da biblioteca do Coronel Anacleto Pinto da Cunha e Paiva e de outras providências (Portugal). Tal catálogo foi confeccionado em 2013 pela livraria portuguesa Luis Burnay localizada na cidade de Lisboa. Também encontramos um exemplar do relato de viagem à venda na rede de sebos virtuais Estante Virtual. Esses exemplares à venda chamam a atenção sobre os possíveis valores sociais atribuídos ao relato de Francisco Antonio de Almeida por terceiros não necessariamente inseridos nos meios acadêmicos de pesquisa atualmente.

O conhecimento a respeito dos dados físicos do relato de viagem *Da França ao Japão* de Almeida contribui para uma compreensão sobre o material analisado como fonte histórica produzida de certa maneira em seu próprio tempo. Compreender a fonte mobilizada como objeto de consumo de determinada época traz novos aspectos para a pesquisa:

ampliar o entendimento dos relatos de viagem como material para o historiador.

O livro de viagem *Da França ao Japão* circulou na cidade do Rio de Janeiro por meio da venda de seus exemplares, como exemplificado pelos inúmeros anúncios em periódicos da época. Os anúncios de venda do livro de viagem escrito por Almeida foram frequentes no início do ano de sua publicação, 1879, e exprimem o interesse de leitores brasileiros em publicações desse tipo. Amplamente divulgado, o relato de viagem tinha algumas passagens, desenhos etc. expostos nas páginas de periódicos na época.

## **RACISMO CIENTÍFICO À BRASILEIRA**

As teorias raciais que compunham o racismo científico desenvolvido a partir de meados do século XIX na Europa também estariam presentes nos debates abertos e publicações dos intelectuais brasileiros que tinham por objetivo colocar o país “a nível do século” na segunda metade do oitocentos. Tais ideias estariam presentes no repertório manejado por Francisco Antonio de Almeida para a escrita de sua narrativa de viagem sobre povos africanos e asiáticos.

Lilia Mortiz Schwarcz, em *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870 – 1930*, disserta a respeito do pensamento racial científico na sociedade brasileira por meio de uma caracterização das principais instituições acadêmicas que surgiriam no país durante o século XIX, envolvidas com essa corrente de pensamento. Apesar das ideias racialistas terem chegado tardiamente ao Brasil, já em fins do século XIX, inúmeros intelectuais brasileiros se entusiasmariam com as novas ideias num diálogo direto com os pensadores europeus.

Longe de realizar uma mera cópia das teorias do racismo científico europeu, a intelectualidade brasileira à época, como já destacado, se reapropriaria das concepções, num primeiro momento, desenvolvidas externamente para refletir a respeito da realidade nacional. Um contexto de vislumbres mais concretos do fim da escravidão, de efervescência de ideias liberais como o novo ideal positivista-evolucionista popular no Brasil e de novas instituições de formação intelectual que surgiriam por todo o país marcava a leitura das teorias raciais por parte dos intelectuais brasileiros. A respeito das instituições, podemos destacar museus etnográficos, faculdades de Direito e Medicina, institutos históricos e geográficos, entre outras instituições, que estariam de norte a sul do país formando intelectuais e pautando modelos de reflexão e mudanças para a realidade nacional por meio de um viés racial.

O Brasil pelo olhar e narrativa de viajantes estrangeiros do século XIX seria sempre visto, de uma maneira geral, como um país “mestiço”. E mestiçagem, para a maioria dos pensadores europeus que pautavam o racismo científico, seria sinônimo de degeneração de sociedades. Na verdade, o fenômeno da “mestiçagem” é um dos principais interesses dos cientistas europeus crentes na existência de hierarquia de raças ou de um darwinismo social, segundo os quais os povos mais aptos se sobressairiam sobre outros mais inaptos.

A geração de intelectuais que compunha a “ilustração brasileira” entre as décadas de 1870 e 1890 com sua missão urgente de colocar o país no mesmo nível que as nações ocidentais modernas do século XIX e leitoras dos relatos de viajantes estrangeiros viam o Brasil como um problema por conta de sua constituição populacional amplamente mestiça. A pergunta que esses intelectuais, dentre os quais o próprio

Francisco Antonio de Almeida, se faziam era: “Afinal, que país é esse?” (SCHWARCZ, 1993, p.19).

Mas não só responder a essa pergunta era o interesse dessa geração de ilustrados. A partir da resposta, seria imprescindível propor projetos para uma renovação do país, para que o país superasse a sua “idade média”, para que deixasse de ser “novo” podendo finalmente se tornar um “adulto”, como as nações modernas europeias oitocentistas. Não é do nosso interesse aqui esquadrihar os matizes do pensamento racial científico do século XIX, nosso objetivo maior é dissertar como esse tipo de pensamento foi apropriado por intelectuais brasileiros e, conseqüentemente, refletir como tal concepção de mundo circunscreveria o relato de viagem *Da França ao Japão* de Francisco Antonio de Almeida.

Com as teorias raciais, a partir do século XIX, correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais se fortaleceriam entre inúmeros cientistas europeus e mesmo entre brasileiros. As viagens científicas pelo globo se beneficiariam dessas concepções e muitos viajantes adentrariam nos territórios americanos, africanos e asiáticos já com esse tipo de pensamento constitutivo de suas visões de mundo. Fato que conseqüentemente marcaria as narrativas sobre o “outro” considerado “primitivo” ou “atrasado” com base num referencial europeu oitocentista. Os povos e as sociedades, por estarem distante geograficamente e historicamente da cultura de origem do viajante europeu (ou mesmo que de outra nacionalidade pautada numa tradição ocidental), passariam a ser conhecidos e narrados por filtros tradutórios depreciativos, quando não marcados por posturas imperialistas de dominação e subjugação.



Almeida, ao dissertar sobre Port-Said, afirma que sua primeira impressão da cidade egípcia foi péssima devido às “ruas imundas” e “edificações sem importância”. Segundo o viajante brasileiro, ali não havia nada digno de menção. Apesar dessa afirmação categórica, são mencionados os costumes, ou nas palavras do viajante, o “vício” nos jogos de azar da população, além de citar os assassinatos decorrentes das apostas que ocorreriam na cidade. Logo em seguida, o viajante brasileiro passa a descrever em poucos parágrafos a diversidade da população de Port-Said. Diz ele:

A população de Port-Said compõe-se de indivíduos de todas as nacionalidades; d’esde o Arabe de tez bronzada até o Yankee dos Estados-Unidos da América. Da diversidade de costumes d’estes indivíduos não se podia esperar uma população laboriosa e honesta; [...] (ALMEIDA, 1879, p.34-35)

A população da cidade de Port-Said, segundo Almeida, devido a sua composição diversa, seria voltada para os jogos de azar, vícios e, inclusive, atos de assassinato, uma população que seria pouco dedicada ao trabalho e à honestidade. O procedimento narrativo de atrelar origens, características genéticas e fenotípicas como entre a “tez bronzada” e inclinações morais e políticas dos povos seriam recorrentemente mobilizadas por inúmeros viajantes em deslocamentos por África e Ásia no século XIX. Essa passagem indica uma miscigenação presente na sociedade de Port-Said, devido a sua localização e função portuária com uma intensa circulação de pessoas de diversas origens.

A miscigenação ou mestiçagem racial era o ponto alto dos debates científicos europeus na segunda metade do

século XIX, pois sociedades caracterizadas por uma heterogeneidade racial seriam consideradas “degeneradas” e, para alguns intelectuais, fadadas ao fracasso. Os intelectuais brasileiros tinham consciência de que a sociedade nacional tinha um forte caráter de miscigenação e, em diálogo com as teorias raciais europeias, propunham alternativas a fim de colocar o Brasil no mesmo patamar que a civilização europeia ocidental.

Em outra passagem, o viajante brasileiro comenta acerca da população de Macau, salientando seu pesar com o estado atual da população de descendência europeia residente na cidade chinesa, considerada “degenerada” pela miscigenação com indianos e chineses, considerados de raças inferiores. Diz ele:

Foi com amargura que lembramo-nos dos antigos feitos, de que foi teatro a cidade, então florescente, de Macáo, e difficilmente se reconhecem os filhos dos autores de tão grande empreza. A terra onde Camões, o poeta ao mesmo tempo mythologico e christão, terminou *Os Lusíadas*, é hoje apenas habitada pelos descendentes de uma raça europea, atrozmente degenerada pelo sangue indiano e chinez. (ALMEIDA, 1879, p.89)

Nas academias europeias e brasileiras, áreas como “antropologia cultural” ou “etnologia social” que se preocupariam fundamentalmente com o “outro” em seus estudos se tornariam muito populares e seriam praticadas pelo viés do racismo científico nas suas mais variadas formas. O foco, a partir desse momento, passaria a estar concentrado

na cultura como algo que deveria, idealmente, traduzir civilização e progresso, sinônimos praticamente de “Europa”.

Os intelectuais brasileiros “voltados para a Europa, mas de olho no Brasil” (SCHWARCZ, 1993, p.91), em contato com as teorias raciais, como mencionado, colocariam em prática rearranjos teóricos para pensar a viabilidade de uma nação mestiça com seu próprio país. Um exemplo dentre todas as instituições brasileiras surgidas à época foi o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, que se tornaria um importante nicho intelectual na segunda metade do século XIX, cuja missão, por meio de seus regimentos e estatutos, era desenvolver o país, em consonância com as teorias discutidas à época.

O papel do IHGB era de

construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos [...], compor uma história nacional para este país, carente de delimitações não só territoriais (SCHWARCZ, 1993, p.99)

Sem entrar nos detalhes a respeito das querelas entre instituições brasileiras acadêmicas à época, afirmamos que todas elas, em conjunto, teriam por objetivo formar um quadro de intelectuais e pautar proposições no sentido de dar ordem ao país por meio de novos paradigmas pautados nas ideias de razão e progresso. Dentre elas, as concepções que proporião a hierarquia entre povos por meio da ideia de raça tomariam força.

O Imperial Observatório, ao enviar Almeida para estudos na França e, posteriormente, a pedido do Ministério

da Guerra do Império, indicar o astrônomo brasileiro como adido à missão francesa com destino ao Japão em 1874, se alinharia às outras instituições brasileiras que tinham por objetivo fazer avançar o país por meio da razão e do progresso. O Brasil se fazer representar, mesmo que por meio de uma única pessoa, num evento astronômico de amplitude global era expressão concreta do país nos moldes civilizacionais europeus na segunda metade do século XIX.

Para além do fato da viagem em si, o próprio relato de Almeida é circunscrito pelas ideias discutidas, visto que mescla missão científica, análise etnográfica e história dos mais diversos povos com os quais o Brasil ainda não detinha contato direto. Almeida, por meio de um trabalho minucioso de observação e análise empírica com base em seus referenciais de formação, apresentaria um quadro sofisticado a respeito de povos muitos diversos em suas culturas e histórias para um público leitor ávido em conhecer, em termos filosóficos e pragmáticos, sociedades africanas e asiáticas na segunda metade do século XIX.

Em termos filosóficos, pois os intelectuais brasileiros teriam o interesse de compreender melhor e definir o lugar do Brasil em meio ao jogo das nações do século XIX e, em termos práticos, uma vez que a sociedade brasileira, em meio a discussões sobre o fim da escravatura, tinha interesse na imigração de outros povos para substituir a mão de obra dentro de um projeto liberal para o país.

O racismo científico não seria fio condutor explícito da narrativa em *Da França ao Japão*, visto que o viajante brasileiro não dissertaria a respeito de outros povos exclusivamente por meio de uma hierarquia racial bem delineada, como muitos de seus pares intelectuais. Mas, sem dúvida, elementos das teorias raciais mesclados com ideias

oriundas de outras concepções apresentariam, por meio da narrativa para o público brasileiro, os povos mais diversos com os quais Almeida tivera contato por meio do signo da alteridade racial. Apesar da mescla de referenciais específicos, podemos afirmar que a narrativa se baseia numa proposição de compreender o que é o Brasil por meio da definição do “outro”, baseado num referencial europeu de sociedade na segunda metade do século XIX.

O Brasil como uma “civilização litorânea” voltada para a Europa, se apropriaria de formas e procedimentos para narrar o “outro”, inclusive presente em seu próprio território, como o africano e o indígena. O IHGB é um exemplo significativo dessa maneira de pensar e realizar estudos por meio da observação, análise, classificação e hierarquização de culturas e povos, como é expresso por um trecho da Revista do IHGB de 1839, periódico da instituição, transcrito por Lilia Schwarcz:

Dai-me a carta de um paiz, sua configuração, seu clima, suas águas, seus ventos e toda a sua geografia física, informa-me de suas produções naturaes, de sua flora e zoologia, e me comprometto a dizermos “a priori” qual será o homem deste paiz (SCHWARCZ, 1993, p.109)

É por meio desse viés intelectual que Francisco Antonio de Almeida escreveria sua obra a respeito de sua viagem com destino ao Japão, esforçando-se ao máximo para descrever em detalhes as populações e culturas distintas de seu local de origem. *Da França ao Japão* se configura como um trabalho sofisticado quanto a descrições de viagem sobre povos

africanos e, principalmente, asiáticos na segunda metade do século XIX.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Francisco Antonio de (1879). *Da França ao Japão*: Narração de viagem e descrição histórica, usos e costumes dos habitantes da China, do Japão e de outros países da Ásia. Rio de Janeiro: Typographia do Apostolo: Imperial Lithographia de A. Speltz.

ALMEIDA, Jane de; SILVA, Cicero Inacio da; STALBAUM, Brett; SUPPIA, Alfredo Luiz Paes de Oliveira (2016). "Passages on Brazilian scientific cinema". *Public Understanding of Science*, (Vol.I). p.1-17.

BARROS, Roque Spencer Maciel de (1986). *A ilustração brasileira e a ideia de universidade*. São Paulo: Convívio; Editora da USP.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento (1970). *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.

DE NADER, R. V. (2015). *Eclipses e trânsitos planetários no século XIX: A modernização da Astronomia Observacional no Brasil de 1850 ao final do Segundo Império*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologias, UFRJ. Rio de Janeiro.

FLAMMARION, Camille (1877). *Etudes et Lectures sur l'Astronomie*, (Vol.VIII). Paris: Gauthier-Villars.

HARTOG, François (1999). *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

JANSSEN, Jules (1876). *Mission du Japon pour l'observation du passage de Vénus*. Paris: Gauthier-Villars.

JUNQUEIRA, Mary Anne (2011). "Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem". *Cadernos Pagu*, (Vol.II). São Paulo: USP-FFLCH-Editora Humanitas. p.44-61.

KURY, Lorelai Brilhante (2004). “Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780 –1810)”. *História, Ciências, Saúde –Manguinhos*, (Vol.XI). Rio de Janeiro. p.109-129.

MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas (1987). *Dicionário enciclopédico de astronomia e astronáutica*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

PRATT, Mary Louise (1999). *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC.

SCHWARCZ, Lilia (1993). *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

# RELAÇÕES FAMILIARES, “BONS SERVIÇOS” E LEGADOS: AS ALFORRIAS NO VALE DO PARAÍBA MINEIRO (SÉCULO XIX)

Jonis Freire (UFF)

A historiografia sobre a escravidão no Brasil e em outras regiões vem demonstrando que os cativos tiveram possibilidades de obter para si e suas famílias, por meio de sua atuação, ganhos dentro do sistema escravista, sempre oscilando entre a autonomia e a dependência. Nesse aspecto, as alforrias constituíram-se como uma das possibilidades mais almeçadas pelos escravos e seus familiares. Nos dizeres de Peter Eisenberg, era com a alforria que se dava a “passagem de um indivíduo de uma condição legal de escravo para uma condição legal de livre” (1989, p.245).

Neste capítulo, analisamos como as relações familiares e “os bons serviços”, por exemplo, foram importantes para a conquista da alforria e legados<sup>25</sup> na então Vila de Santo Antonio do Juiz de Fora (MG) ao longo do século XIX. Trata-se de uma abordagem “inicial” e qualitativa na análise de algumas alforrias em fontes diversas.<sup>26</sup> O intuito é o de averiguar como a passagem da escravidão para liberdade contou com estratégias e experiências diversas nas relações entre senhores e escravos. Claro que não estamos falando de escravidão branda ou benevolente. A chave é outra, trata-se

---

<sup>25</sup> Aquilo que se deixa de herança em testamento.

<sup>26</sup> Eisenberg destacou outros tipos de fontes que deveriam ser consultadas, com o intuito de melhor conhecer as práticas de manumissão, bem como o número das mesmas. “Que outro tipo de documentação existe para estudar a alforria?” (1989, p.248).



de abordar esses escravos como agentes históricos no processo no qual estavam inseridos.

Muito se tem dito sobre as alforrias como estratégias senhoriais, principalmente com o intuito de inibir ou mesmo engessar possíveis ações coletivas ou individuais daqueles escravos (PEDRO, 2006). Todavia, como bem assinalou Eduardo França Paiva, do ponto de vista dos cativos as alforrias representavam outra coisa:

para os escravos as alforrias eram, acima de tudo, o meio mais descomplicado de abandonar o cativeiro em definitivo. Eram, também, a concretização de seu mais premente anseio. Pela manumissão, tudo valia a pena, até mesmo fazer da vida uma representação. Neste caso, os recursos de resistência adotados diferenciam-se bastante dos quilombos, fugas e rebeliões, e, na maioria das vezes, não buscavam romper com o sistema. Nem por isso podem ser classificados como alienação. Na verdade, o alvo a ser alcançado, pelo menos de imediato, não era a supressão do escravismo ou a transformação do Estado, mas o abandono da condição de submetido. Nesta perspectiva tornar-se ou fazer-se passar por passivo, amável e fiel resultou em muitas cartas de alforria justificadas nos “bons serviços prestados”, na “lealdade e sujeição”, expressões recorrentes nos testamentos [e cartas de alforria] e empregadas mesmo quando se tratava de manumissões pagas. Nesse

momento, as estratégias engendradas no dia-a-dia obtinham sucesso. A partir daí, nova fase de adaptações iniciava-se como maneira de garantir a sociabilidade e a sobrevivência dos libertos. (PAIVA, 1995, p.105)

O certo é que a obtenção das manumissões contou com as estratégias dos cativos, seja por meio da busca por sua liberdade nos tribunais, ou estabelecendo-se relações mais próximas com seus senhores. As vontades, as expectativas e as estratégias dos cativos foram de fundamental importância para sua liberdade e a de seus familiares. Tarcísio Botelho ressaltou que, no caso do Brasil, “é imprescindível compreender o processo como se dava à concessão de alforrias e o papel dos alforriados em nossa sociedade, caso queiramos compreendê-la adequadamente” (2000, p.62).

Segundo a historiadora Isabel Cristina Ferreira dos Reis, na Bahia do século XIX, a família escrava foi de importância fundamental na consecução do projeto de liberdade dos escravizados, pois, “para o escravo que tinha laços familiares, não bastava a liberdade individual. Ele buscava, persistentemente e das formas mais variadas, por meios legais, ilícitos ou até desesperados, livrar a si e aos seus do cativeiro” (2001, p.111).

Tarcísio Botelho, em pesquisa sobre as alforrias em Minas Gerais no século XIX, percebeu a família escrava como um fator de extrema importância no que concerne aos significados da liberdade no mundo dos cativos.

Estas lutas pela liberdade reforçavam ainda mais os laços familiares. Vemos escravos que lutam não apenas por si, mas também por seus irmãos e outros

parentes, reafirmando a importância da família para o cativo. O apoio mútuo permitido por ela reanimava o empenho em sobreviver dentro da escravidão e abria esperanças por um futuro de liberdade. (1996, p.191)

Reforçando essa argumentação, Schwartz chamou a atenção para o fato de que “os laços de afeição, amor, parentesco por afinidade ou consanguíneo tinham papel fundamental no processo de emancipação” (2001, p.197).

qualquer que fosse a condição constitucional da família escrava, os laços entre mães e filhos eram evidentemente fortes e proporcionavam aos escravos crioulos e mulatos uma relativa vantagem no processo de emancipação. Naturalmente, os laços de parentescos ultrapassavam os limites da escravidão, e os pais nascidos livres e libertos pagaram pela liberdade dos filhos [...]. (SCHWARTZ, 2001, p.204)

Paiva e Libby, em consonância com o estudo de Eduardo França Paiva (1995), concluíram “que o casamento e a constituição de famílias parecem ter aumentado a possibilidade de alforria para escravos de todas as cores e origens” (2000, p.31). Na Freguesia de São José, 54% da população forra contraiu matrimônio. Contudo, os autores atentam para o fato de que não se sabe se esses casamentos aconteceram antes ou depois da manumissão. As gratuitas eram muito raras e dadas geralmente a filhos ilícitos.

Ainda com relação aos vínculos familiares e afetivos dos escravizados, Eduardo França Paiva percebeu a família cativa

como uma das principais formas de resistência. Na análise de seus dados sobre a Comarca do Rio das Velhas, ele encontrou um total de 250 papéis de liberdade, em que os testadores fizeram menção a laços de parentesco com escravos, o que representa uma percentagem de 56,17% das 445 alforrias analisadas por ele. Entre os coartados, a proporção é menor, entretanto, não menos importante. As 103 coartações, envolvendo escravos em família, perfizeram um total de 37,05% das 378 estudadas. Em síntese, o autor concluiu que “somadas, as alforrias e coartações de escravos com laços de parentesco representam 48,82% de todos os casos existentes nos testamentos” (PAIVA; LIBBY, 1995, p.133). E mais, diz ele:

Seja por vínculos de parentesco com o proprietário ou pelas possibilidades econômicas aproveitadas em grupo, seja por atrair preferencialmente os legados pios dos testadores ou simplesmente por existir em grande quantidade, a família escrava aparece como mais um elemento das estratégias de resistência cotidiana. Como instituição, ela conseguiu forçar alforrias e coartações, canalizando-as para seus membros. Para tanto, ainda foram necessários os “bons serviços prestados” ao senhor e isto incluiu, frequentemente, a renda diária auferida pelo trabalho realizado fora do domínio senhorial; o cumprimento adequado de tarefas domésticas; dengues e manhas lascivas; tratamento de achaques; atenção dispensada na agonia; “submissão” e “fidelidade”. (PAIVA, 1995, p.135)

A maior parte das alforrias, em Santiago de Cuba, foi comprada pelos próprios cativos ou por algum familiar. De acordo com Jiménez,

em setecentos e vinte e seis dos casos examinados em Santiago de Cuba, a liberdade foi comprada pelo escravo ou por uma pessoa a quem se uniam na maioria dos casos por laços de sangue. [...] Os casos de compra da liberdade do escravo por outras pessoas são abundantes. Estas são mães, pais, irmãs, etc., bem como pessoas sem laços de sangue.<sup>xii</sup> (1989, p.6 – tradução do autor)

Hebe Mattos constatou, em dados empíricos, que, apesar da escassez de mão de obra pós 1850, as alforrias cresceram na segunda metade do século XIX, no sudeste. Dentre outras argumentações, apontou o perigo que se tornou frustrar as expectativas dos cativos que almejavam a sua liberdade. Nesse contexto, chamam atenção as estratégias da família escrava:

pelo menos no meio rural, a família quase sempre foi pressuposto básico desta possibilidade [da alforria]. Neste sentido, raramente o objetivo da alforria aparecia como um projeto individual. Na verdade, o trânsito só se fazia completo quando todo o grupo perdia os elos de ligação com o cativo. [...] a reescravização não chegava a ser incomum. [...] porém, frustrar as expectativas deste trânsito, na sua dimensão familiar, podia tornar-

se surpreendentemente perigoso.  
(MATTOS, 1998, p.193-194)

As estratégias de liberdade dos cativos legaram, assim como em outras áreas das Américas, papel de destaque às mulheres, pelos motivos já expostos. Foram 51% de mulheres manumitidas contra 49% de homens. Uma razão, que se encontrava no centro dessa política de manumissão das cativas, estaria, de acordo com Belmonte Postigo (2005), na perpetuação da condição seguida pelos filhos das escravas. Entretanto, para além dessa motivação, ele agregou outra, de ordem econômica, que residiria na “diminuição dos custos”, ou seja, com a alforria das mães escravas, conseqüentemente, os filhos nasceriam livres e, portanto, os pais ou outros familiares poderiam “livrar-se” dos custos com a manumissão daquelas crianças, que não mais nasciam cativas, podendo utilizar aqueles recursos para a libertação de outro ente como o pai, por exemplo.

Outra questão aberta pela família consistia na possibilidade de um crescimento no número de pessoas livres, alforriadas, quanto mais, maiores as possibilidades de capitalização e conseqüente remissão de parentes da condição de escravos. Para Postigo,

Essa eleição [alforrias para as mulheres] não respondeu exclusivamente às motivações morais, mas também teve um “componente” econômico. Não houve necessidade de desviar um único peso da capital poupada pela família na compra da carta de liberdade das crianças, apenas do pai.

A unidade familiar, composta por um número crescente de pessoas livres,

possuía maior capacidade de capitalização, o que reduziu consideravelmente o tempo necessário para a compra da liberdade do pai e poderia servir para alcançar melhores condições de vida em um período relativamente curto de tempo. Devemos afirmar que o conceito de família não necessariamente se conforma com os laços de sangue, mas que às vezes os filhos ilegítimos foram introduzidos com normalidade dentro do núcleo familiar escravo.<sup>xiii</sup> (2005, p.20 – tradução do autor)

Em Rio de Contas (Bahia), as relações familiares e com terceiros foram importantes para o acesso à alforria, principalmente para os crioulos. O pagamento pela família foi uma das justificativas apontadas na documentação como sua motivadora. Embora se tenha constituído como a menor das justificativas, demonstra a importância das relações de afetividade, foram 30 alforriados entre 1800-1850, 11 nos anos de 1850-1871, e apenas uma no período de 1871-1888. A estudiosa argumentou que,

ainda que o autopagamento fosse a mais importante via de acesso à liberdade, os cativos nascidos no Brasil contavam mais frequentemente com a ajuda de suas mães, de seus pais, filhos, maridos, avós, madrinhas/padrinhos, e também de terceiros. Isto porque eles tinham, mais do que os africanos, laços familiares e de compadrio com os livres [...]. (LORENA, 2006, p.105)

Ainda no que concerne às relações familiares, Katia Lorena percebeu que as mães escravas foram as mais beneficiadas com a alforria, provavelmente em virtude da condição que seu ventre poderia gerar.

No conjunto das cartas em que o pagamento foi feito por familiares, as mulheres foram largamente beneficiadas, à razão de 82,9%, ou seja, foi contando com a solidariedade dos seus parentes que [...] conseguiram conquistar a liberdade. Enfim, os bons serviços e as relações afetivas e de parentesco constituíram elementos importantes para o predomínio das mulheres e de crianças no conjunto dos escravos alforriados como ficou demonstrado no desempenho que tiveram nas alforrias gratuitas, com mais de 65%, considerando todo o período analisado. (2006, p.111)

A luta pela alforria contou com o empenho das pessoas envolvidas em relações familiares. Hebe Mattos constatou que, em

áreas rurais de Minas Gerais, de São Paulo e do Rio Grande do Sul, estes processos [ações de liberdade] contam também incríveis sagas familiares, algumas por várias gerações, onde se mantém a memória do cativo ilegítimo de uma mãe, avó ou mesmo bisavó. (MATTOS, 1998, p.176)

Os estudos sobre as alforrias têm abordado essa temática de “forma independente”. Pretendemos proceder a



uma pesquisa que possa permitir maior conhecimento das vinculações entre ela e a família escrava, que, sem dúvida, tiveram forte importância nas estratégias que lhe possibilitaram a manumissão.<sup>27</sup>

Como bem assinalou Robert Slenes, a família foi fundamental também para a liberdade dos escravos, na medida em que

estava associada ao sistema de incentivos senhoriais, [incentivos que ficavam entre a força e o favor dos senhores com relação a suas mercadorias inteligentes. Da mesma forma as ocupações desempenhadas pelos cativos e sua “antiguidade” junto a seus proprietários possibilitaram a eles a obtenção de certas benesses. Tanto melhor se todas essas características se integrassem junto a uma história de vida familiar.] [...] a possibilidade de alforria para uma ou mais pessoas de sua família ou mediante a autocompra (com o montante das poupanças dos membros da família e com empréstimos de compadres escravos), algum arranjo com compadres livres (empréstimo seguido de contrato de locação de serviços), ou a concessão “gratuita” ou condicional pelo senhor. [...] Para os escravos mais bem sucedidos na

---

<sup>27</sup>Para o conhecimento das vinculações entre a família escrava e as práticas de manumissão, enquanto resultado das relações econômicas, sociais e políticas, engendradas no seio daqueles núcleos familiares, que foram de fundamental importância para a consecução das liberdades, conferir, entre outros: LIMA, 2001 e VILLA, 2008.

formação de pecúlios familiares e laços de dependência com pessoas de recursos, a liberdade, ao menos para uma pessoa da família, não deve ter sido uma meta irrealista. Mesmo que ainda estivesse fora do alcance da maioria. (2004, p.276-277)

Os senhores e as senhoras escravistas costumavam legar vários de seus bens, quando faziam seus testamentos de última vontade, podendo “trazer mudanças significativas na vida de um escravo, incluindo a possibilidade da alforria” (CHALHOUN, 1990, p.111). Esses registros são fontes inestimáveis para o estudo da escravidão e para o conhecimento dos estratagemas daqueles indivíduos, que, em última instância, demonstravam quais eram suas visões de mundo, de poder, de força em relação a seus herdeiros, agregados e cativos, estabelecendo as instruções que deveriam ser cumpridas e respeitadas após a sua morte.

Nesse momento muitos cativos tiveram a possibilidade e a expectativa de obter a tão sonhada liberdade, muitas vezes proveniente de solidariedades e engenhosas estratégias, tecidas, durante anos, nas relações entre senhores/escravos. Foi nesse tipo de documentação, mas não só, que se encontravam as liberdades de alguns cativos que passam a ser nossos personagens neste capítulo.

## **RELAÇÕES FAMILIARES, “BONS SERVIÇOS” E LEGADOS**

Em seu testamento de última vontade, o Comendador Francisco de Paula Lima (1866) deixou vários legados e não se absteve de dar liberdade, condicional ou não, a alguns de seus

cativos. No total, foram 13 os agraciados em seu testamento.<sup>28</sup>

Os cativos Francisca Rosa, Maria José parda, Calixto crioulo, Lino Benguela, Joaquim Antonio, Ventura e José Antonio foram alforriados condicionalmente, com a obrigação de residirem em companhia da mulher do Comendador Paula Lima, que lhes daria uma gratificação anual, segundo os serviços prestados enquanto vivessem. A liberdade desses sete indivíduos teve de ser adiada por algum tempo, já que tiveram de permanecer servindo a Dona Francisca Benedicta, que veio a falecer cerca de doze anos depois de seu esposo. Foi sua vontade ainda que seus escravos Balbino feitor, pardo, Albino de Nação e Antonio arrieiro “servissem a sua mulher por tempo de oito anos, e comportando-se cada um deles bem e a contento de sua mulher, essa lhe passaria carta de liberdade ao fim desse tempo” (LIMA, 1886).<sup>29</sup>

O único cativo que obteve a carta de liberdade, sem qualquer condição, foi Virginia parda, filha da parda Maria José, que também estava sendo alforriada, porém sob condição, sendo que, no mesmo testamento, o testador ainda ressaltou que, “*caso tenha desaparecido a carta esta verba*

---

<sup>28</sup>Inventário *post mortem* do Comendador Francisco de Paula Lima, 1866. Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora (Doravante AHUFHF), ID:83, Cx. 4A.

<sup>29</sup>Inventário *post mortem* do Comendador Francisco de Paula Lima, 1866. Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora (Doravante AHUFHF), ID:83, Cx. 4A, f. 04. A outros dois cativos foi dada a possibilidade da alforria, caso aparecesse alguém que quisesse pagar por ela. Quis o testador que o pardo Américo, filho de sua escrava Emília cabra, caso aparecesse alguém que o quisesse libertar pagando o seu valor, que nenhum dos seus parentes se opusesse, dando-lhe a liberdade. Igual “favor” ele fez ao filho de sua escrava Francisca. No testamento, o responsável por sua feitura diz ignorar o nome do cativo que deveria obter aquele “igual favor”.

*servirá de carta*” (LIMA, 1866 – grifos do autor). O Comendador rogou ainda à sua mulher que “lhe dê uma educação conveniente, e estado quando tiver idade” (1866).<sup>30</sup> Os dizeres do Comendador parecem estar de acordo com os estudos recentes sobre a alforria em testamento, que constataam ter sido bastante comum que grande parte dos forros, nesse documento, não tenha buscado lavar sua manumissão em cartório, pois os próprios senhores, como veremos em outros testamentos, julgavam a sua vontade expressa neste documento suficiente para servir como comprovante legal da nova condição social dos libertos. A menção ao nome dos pais ou parentes de um cativo, como os acima descritos, permitem, além do conhecimento de suas redes familiares, vislumbrar a participação desses pais e/ou mães e seus familiares na luta pela liberdade de seus filhos.

A história da parda Maria José e de sua filha Virginia é bastante interessante. Não foi possível saber se tinha outros filhos, ou com quem mantinha relações conjugais. No entanto, essa cativa parece ter-se beneficiado de uma relação muito próxima dos Paula Lima. Além de ter sido agraciada com a alforria, mesmo que condicional, ainda teve a possibilidade de obter uma remuneração, assim como os outros seis cativos libertos, sob a condição de residirem em companhia da viúva do inventariante. A parda Maria José ainda pôde estabelecer relações de parentesco espiritual, por meio do compadrio advindo do batismo de sua filha Virginia, com um dos filhos e a nora do falecido Comendador, ou seja, Maria José, caso ainda tivesse algum laço afetivo com algum dos cativos que pertenciam àquela família, deve ter-se valido

---

<sup>30</sup>Inventário *post mortem* do Comendador Francisco de Paula Lima, 1866. AHUFJF, ID:83, Cx. 4A, p.4-5.

de sua proximidade com os Paula Lima, com o intuito de obter outros benefícios para si e para os seus. Não é difícil imaginá-la continuando a tecer estratégias para alforriar seus entes queridos de maneira incondicional, como a sua filha Virginia, ou, ainda, sob condição de servir por certo tempo a algum dos integrantes daquela família senhorial. Ainda assim, se não obtivesse sucesso nessas duas modalidades de alforria, sem uma contrapartida pecuniária imediata, talvez pudesse remir algum de seus familiares, pagando por sua liberdade, utilizando-se da remuneração que deveria receber da inventariante. O certo é que aquela cativa teve sucesso em seus empreendimentos junto aos Paula Lima, o que lhe possibilitou obter a liberdade para si e para sua filha.

Os “bons serviços” prestados pelos cativos aos seus senhores e familiares figuram como algumas das principais motivações para a liberdade dos escravizados. Muitas vezes, essas alegações têm um sentido “genérico”: “A fim de ‘merecer’ a recompensa da alforria, os cativos tinham primeiro de prestar serviço obediente e depois compensar seus donos por perderem esse serviço” (KARASCH, 2000, p.463).

Outros cativos, pertencentes ao casal Paula Lima, e que, após a morte do Comendador, foram partilhados entre seus herdeiros, também tiveram a carta de alforria devido à gratidão e a um relacionamento mais próximo com seus donos. Foi o que ocorreu com a escrava Isabel parda, então com 55 anos, por ocasião de sua alforria. De acordo com o inventário do Comendador Paula Lima, no ano de 1866, ela era mulher de Ancelmo, de 48 anos, avaliado em 1:000\$000, e foi herdada por seu filho, João Evangelista de Miranda Lima, que a libertou em cartório, “[...] em consideração a dita

escrava ter sido minha ama [...]” (1875).<sup>31</sup> A relação de afeto se expressava nessa carta de maneira incontestada. A escrava Isabel, que nutriu com seu leite João Evangelista, o acompanhou durante seus primeiros passos, e, pelo convívio próximo, deve ter-lhe legado alguns ensinamentos e lhe devotado um cuidado maternal, utilizou estratégias afetivas e foi agraciada, anos depois, e de maneira afetuosa, por seu filho de leite.

A senhora Viscondessa de Uberaba, sogra do Comendador Francisco de Paula Lima, mãe de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, lançou em notas, em 10 de agosto de 1872, a carta de alforria do escravo Calixto Congo, de 50 anos, pouco mais ou menos, casado com sua escrava Vicência, para que ele pudesse gozar da liberdade como se de ventre livre fosse. Fez isso:

pelos bons serviços que me tem prestado como por ter recebido do mesmo Calixto por diversas vezes duzentos e sessenta e três mil e seiscentos reis e mais quinhentos mil reis do Doutor João Nogueira Penido que os adiantou para facilitar a liberdade deste escravo ficando o mesmo Calixto, digo, o meu libertado Calixto obrigado a pagar ao referido senhor Doutor João Nogueira Penido a dita quantia de quinhentos mil reis com o produto do seu trabalho e outros bens que possa adquirir, e por assim haver deliberado e contractado com o liberto

---

<sup>31</sup>Segundo Tabelionato de Notas de Juiz de Fora. Escrituras de Compra e Venda e Notas Públicas (1856-1875). Arquivo Histórico de Juiz de Fora (Doravante AHJF), Cx. 02, livro 30, 1875, f. 22.

Calixto o Senhor Doutor João Nogueira  
Penido [...]. (1877)<sup>32</sup>

Ao que tudo indica, Calixto já fazia parte da propriedade do Visconde e da Viscondessa de Uberaba havia algum tempo. No inventário do Visconde, realizado no ano de 1856, encontramos Calixto, com 35 anos, casado, avaliado em 1:600\$000, entretanto, não encontramos sua esposa Vicência (1856).<sup>33</sup> Não seria inverossímil pensar que Calixto e sua esposa Vicência tenham feito parte das “famílias fundadoras” daquela senzala (famílias que se estabeleceram quase que concomitantemente à formação da própria posse de seus senhores), o que, entre outros benefícios, pode ter se refletido na sua carta de liberdade.

Teria sido essa longevidade no cativeiro do Visconde e da Viscondessa de Uberaba a responsável pela alforria de Calixto? A carta de liberdade desse cativo aponta várias estratégias com que ele pôde contar, talvez por ter sido um escravo antigo e de confiança e até com algum lugar privilegiado dentro da comunidade mancipia. Calixto, além dos bons serviços prestados, obteve pecúlio com o qual pagou, por diversas vezes, à sua senhora, com a ajuda do compadre da Viscondessa, que lhe emprestou dinheiro para facilitar sua manumissão. Contou ainda com certa mobilidade para ele mesmo tratar com o Dr. João Penido as bases do empréstimo obtido junto àquele senhor. Ao que tudo indica, ele teve a possibilidade de trabalhar para si, o que fica comprovado quando se diz que iria pagar o empréstimo “com

---

<sup>32</sup>Carta de liberdade. Primeiro Ofício de Notas. Livros de Escrituras, 1867-1877. AHJF.

<sup>33</sup>Inventário *post mortem* do Visconde de Uberaba, 1856. AHUFJF, ID: 584, Cx.: 72B.

o produto do seu trabalho e outros bens que possa adquirir” (1877).<sup>34</sup>

A atuação de terceiros também se fez importante nos “negócios”, que tinham na alforria seu objetivo principal. Côrtes de Oliveira concluiu que a ajuda desses indivíduos se fazia por meio de laços bastante estreitos entre cativos e seus “benfeitores” (1988, p.28). Eram, segundo ela,

mães que poupavam para libertar os filhos; pais que alforriavam seus filhos ilegítimos; amásios que livravam suas companheiras; padrinhos que ofereciam a liberdade de pia a seus afilhados, e toda uma série de relações cujo caráter de intimidade entre as partes engendrava um interesse pessoal mais profundo.(1988)

Foi um desses acordos que culminou na alforria de um cativo pertencente aos Paula Lima. A análise dos registros de manumissão, feitos em cartório, permitiu descobrir uma carta de liberdade que foi passada por Francisco de Paula Lima Junior, testamenteiro de seu pai, ao escravo Fabianno crioulo, que foi reconhecida em 20 de julho de 1868. A manumissão, segundo a carta lavrada em cartório, se deu em virtude de um acordo entre o Comendador Paula Lima e Dona Ignacia dos Prazeres.

“Libertar as suas famílias da autoridade dos brancos era para os negros um elemento indispensável da liberdade” (FONER, 1988, p.20). As alforrias demonstram como os grupos familiares eram importantes para a consecução da liberdade. O caso abaixo ilustra as estratégias coletivas e individuais,

---

<sup>34</sup>Carta de Liberdade. Primeiro Ofício de Notas. Livros de Escrituras, 1867-1877. AHJF.



principalmente às relativas aos relacionamentos entre mães, filhos e proprietários.

Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, segunda esposa do Comendador Paula Lima, também alforriou alguns de seus cativos. No dia 26 de maio de 1879, Antonio José Simões levou ao conhecimento do Juiz de Órfãos o caso de Eva e seus filhos, Nicolau e Antonio, que pertenceram à dita senhora e a “quem conserva e dedica afeição” (1877)<sup>35</sup>. Os escravos foram avaliados em 5:000\$000 (cinco contos de réis).

Antonio José Simões já havia entregue à sua ex-senhora, quando ela ainda era viva, a quantia de 3:000\$000 para a liberdade de Eva e de seus filhos, o que se podia verificar pelos recibos juntados ao inventário. O suplicante seguiu dizendo que, mesmo não lhes tendo passado em vida a carta de liberdade, vinha requerer a alforria dos mesmos, “usando do favor da lei do [elemento?] servil, libertá-los pela avaliação [...]” (1877).<sup>36</sup> Antonio Simões argumentava ainda que, como já havia entregue 3:000\$000 à inventariada Dona Francisca, deviam-se acrescentar a esse valor os juros, à razão de 6%, elevando o valor para 4:075\$000.

O suplicante se dizia pronto a entrar com o restante, a fim de lhes passar suas cartas de liberdade. Concluindo sua petição, pediu que fossem ouvidos os herdeiros e o Doutor Curador,<sup>37</sup> que não se opuseram, levando o Juiz a determinar que se passasse a carta de liberdade a Eva e a seus filhos,

---

<sup>35</sup>Inventário *post mortem* de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, 1877. AHUFJF, ID: 684, Cx.: 89B, f. 128.

<sup>36</sup>Inventário *post mortem* de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, 1877. AHUFJF, ID: 684, Cx.: 89B, f. 128.

<sup>37</sup>Os curadores eram protetores legais que representavam os indivíduos perante o tribunal. A sua designação “era usual nos casos que envolviam pessoas não consideradas legalmente adultas – filhos menores, deficientes mentais e escravos” (GRAHAM, 2005, p.24).

Nicolau e Antonio, mediante o pagamento dos 925\$00 que restavam. Após a entrega do valor remanescente, Antonio José Simões passou procuração a Dr. Marcellino de Assis Tostes, para requerer, no inventário de Dona Francisca, a liberdade dos três.

Os cativos Eva e seus filhos, Nicolau e Antonio, já se encontravam na posse dos Paula Lima há algum tempo. No ato da sobrepartilha, ocorrida no inventário do Comendador Francisco de Paula Lima (1866/1867), localizamos Eva parda, de 30 anos, Nicolau de 6 e Antoninho de 7, avaliados, respectivamente, em 1:400\$000, 800\$000 e 1:100\$000 (quantias que couberam à meação da viúva inventariante, Dona Francisca Benedicta) (1866).<sup>38</sup>

Dez anos mais tarde, encontramos a escrava Eva parda, com 45 anos, avaliada em 1:000\$000, mãe dos cativos Nicolau pardo, de 17 anos, estimado em 1:800\$000, e Antonio pardo, de 16 anos, no valor de 2:200\$000, todos matriculados na Coletoria do Juiz de Fora, em 3 de setembro de 1872. Apesar da diferença entre as idades de Eva, entre 1866/1867 e 1877, creio que era a mesma pessoa. Não nos esqueçamos de que o conhecimento das idades podia, muitas vezes, ser arbitrário, ou, como era corriqueiro, pode ter havido um erro por parte do escrivão, quando transcreveu os autos. Entretanto, a idade dos jovens Antonio e Nicolau parece reforçar a noção de que se tratava dos mesmos cativos, que foram alvo das tentativas de liberdade efetuadas por Antonio José Simões (1877).<sup>39</sup>

Ao que parece, Antonio Simões era marido de Eva parda e pai de Antonio pardo e Nicolau pardo. O fato de ter

---

<sup>38</sup>Inventário *post mortem* do Comendador Francisco de Paula Lima, 1866. AHUFJF, ID:83, Cx. 4A.

<sup>39</sup>Inventário *post mortem* de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, 1877. AHUFJF, ID: 684, Cx.: 89B.

sido ex-escravo e afilhado de Dona Francisca Benedicta lhe possibilitou as estratégias necessárias para a consecução de seu intento. No auto de inventário do Comendador Paula Lima, há menção a um escravo avaliado em 1:500\$000, cujo nome era Antonio José, então com 35 anos de idade. Não podemos afirmar que seja a mesma pessoa, embora essa possa ser uma hipótese plausível, inclusive pelo fato de não haver menção a nenhum outro escravo homônimo.

Talvez o fato de Antonio José Simões ter podido, pelo menos aparentemente, obter a liberdade de Eva e de seus filhos, sem qualquer oposição por parte dos herdeiros ou de outrem, assim como conseguir que o valor dos juros pudesse ter sido agregado à quantia já entregue por ele, é explicado porque era afilhado de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima. Pudemos ter acesso a essa informação no primeiro recibo passado pela senhora, no qual ela diz: “Ficam em meu poder dois contos de reis que meu afilhado Simões entregou-me para eu poder libertar os escravos Eva, Nicolau e Antoninho. Cachoeira, 25 de janeiro de 73” (1877).<sup>40</sup> Aproximadamente um ano mais tarde, foi-lhe entregue uma quantia de mais 1:000\$000, no dia 25 de fevereiro de 1874.

Foi difícil para os libertos sua inserção naquela sociedade. Difícil, mas não impossível (OLIVEIRA, 1988, p.11). Antonio José Simões, ao que tudo indica, agarrou-se às oportunidades e foi hábil em adquirir pecúlio, o que pode ser demonstrado pelas avultadas somas que pagou a sua madrinha e ex-senhora. As solidariedades estabelecidas por esse ex-escravo com os Paula Lima, sem dúvida, têm relação com o sucesso nas negociações que levaram à liberdade de

---

<sup>40</sup>Inventário *post mortem* de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, 1877. AHUFJF, ID: 684, Cx.: 89B, f. 132.

Eva, Antonio ou Antoninho e Nicolau. Isto é notório, inclusive, pela não oposição por parte dos herdeiros quando da petição encaminhada por ele, objetivando libertar seus entes queridos.

Se, realmente, se tratava de uma família, os esforços empreendidos por Simões demonstram, cabalmente, a vitalidade dos laços afetivos entre os cativos e, também, a obstinada tentativa de retirar do jugo do cativo seus parentes. Ao mesmo tempo, cabe destacar as estratégias que devem ter feito parte dessa negociação, sempre tão melindrosa, entre escravos, ex-escravos e aqueles senhores que detinham o monopólio da posse de Eva e de seus entes mais amados.

A unidade familiar e as estratégias para a obtenção da alforria foram sempre buscadas por aqueles escravizados. Foner observou que a migração e a mobilidade geográfica estiveram entre as atitudes que conformavam, por parte dos escravos, o que entendiam ser quinhão da liberdade. Segundo ele, dentre todas as motivações para essa mobilidade, a mais sensível tinha como objetivo a reunificação das famílias escravas. Nos dizeres de um funcionário do Departamento dos Libertos (EUA), “a emancipação permanecia incompleta até que as famílias que haviam sido dispersadas pela escravidão estivessem reunidas de novo” (FONER, 1988, p.16).

Todavia, para aqueles que obtiveram suas alforrias por meio de muita astúcia e artimanhas, aproveitando as possibilidades surgidas e, muitas vezes, inteligentemente “inventadas”, a história foi outra. A alforria legada a algum membro da família, além de gerar a liberdade desse indivíduo, abria uma real possibilidade de que outros dos seus obtivessem “igual favor”. Podia-se adquirir mais pecúlio para

a alforria das mulheres ou dos filhos menores, ao mesmo tempo a mobilidade do liberto seria também utilizada para buscar ajuda de terceiros, caso precisassem interceder junto à justiça. Enfim, mais do que manter o sistema escravista, as alforrias de mãe, pai, filho, avô... eram, na verdade, um “palco” das estratégias inventadas por aqueles sujeitos, além de servirem como passagem para a liberdade. Isto não era pouco, e foi, muitas vezes, fruto da “guerra” cotidiana entre senhores e escravos, junto com a estratégica “submissão”, muitas vezes erroneamente confundida como anomia.

Julio Cesar Pinto Coelho arrematou alguns escravos pertencentes à posse dos Paula Lima em 1883 (1877).<sup>41</sup> Acharam-se mais vantajosos os lances desse senhor, em relação a Manoel Besta, 40 anos, e sua mulher Michaela, parda, 36 anos, Esequiel, 50 anos, marido de Francisca Antonia, que também estava incluída na arrematação, porém foi libertada por haver uma proposta imediata para sua manumissão. Havia ainda Francisco Caburé pardo, solteiro, de 34 anos. Interessante notar que, no ato da arrematação dos ditos cativos, a coisa se inverteu. Ao invés de passarem ou prometerem a liberdade àqueles cativos, sob a condição de prestação de serviços, a mesma foi estipulada ao comprador Julio César, que lhes passaria a carta de liberdade, depois que lhe prestassem serviços por cinco anos. A noção de poder sobre os cativos chegava a ponto de estipular tal condição a um novo dono? Teriam os Paula Lima estabelecido essa condição, visando à gratidão desses indivíduos, que, após cinco anos, retornariam, para servir a seus antigos donos? Lembremos que, a princípio, os mesmos só foram vendidos

---

<sup>41</sup>Inventário *post mortem* de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, 1877. AHUFJF, ID: 684, Cx.: 89B.

porque era preciso sanar uma dívida enorme. Difícil dizer, já que não sabemos muito mais sobre esses indivíduos, ou, pelo menos, como veremos a seguir, sobre a maioria deles. Feitas as negociações, procedeu-se ao pagamento dos valores atribuídos aos cativos, em depósito público, onerados pela condição de liberdade da qual deveria o comprador estar ciente.

Em 16 de julho de 1883, Julio César Pinto Coelho levou ao conhecimento do Juiz de Órfãos um fato no mínimo curioso. Relembrou ao senhor juiz a arrematação que fez de alguns escravos do espólio da finada Dona Francisca Benedicta, na qual ele se comprometeu a conceder liberdade aos cativos que arrematou, no prazo de cinco anos.

Aconteceu, porém, que entre os referidos escravos, logo após a aceitação da proposta, o de nome Francisco Caburé declarou ao suplicante em presença de Vossa Senhoria e de diversas pessoas presentes não aceitar o favor a que o suplicante se comprometera, preferindo permanecer no cativeiro a gozar dos benefício prometido.

Nestes termos não desejando o suplicante contrariar o referido escravo, que obstinadamente se recusa acompanhar o suplicante, requer a Vossa Senhoria se digne declarar sem efeito a arrematação do mesmo, sustentando o suplicante a sua proposta e oferta com relação aos demais escravos compreendidos na referida

proposta que apresentou para arrematação [...]. (1877)<sup>42</sup>

Percebemos, então, que Julio César realmente arrematou os cativos sob a condição de libertá-los no prazo estipulado de cinco anos, e mais, tudo indica que era sua intenção cumprir o benefício prometido. Todavia, o pardo Francisco Caburé, de 34 anos, espantosamente, diante de várias pessoas, inclusive do Juiz, preferiu “permanecer em cativo” e, “obstinadamente”, não usufruir o “benefício prometido”. Julio Cesar não se opôs à vontade de Francisco Caburé, preferindo não o contrariar, talvez por medo de ter junto a si um cativo insatisfeito, o que lhe podia trazer muitos aborrecimentos, e mostrou-se firme na manutenção do prometido aos outros cativos. Agora, o mais importante. Por que Francisco Caburé, ainda jovem, não queria sair de sua condição de cativo rumo à liberdade? Difícil dizer qual foi o raciocínio daquele escravo. Arriscamos aqui algumas hipóteses.

Seria o novo senhor um indivíduo extremamente violento, a ponto de incutir um medo mortal no cativo? Mas, se assim o fosse, esse era um aspecto desconhecido dos outros cativos, que não se opuseram a aceitar a alforria oferecida pelo senhor Julio César?

É possível que, ao contrário de seu estado de solteiro, Francisco possuísse um relacionamento com alguma cativa. Pensamos que a condição de solteiro atribuída a ele, e não a de casado, possa dizer algo a respeito de um enlace matrimonial não sacramentado perante a Igreja Católica. Muitas vezes, mesmo os cativos com relacionamentos

---

<sup>42</sup>Inventário *post mortem* de Dona Francisca Benedicta de Miranda Lima, 1877. AHUFJF, ID: 684, Cx.: 89B, f. 171-171v.

duradouros, não sacramentados, eram descritos como solteiros. Se isso aconteceu, é uma demonstração inequívoca do quanto eram fortes as relações familiares cativas, ou seja, valia tudo para manter junto a si os entes queridos e, no caso de Francisco Caburé, até mesmo se sujeitar a manter a condição de cativo, mas permanecer com seus familiares.

Outra hipótese que podemos apontar é a de que Francisco estivesse à espera de um senhor “específico”. Podia ser um dos herdeiros, com quem tinha um relacionamento um pouco mais próximo, que o fosse presentear com uma carta de liberdade, com alguma condição que lhe interessava mais, ou, ainda, esperava ser libertado pelo fundo de emancipação ou por uma entidade abolicionista. Entretanto, isso se podia dar mesmo que ele pertencesse a um novo dono. Francisco Caburé podia, ainda, não querer apartar-se daquela comunidade escrava, que lhe serviu de sustentáculo em grande parte de sua vida. Todavia, se essa última foi sua intenção, o êxito deve ter sido difícil, pois conseguimos perceber que o edital de praça contou com muitos compradores, como o senhor Julio César.

A história de Caburé é bastante inusitada e, talvez, nenhuma das hipóteses que procuramos levantar seja plausível, ou ainda podem ser complementares. Quem sabe? No entanto, cabe ressaltar que Francisco Caburé conseguiu ter sua vontade respeitada, não era só o senhor escravista o detentor dessa prerrogativa. Os cativos também tinham suas vontades, e, muitas vezes, delas se utilizaram com êxito. Outra hipótese, que pode ser pensada, diz respeito à futura liberdade daquele indivíduo. Talvez Francisco Caburé tenha achado mais seguro manter-se escravo, diante das incertezas e dos temores de uma vida difícil no mundo da liberdade. A passagem da escravidão para a liberdade era algo difícil, e tão



difícil quanto se tornar livre era o trânsito nesse “novo mundo” da liberdade, fato que, certamente, era do conhecimento de muitos daqueles escravizados. Como bem ressaltou a historiadora Raquel Pereira Francisco,

a emancipação do cativo trouxe para os ex-escravos a tão desejada liberdade, o direito de ir e vir, de possuir objetos que lhes eram vetados, de formarem famílias sem o medo de serem separados. O mundo da liberdade só estava se iniciando para esses homens e mulheres egressos do cativo, entretanto, a caminhada por essa nova estrada lhes reservaria várias surpresas, nem sempre agradáveis. (2007, p.123)

Em 1º de abril de 1852, Marcelino Dias Tostes, apresentou, na cidade de Barbacena, contas de testamento de seu pai, o finado Tenente Antonio Dias Tostes, natural da Freguesia de Santa Rita do Ibitipoca. Junto a essa prestação de contas, aparece o testamento do tenente (1852).<sup>43</sup>

Em seu testamento, ele deixa forros Silvério pardo e sua mulher Domingas, a outros tantos cativos deixa legados em dinheiro, que deveriam ser retirados de sua terça.

Deixo a cada um dos meus escravos que existirem ao tempo do meu falecimento seis mil reis, aos que forem menores se dará a seus pais ou mães, [...]. Deixo mais a cada um dos escravos que eu vendi a Antonio Lopes Coelho de Souza Bastos e a Joaquim Lucio de Figueiredo quatro mil reis, que serão dados a cada

---

<sup>43</sup>Contas de testamento. Cx. 22, Doct. 14, 1852. Arquivo Histórico Municipal Professor Altair José Savassi (Barbacena-MG). (Doravante AHMPAJS)

um daqueles que existirem vivos ao tempo do meu falecimento [...]. (1852)<sup>44</sup>

De acordo com a declaração feita por Marcelino Dias Tostes ao promotor do juízo daquela cidade, todos os legados deixados por seu pai foram cumpridos e, portanto, vinha pedir para se julgarem as contas, dando conclusão ao processo. A prestação de contas efetuada por Marcelino nos permitiu conhecer um pouco mais sobre aqueles cativos, que receberam a alforria e algum tipo de ajuda financeira. Segundo o testamenteiro, os alforriados Silvério e sua mulher Domingas gozavam de inteira liberdade. Da mesma forma, pudemos saber o número de cativos pertencentes àquele senhor. Naquela fonte, havia o recibo de pagamento da renda provincial. Esse imposto foi pago pelo testamenteiro, no valor de 344\$000 mil réis, que o finado deixou a seus escravos e aos que havia vendido, “sendo 44 o legado de 6\$000 e a 20 o legado de 4\$000 cada um [...]” (1852).<sup>45</sup>

Dessa fonte, então, se depreende que a posse do Tenente Tostes contava com 44 cativos, quando da prestação de contas de seu testamento, agraciados cada um com a quantia de 6\$000. E ainda que, no período de supressão do tráfico de escravos oriundos do continente africano e do consequente aumento no preço dos cativos, aquele proprietário se valeu da venda de parte de sua mão de obra escrava, possibilitando-lhe auferir lucro nessas transações comerciais, feitas, ao que parece, com apenas outros dois indivíduos.

---

<sup>44</sup>Contas de testamento. Cx. 22, Doct. 14, 1852. AHMPAJS (Barbacena-MG).

<sup>45</sup>Contas de testamento. Cx. 22, Doct. 14, 1852. AHMPAJS (Barbacena-MG).

Mas o que levou o Tenente Tostes, maior possuidor de cativos na primeira metade do século XIX, em Juiz de Fora, àquela atitude “filantrópica” com seus escravos e com aqueles que havia vendido? Uma primeira hipótese que pode ser considerada reside na peculiaridade encontrada nos testamentos de última vontade. Além de ser um documento oficial, possuía características bastante singulares com relação às disposições de um indivíduo que se encontrava, ou pelo menos se sentia, à beira da morte e queria, então, “livrar-se” de todos os seus pecados, com o intuito de “partir” desse mundo com sua consciência limpa, garantindo seu lugar no céu. Foi nesse momento que os indivíduos daquela época procuraram obter a salvação de suas almas. Para tanto, reconheciam filhos concebidos fora do casamento, dívidas com terceiros, distribuíam missas em favor de sua alma e das almas dos entes que já se foram, e, até mesmo, de seus escravos já falecidos. Talvez, a distribuição daqueles legados pecuniários àqueles 64 cativos tenha sido uma forma encontrada por Antonio Dias Tostes para aliviar sua consciência e, ao mesmo tempo, buscar junto à “Justiça Divina” o perdão e a salvação de sua alma.

Porém, há outras hipóteses a serem levantadas, como, por exemplo, a de que pode ter havido algum laço afetivo entre o proprietário e os cativos. Todavia, essa hipótese é mais difícil de ser comprovada. Uma suposição, que cremos não caber aqui, é a de que aquele senhor havia deixado legados a seus cativos por não possuir herdeiros necessários. Em seu estudo sobre a comunidade do Cafundó, localizada em Sorocaba (SP), Robert Slenes, Carlos Vogt e Peter Fry perceberam, por meio da análise de documentos cartoriais, “vários casos na região de doações de liberdade e terra a escravos nos testamentos de senhores que faleceram sem

cônjuge ou filhos” (1996, p.47). Segundo Kátia Lorena, “[...] o que distinguia os senhores que alforriavam um maior número de escravos e faziam doações dos seus pares era o fato de não possuírem herdeiros forçados” (2006, p.128). No caso de Antonio Dias Tostes, aliás, o que não lhe faltava eram herdeiros. De acordo com seu testamento, eram doze do primeiro enlace matrimonial e mais um do segundo, todos com igual parte nos remanescentes de sua terça.

O que chama a atenção no testamento é a distribuição de certa quantia em dinheiro aos escravos, que o Tenente Tostes havia vendido aos senhores Souza Bastos e Joaquim de Figueiredo. De qualquer forma, os legados dados àqueles cativos lhes possibilitaram a obtenção de um pecúlio, que poderia, até mesmo, ajudar na compra de sua alforria ou na de algum familiar.

Antonio Dias Tostes alforriou, em seu testamento, ainda os seus escravos Silvério pardo e sua mulher Domingas, que, segundo as contas testamentárias, estavam gozando de plena liberdade. A segunda esposa de Antonio Dias Tostes, Dona Guilhermina Celestina da Natividade, com quem teve um filho de nome José, alforriou, em seu testamento, o escravo Izaias, com idade de 3 para 4 anos, pelo amor que lhe tinha (1852).<sup>46</sup>

As doações feitas a escravos em Sorocaba – semelhante às legadas por Antonio Dias Tostes, e outros senhores daquela sociedade – levaram os autores do livro *Cafundó* a analisar, mais detidamente, esse aspecto das relações entre senhores e escravos (SLENES, VOGT; FRY, 1996, p.67). Para os pesquisadores, num primeiro momento, essas doações pareceram ser um paradoxo, já que a propriedade da terra, por parte dos senhores brancos, deveria ser um dos elos

---

<sup>46</sup>Contas de testamento. Cx. 22, Doct. 14, 1852. AHMPAJS (Barbacena- MG).

fundamentais na perpetuação do sistema, baseado na compulsão da mão de obra escrava. Dessa forma, as doações “representariam a negação das premissas de um sistema desse tipo. Mais concretamente, elas pareciam ressuscitar a imagem do ‘bom’ senhor ou a ‘branda’ escravidão brasileira de uma historiografia mais antiga” (SLENES, VOGT; FRY, 1996, p.67). Todavia, Slenes, Vogt e Fry concluem que esse paradoxo podia ser apenas aparente e que as doações feitas pelos senhores para seus escravos eram portadoras de uma lógica. A solução para essa contradição era resolvida “com explicações centradas no caráter ou nos caprichos dos senhores. As doações expressariam a bondade de alguns fazendeiros, que contrastaria com a maldade de outros [...], ou até com a maldade dos mesmos fazendeiros em tempos anteriores” (SLENES, VOGT; FRY, 1996, p.67).

Um aspecto interessante, apontado pelos autores, diz respeito ao número de alforrias legadas pelos testadores, com ou sem herdeiros necessários. Para os estudiosos,

quase como um corolário – já que se trata de outra doação de propriedade – a concessão de alforria tende a ser mais generosa entre os herdeiros sem cônjuge e filhos do que entre os que têm esses herdeiros. Aqueles, quando conferem a liberdade, beneficiam mais escravos, em média, do que estes (6,2 por testamento contra 2,3 para todos os tipos de alforria). Os testadores sem cônjuge e filhos também são mais dispostos do que os outros a dar a liberdade (depois de sua morte) sem condições, isto é, sem exigências de serviços e pagamentos posteriores a herdeiros ou legatários, ou de outras

restrições sobre o comportamento futuro do liberto. (SLENES, VOGT; FRY, 1996, p.82)

Situações como a dos cativos dos Dias Tostes (pai e filho) permitem vislumbrar, assim como argumentaram Slenes, Vogt e Fry, que a alforria estabelecia uma hierarquia entre os escravos. Isso pode demonstrar, para além das “preferências senhoriais”, maiores possibilidades de alguns cativos conseguirem “seduzir” seus proprietários, por meio de estratégias muitas vezes díspares, conseguindo locomover-se, taticamente, com o objetivo de conseguir sua tão sonhada liberdade (SLENES, VOGT; FRY, 1996).

No inventário da finada Dona Cândida Maria Carlota, esposa do Comendador Henrique Guilherme Fernando Halfeld, falecida em 1867, filha de Antonio Dias Tostes e Dona Anna Maria do Sacramento, podemos encontrar alguns escravos libertos por ela ou seus herdeiros no ato das partilhas (1867).<sup>47</sup> Dona Maria Luisa da Cunha Halfeld, uma das herdeiras, manifestou, naquele inventário, o pio desejo de libertar o escravinho recém-nascido, com 3 meses, Benjamin, avaliado em 80\$000, filho da escrava Benedicta crioula, de 18 anos, neto de Rosa Cabinda, aleijada, 38 anos, avaliada em 400\$000, para, segundo ela, satisfazer um pedido da mãe da criança. Em agosto de 1868, ocorreu o termo de declaração de liberdade de Benjamin, tendo comparecido ao ato o Comendador Halfeld, que dava a liberdade ao escravinho na forma requerida. Benedicta teve seu pedido aceito e o infante Benjamin pode começar sua vida como liberto, junto à sua

---

<sup>47</sup>Inventário *post mortem* de Dona Cândida Maria Carlota, 1867. AHUJFJ, Id: 375, Cx.: 39B.

mãe e à sua avó (1867).<sup>48</sup> Como bem salientou Metcalf, libertações como esta “demonstram que os cativos podiam e de fato obtiveram muitos benefícios de seus senhores. Tais benefícios podiam não melhorar a vida de todos os escravos, mas permitiram a alguns obter a liberdade e manter laços familiares” (METCALF, 1987, p.239).

O papel das mães na libertação de seus filhos foi fundamental para o futuro daqueles pequenos, como Benjamin. A habilidade das mães escravas em adquirir pecúlio para alforriar a si e a seus filhos, bem como as artimanhas por elas empreendidas em suas relações com os seus senhores, chamou a atenção da pesquisadora Mary Karasch. De acordo com ela, as fontes demonstram que, muitas vezes, as mães permaneciam escravizadas, objetivando alforriar primeiro seus filhos, dessa forma, era comum aparecer nos documentos menção a mães cativas e filhos libertos. Para a historiadora,

embora a literatura sobre a alforria mitifique a compra de filhos por pais-senhores brancos, muitas crianças, até mesmo mulatas, eram, na verdade, libertadas por suas mães, que as compravam com suas economias suadas ou obtinham sua liberdade graças ao serviço obediente. Senhores que alforriavam crianças declaravam muitas vezes que o faziam por causa dos bons serviços das mães delas. (KARASCH, 2000, p.455)

---

<sup>48</sup>Inventário *post mortem* de Dona Cândida Maria Carlota, 1867. AHUJFJ, Id: 375, Cx.: 39B, f. 273.

Essas compras da liberdade, efetuadas pelos cativos, demonstram que o sistema não era benevolente e, ao mesmo tempo, que os escravos tiveram a possibilidade de adquirir pecúlio necessário para sua manumissão, o que deve ter sido do conhecimento de seus proprietários.

Severino Dias Tostes foi o testamenteiro de sua segunda esposa, Maria Luisa de Jesus, falecida em 1845. Essa senhora deixou libertos os seus escravos José, novo, de nação Benguela, e Pedro, de nação Congo, rogando a seu testamenteiro que lhes passasse a carta de liberdade, “[...] pois só são meus escravos por dez anos [...]” (1865).<sup>49</sup> Libertou também outra africana, de nome Maria Joaquina, de nação Cassange.

Antonio Dias Tostes “Filho” alforriou, em maio de 1857, Manoel pardo, de 24 anos, que fora comprado de João Albino. Manoel pardo deve ter sido muito perspicaz para obter sua manumissão. Afinal de contas, Tostes o havia comprado de outro senhor, embora não saibamos o tempo em que ficou sob o jugo de Antonio Dias Tostes. Receber a alforria tão jovem, tendo que refazer, em uma nova senzala e perante um novo proprietário, relações de solidariedade que lhe pudessem dar acesso à tão almejada liberdade, só se pode ter dado por meio de muita negociação.

A análise das alforrias registradas em cartório permite alargar o conhecimento das manumissões conquistadas pelos escravos por meio da concessão dada pelos senhores. O escravo Eduardo pertenceu à Dona Maria Antonia Claudiana de Moraes, uma das filhas de Antonio Dias Tostes e de Dona Anna. No dia 26 de setembro de 1853, na Villa de Santo

---

<sup>49</sup>Contas de testamentaria de Maria Luisa de Jesus. Cx.: 112, ordem: 23, 1865. APMPJAS (Barbacena).



Antonio do Parahibuna, Dona Maria Claudiana de Moraes passou a carta de liberdade ao escravo Eduardo pardo, de 4 anos, por sua livre e espontânea vontade, sem constrangimento, lembrando, ainda, aos seus herdeiros que, em tempo algum, poderiam chamá-lo de volta ao cativeiro.<sup>50</sup> Encontramos o escravo Eduardo, avaliado em 450\$000 no inventário do falecido marido de Dona Maria Claudiana, feito em setembro de 1852, descrito como filho de Rita africana, de 24 anos, estimada em 900\$000, que também era mãe de Senhorinha crioula, de 2 meses ou 2 anos, avaliada em 100\$000. No ato da partilha, pudemos saber que a mãe e a irmã de Eduardo ficaram com a viúva inventariante. Provavelmente, o liberto Eduardo também deve ter ficado sob a “proteção” da inventariante, mantendo assim seus laços familiares (1852).<sup>51</sup>

A mesma senhora registrou a carta de liberdade de Paulino, de 35 anos, distribuída ao cartório responsável, em 9 de julho de 1873. Na dita carta, consta não haver por parte do alforriado qualquer cumprimento de cláusula ou condição. Paulino também se encontrava mencionado nos bens do inventário do esposo de Dona Maria, o senhor Mariano Dutra de Moraes. Àquela época, ele fora descrito como um cativo africano de 18 anos, avaliado em 800\$000. Mais uma vez, trata-se de um cativo alforriado que já vivia junto à posse de seus senhores há algum tempo, talvez tempo suficiente para obter junto a eles, por meio das mais variadas estratégias, a mercê de uma alforria sem condição, o que, certamente, demonstra a perspicácia dos escravos no que concerne à relação senhor/escravo.

---

<sup>50</sup>Segundo Ofício de Notas. AHJF.

<sup>51</sup>Inventário *post mortem* do Capitão Mariano Dutra de Moraes, 1852. AHUFJF, ID: 71, Cx.: 06B.

Dona Maria Antonia Claudiana de Moraes alforriou, em primeiro de outubro de 1884, a escrava Virginia, que tinha idade entre 18 e 20 anos, mediante o pagamento de 1:000\$000. Alguns meses mais tarde, em 22 de novembro do mesmo ano, aquela senhora libertou ainda a escrava Maria Joaquina, brasileira, de cor preta, com aproximadamente 35 anos, dizendo: “[...] concedo-lhe a liberdade livre de qualquer obrigação em atenção aos bons serviços que me tem prestado, e principalmente por ter criado a meu bisneto José filho de Guilherme Alvarenga, sempre de boa vontade amor e carinhos [...]”.<sup>52</sup>

No mesmo dia, mês e ano, alforriou ainda o escravo Justo, africano, de cor preta, de 51 anos mais ou menos, concedendo-lhe “[...] a liberdade livre de qualquer obrigação em atenção aos bons serviços, que me tem prestado, principalmente nas ocasiões de enfermidades na minha família atendendo a tudo isso resolvi a gratificá-lo com a liberdade [...]”.<sup>53</sup> Justo pertencia àquela senhora há muitos anos, em 1852 (31 anos antes da sua alforria), quando do inventário de seu marido, fora descrito como Justo africano, 20 anos, avaliado em 1:000\$000. Sem dúvida, Justo foi beneficiado por esse longo tempo de convívio com esses senhores, tendo-os, inclusive, ao que parece, socorrido em momentos em que a saúde deles se encontrava debilitada. Seria ele um representante das “famílias fundadoras”? Talvez sim.

Às vésperas do fim da escravidão no Brasil, o liberto Crispim compareceu ao cartório para apresentar a sua carta de liberdade, que lhe fora passada por Dona Maria Antonia

---

<sup>52</sup>Segundo Ofício de Notas. AHJF.

<sup>53</sup>Segundo Ofício de Notas. AHJF.

Claudiana de Moraes. Pelo teor da carta, podemos saber que o liberto era filho da escrava Merenciana, também pertencente àquela senhora, e que ele,

tendo sempre me servido bem, já como bolicero, já como meu copeiro e sempre mostrando fidelidade e amor, por isso de minha livre e espontânea vontade e sem constrangimento de pessoa alguma, concedo a liberdade para depois de minha morte entrar no gozo desta carta de liberdade [...].<sup>54</sup> A senhora afirmou ainda que ninguém poderia chamá-lo à escravidão por motivo algum “[...] pois que eu como senhora que sou do dito Crispim lhe concedo a mesma liberdade, sem clausula alguma e que este escripto lhe sirva de prova e lhe seja profícuo em todo o tempo”.<sup>55</sup>

Antonio José Henriques, casado com dona Rita, herdeira de Antonio Dias Tostes, registrou carta de liberdade, em retribuição aos bons serviços prestados a ele, para a escrava Juliana africana, sem condição alguma, podendo ela usufruir ampla e irrestritamente sua liberdade. A carta foi passada em 1º de agosto e ratificada em 1º de setembro de 1865.

Alguns cativos levavam, eles próprios, sua carta de alforria ao cartório. Foi esse o caso de Ernesto, que lançou em notas sua carta de liberdade em 14 de maio de 1884. Era escravo de Dona Rita de Cassia Tostes, viúva do Capitão Antonio Dias Tostes. Quando lançou sua carta de alforria, o

---

<sup>54</sup>Segundo Ofício de Notas. AHJF.

<sup>55</sup>Segundo Ofício de Notas. AHJF.

procurador daquela senhora não se opôs, dizendo ainda que concedia alforria, ficando Ernesto livre de qualquer ônus.<sup>56</sup>

O Capitão Antonio Dias Tostes legou à sua ex-escrava Maria Thereza uma morada de casas, com três alqueires de terras e mais os escravos Andreza e Adão. A escrava Andreza crioula, de mais ou menos 40 anos, era casada com Herculano, escravo dos herdeiros do capitão Tostes. Maria Thereza, sua nova proprietária, lhe conferiu a liberdade plena e irrevogável, em 5 de agosto de 1885, estando a cativa, porém, obrigada a lhe prestar serviço pelo prazo de cinco anos.<sup>57</sup> A atitude da ex-escrava, e agora senhora, Maria Thereza, foi a reprodução de um “hábito” senhorial de forrar seus cativos, condicionando sua liberdade a alguns anos de trabalho. Contudo, se a ex-escrava pensava recuperar o valor da cativa Andreza, com cinco anos de serviço prestados, deve ter-se frustrado bastante, já que, menos de três anos depois, a dita cativa, por força da Lei Áurea, passaria à condição de liberta. As doações de terra a ex-escravos, como as feitas à liberta Maria Thereza e a outros cativos, por aqueles senhores e senhoras escravistas, embora não digam respeito à toda localidade, parecem ir ao encontro dos achados da comunidade do Cafundó, em que “a concessão de terra a escravos alforriados não era totalmente incomum” (SLENES, VOGT; FRY, 1996, p.71).

Marcellino Dias Tostes, herdeiro dos Tostes, em 2 de julho de 1858, deixou livre do cativo o seu escravo José Maria, e rogou aos seus herdeiros “[...] que o não embarquem para que goze de sua liberdade”.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup>Segundo Ofício de Notas. AHJF.

<sup>57</sup>Registro de testamento do capitão Antonio Dias Tostes. Livro 07 (1883-1889). AHJF.

<sup>58</sup>Registros de Compra e Venda. AHJF.

Outro filho de Antonio Dias Tostes, Cezario Dias Tostes, deixou forras em testamento as escravas Margarida crioula, 32 anos, doente do peito, avaliada em 450\$000, e sua filha Virginia crioula, de 14 anos, estimada em 900\$000, com a condição de servirem “a minha mulher enquanto viva e por seu falecimento lhes Dara carta de liberdade para gozarem desse tempo em diante como se nascessem libertas”. O falecido também rogou à sua esposa, Dona Maria Antonia Tostes, que não transferisse as referidas cativas de sua companhia (1879).<sup>59</sup>

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Liberdade – era esse o desejo que rondava os corações daqueles homens e mulheres escravizados. “Ninguém conheceu a escravidão melhor que o escravo, e poucos teriam pensado mais sobre o que a liberdade podia significar” (BERLIN, 2006, p.6). Esse foi um aspecto importante que, sem dúvida alguma, pesou nas estratégias adotadas pelos cativos na sua luta pela alforria. A passagem da condição de cativo para a de liberto foi motivo de variados estratagemas, ora solitários, ora familiares, que os escravos elaboravam, utilizando-se de suas experiências, seus conhecimentos e sua astúcia no embate cotidiano pela obtenção do sonho de liberdade, comprando, ganhando, negociando e brigando. À medida que as oportunidades surgiam, a despeito das relações desiguais entre senhores e escravos, os cativos e seus familiares as aproveitavam com o intuito de se retirarem do cativeiro.

---

<sup>59</sup>Inventário *post mortem* de Cezário Dias Tostes, 1879. AHUFJF, ID: 181, Cx.: 12A.

não foram poucos os indivíduos que faziam parte de famílias que vivenciaram a conflituosa dualidade cativo-liberdade. Eram cativos unidos de forma consensual ou legítima à pessoa livre ou liberta; e escravizados com filhos já alforriados ou nascidos depois da lei do Ventre Livre. Muitos daqueles que ainda permaneciam na condição de cativos, tiveram que dividir as agruras impostas pelo regime de cativo com os seus familiares e parentes não escravos. A observação deste detalhe nos leva a romper com o circuito da escravidão, ou seja, a observar os laços parentais entre escravizados e gente liberta e livre, assim como a interação entre escravizados e a sociedade em geral e não apenas os seus senhores. (REIS, 2007, p.273)

Na luta pela liberdade, as famílias escravas constituíram papel fundamental. A liberdade para os cativos se ancorava na perspectiva de uma vida melhor para eles e seus familiares, em sua nova condição jurídica, projeto do qual muitos participaram. Para tanto, como pudemos perceber, os escravos não se furtaram, cada vez mais, a lutar para retirar da escravidão suas mães, seus pais, seus filhos, seus avós, seus primos etc., aqueles com quem iriam reconstruir suas vidas no mundo da liberdade.

## **REFERÊNCIAS**

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais (2006). *Alforrias em Rio de Contas – Bahia século XIX*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA. Salvador. p.128.

BERLIN, Ira (2006). *Gerações de cativo*. Rio de Janeiro: Record.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. (1996). “As alforrias em Minas Gerais no século XIX”. *LPH - Revista de História*, (Vol.6). Ouro Preto: UFOP.

\_\_\_\_\_. (2000). “As alforrias em Minas Gerais no século XIX”. *Varia História*, (nº.23). Belo Horizonte.

CHALHOUB, Sidney (1990). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras.

EISENBERG, Peter (1989). *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil, séculos XVIII e XIX*. Campinas: Editora da Unicamp.

FONER, Eric (1988). “O significado da liberdade”. *Revista Brasileira de História*, (Vol.8), (nº.16). São Paulo.

GRAHAM, Sandra Lauderdale (2005). *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

JIMÉNEZ, Rafael Duharte (1989). “Apuntes para la manumisión de esclavos en Santiago de Cuba”. *Revista de historia y ciencias sociales*, (nº.13). México: Secuencia. p.106.

KARASCH, Mary C. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.

LARA, Sílvia Hunold (1988). *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitanía do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Clotilde Andrade (2000). “Alforrias e forros em uma freguesia mineira: São José d’El Rey em 1795”. *Revista Brasileira de Estudos da População*, (Vol.17), (nº.1/2).

LIMA, Adriano Bernardo Moraes (2001). *Trajetórias de crioulos: um estudo das relações comunitárias de escravos e forros no Termo da Vila de Curitiba (c. 1760-c. 1830)*. Dissertação de Mestrado – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR. Curitiba.

MATTOS, Hebe (1998). *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

METCALF, Alida (1987). “Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito: o caso de Santana de Parnaíba”. *Estudos Econômicos*, (Vol.17), (nº.2). São Paulo.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1988). *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio; Brasília: DF/CNPq.

PAIVA, Eduardo França (1995). *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume.

\_\_\_\_\_. (2001). *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

PEDRO, Alessandra (2006). *As alforrias e o poder senhorial em Campinas (1865-1875)*. Monografia de Conclusão de Curso - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. São Paulo.

POSTIGO, José Luis Belmonte (2005). “Con la plata ganada y su próprio esfuerzo. Los mecanismos de manumisión em Santiago de Cuba, 1780-1803”. *Revista Del Grupo de Estudios Afroamericanos*, (nº.3). Universidad de Barcelona: EA Virtual.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos (2001). *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos.



\_\_\_\_\_. (2007). *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese de Doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. São Paulo.

ROCHA, Cristiany Miranda. (2004) *Gerações da senzala: famílias e estratégias escravas no contexto dos tráficos africano e interno, Campinas, século XIX*. Tese de Doutorado, UNICAMP. São Paulo.

SCHWARTZ, Stuart (2001). *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, São Paulo: EDUSC.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (2000). “A luta pela alforria”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SLENES, Robert (2004). “Senhores e subalternos no Oeste paulista”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOARES, Márcio de Sousa (2006). *A remissão do cativo: alforrias e liberdades nos Campos dos Goytacazes, c.1750-c.1830*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História, UFF. Rio de Janeiro.

VILLA, Carlos Eduardo Valencia (2008). *Produzindo alforrias no Rio de Janeiro no século XIX*. Dissertação de Mestrado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRJ. Rio de Janeiro

VOGT, Carlos, FRY, Peter ; SLENES, Robert (1996). *Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras.

# **“É PRECISO ETERNIZAR AS PALAVRAS DA LIBERDADE AINDA E AGORA...”: TRAMAS DA ESCRAVIDÃO E DO PÓS-ABOLIÇÃO NO BRASIL E NAS ANTILHAS FRANCESAS**

Vanessa Massoni da Rocha (UFF)

*América é filha de África*  
(CHIZIANE, 2017, p.88)

## **PRÓLOGO**

“A escravidão, em primeiro lugar, legitimou a inferioridade, que de social tornava-se natural, e, enquanto durou, inibiu qualquer discussão sobre a cidadania” (SCHWARCZ, 2012, p.37). Partindo-se da premissa de que a escravidão assolou liberdades individuais, impôs a subjugação e marcou de maneira indelével a identidade e as trajetórias dos negros escravizados e de seus herdeiros nas Américas, este artigo contempla as tramas da escravidão e do pós-abolição em textos brasileiros e antilhanos, mais precisamente da ilha da Martinica e do arquipélago de Guadalupe. Espaços marcados pelas colonizações portuguesa e francesa, respectivamente, o Brasil e as Antilhas francesas em questão compartilham a formação da Neo-América, a vivência da diáspora africana, a escravidão, a colonização organizada em torno da cultura agrária, o pós-colonialismo, o pós-abolição e as identidades compósitas (GLISSANT, 1996, p.59), o que permite à escritora moçambicana Paulina Chiziane reconhecer nas Américas uma grande filiação com a África, em frase que adotamos como enxergue desse artigo.

Trata-se de observar como músicas, hino, depoimentos, enredo de carnaval, instalações artísticas e os mais diversificados textos literários, de diferentes épocas, contemplaram nuances e desdobramentos da experiência da escravatura na formação da cidadania negra. Assim, a partir de manifestações artísticas plurais que dialogam e se imbricam num movimento de fôlego cada vez mais acentuado, se tece uma resistência que questiona as relações entre brancos e negros e denuncia os legados das violências infligidas desde os séculos da escravidão até a contemporaneidade no Brasil e nas Antilhas francesas.

Djamila Ribeiro, ativista e filósofa brasileira, se atém à dificuldade de reconhecimento da fala dos negros e nos lembra que:

quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemologia eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento. (2017, p.24-25)

Sabe-se que, por muito tempo, o silêncio se impôs como palavra de ordem aos negros que se viram impedidos de versar sobre suas realidades e punidos ao fazê-lo. O descrédito construído em torno das falas-resistências negras foi meticulosamente calcado na manutenção das versões oficiais para a colonização e a escravidão. O não-dito calava a violência, a barbárie, a diáspora forçada e os crimes

humanitários, pulverizando suas consequências diante da opinião pública e do senso comum. Contudo, a emergência dos movimentos e coletivos negros, a democratização na criação e na difusão de conteúdos nas redes sociais, a resistência de outrora e de hoje das produções literárias e musicais de teor engajado, a ampliação de publicações de escritores e escritoras afrodescendentes e o aumento de feiras culturais e encontros centrados nas experiências e vozes negras, apenas para citar alguns exemplos, se apresentam como novos pilares capazes de ressignificar o suposto silêncio de outrora. De fato, o pretense silêncio consistia num abafamento de vozes que não conseguiam se fazer ouvir para além dos espaços circunscritos de suas circulações.

No intuito de acompanhar algumas destas vozes, esse artigo se organiza em três momentos, a saber: “A árvore do esquecimento e o portal do não-retorno”, “Um fio invisível e tônico pacientemente cose a rede da nossa milenar resistência” (EVARISTO, 2017, p.27) e “A sua luta ziguezagueia d’África à diáspora espalhando sementes baobás em cada uma/um de nós” (2017, p.57), sendo estas últimas partes referências a versos da escritora afro-brasileira Conceição Evaristo na obra *Poemas da recordação e outros movimentos*. A primeira parte se centra na metáfora do esquecimento e na importância das lembranças, enquanto a segunda se debruça em diferentes textos de resistências, sobretudo no Brasil. Por fim, a última parte apresenta de maneira mais detalhada os ecos da escravidão nas Antilhas.

## **A ÁRVORE DO ESQUECIMENTO E O PORTAL DO NÃO-RETORNO**

Em 1995, foi inaugurada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, em Ajudá, no

Benin, um memorial em lembrança à deportação de milhões de cativos para as colônias em todo o Atlântico. Saindo do centro de Ajudá, a Rota do Escravo traça a jornada dos escravos até o porto onde foi erguido o Portal do Não-Retorno, local da última parada dos escravos, a última visão da África. O portal, com cerca de 15m de altura, reproduz, na parte superior do arco, figuras de homens nus, acorrentados, caminhando em direção ao mar. Ao lado do portal, esculturas em metal representam as famílias dos prisioneiros.

Compondo o memorial, uma escultura em madeira simboliza a célebre árvore do esquecimento, uma árvore considerada mágica em torno da qual os cativos eram obrigados a dar voltas para tudo esquecer. Conta a história que no trajeto do mercado ao porto, os cativos paravam em torno da árvore do esquecimento: os homens deviam passar nove vezes, e as mulheres, sete, para que, no trajeto nos navios negreiros, se esquecessem de sua terra, de suas origens, de sua história, de sua identidade. Cada volta representaria a morte das lembranças que cada um trazia dentro de si.

Em 2014, a artista plástica camaronesa Pascale Marthine Tayou revisita o referencial simbólico da árvore do esquecimento a partir da montagem de uma instalação intitulada de Ouidah, árvore do esquecimento. Tal instalação integra o acervo permanente no Museu Memorial ACTe, centro caribenho de expressão e de memória do tráfico negreiro e da escravidão. Foi inaugurado em 2015, e premiado em 2017 com título de Melhor museu do ano pelo Conselho da Europa. O museu se localiza em Pointe-à-Pitre, capital do arquipélago caribenho de Guadalupe, mais especificadamente no porto onde atracavam os navios negreiros.

A árvore do esquecimento retrata formas rituais, expressões culturais e religiosas que o cativo não pode levar em sua jornada. A instalação recorda o que o deportado africano teve que abandonar quando foi cerceado de sua liberdade, mas também pode se referir a tudo o que ele carregou consigo, apesar da imposição que sofreu. Elogio aos elementos identitários mais latentes, a árvore do esquecimento encarna a resistência à imposição do esquecimento, a presença afetiva de objetos e aparatos que moldam e habitam o cativo em seu périplo até as colônias.

Se, por um lado, como reconhece o ensaísta e escritor martinicano Eduardo Glissant, o migrante africano desembarca nas Américas como “migrante nu” (1997, p.112), desprovido de todo e qualquer inventário material, por outro lado, suas lembranças reinventam nas novas terras as sonoridades, os sabores, as cores, as vestimentas, as crenças e a riqueza do repertório cultural que tentaram lhe confiscar:

Por certo, a cada volta na árvore do esquecimento, o cativo se emprenha mais e mais de seu imaginário, de seu inventário afetivo e promete a si mesmo tentar retornar para a terra natal. Enquanto o sonhado retorno não se realiza – e sabemos que ele não se realizará – o escravo inscreve sua singularidade na nova terra em que desembarcará. A rasura de seu passado e suas tradições jamais será, à revelia dos traficantes, efetuada. Todo homem com sangue africano nas veias faz de tudo para reabilitar o nome de negro, no qual a escravidão cravou a marca da desgraça; pode-se dizer que, para ele, é

um dever filial. (SCHOELCHER<sup>60</sup>, 2008, p.197)

Tomando como diretriz de nossas reflexões a metáfora produtiva da árvore do esquecimento enquanto apelo e ode às lembranças, é pertinente retomarmos os legados da escravidão elencados por Françoise Vergès, politóloga francesa nascida na Ilha da Reunião, presidente do Comitê pela memória e pela história da escravidão desde 2008 e autora de numerosos ensaios acerca da experiência da escravatura e de seus desdobramentos:

A pós-colonialidade opera uma desconstrução da leitura da história, fazendo por exemplo da escravidão não apenas um período histórico determinado mas uma estrutura de organização das relações humanas que se declina nas relações sociais, no imaginário e nas relações com a terra, o trabalho, o tempo, a existência. (2011, p.80)

E esta declinação da escravidão, vislumbrada no pós-abolição no Brasil e nas Antilhas francesas, merecerá nossa atenção ao longo deste estudo.

## **“UM FIO INVISÍVEL E TÔNICO PACIENTEMENTE COSE A REDE DA NOSSA MILENAR RESISTÊNCIA”**

Em 2018 a abolição da escravatura no Brasil completou cento e trinta anos. A relevância da data nos convida a pensar na maneira como a abolição aconteceu e nos legados que ela

---

<sup>60</sup> São nossas as traduções de textos críticos e literários em língua francesa. [Nota da autora]

nos inflige. Salta aos olhos o jogo político que esvazia a resistência negra e condiciona a abolição à generosidade da corte portuguesa. Tudo se passa como se os escravos tivessem tido comportamento passivo durante o processo que culminou com a assinatura da Lei Áurea, e que a princesa Isabel finalmente teria percebido o crime humanitário que a coroa acobertava e estimulava há séculos. A antropóloga Lilia Schwarcz resume as contradições da abolição no que diz respeito ao reconhecimento dos papéis de luta, de negociação e de resistência exercidos pelos escravizados:

Ao contrário da imagem dominante em outros países, onde o final da escravidão foi entendido como o resultado de um longo processo de lutas internas, no Brasil a Abolição foi tida formalmente como uma dádiva – no sentido de que teria sido um “presente” da monarquia, e não uma conquista popular. (2012, p.40)

Sob outra perspectiva, percebe-se que a abolição foi um ato jurídico dissociado de políticas públicas de inclusão capazes de propiciar a inserção dos negros na sociedade e promover algum tipo de reparação social diante dos reiterados crimes cometidos. Neste sentido, a abolição, como foi feita, se absteve de proporcionar condições mínimas para uma vida digna aos antigos escravizados. Libertos das correntes e amarras que subjugavam seus corpos, eles permanecem condenados a hierarquias sociais e culturais que não hesitam em corroborar e em prolongar a opressão que lhes fora imposta.

Neste cenário, a abolição assume feições de um malogro histórico que não tornou possível de maneira plena e



irrestrita a liberdade por ela anunciada. Victor Schœlcher, abolicionista francês, cunhou a expressão “sequelas da escravidão” (2008, p.191) para denunciar as heranças – malditas – do período posterior à abolição. Proferido em 1880, o discurso de Schœlcher enumera o preconceito de cor, o racismo, a disparidade do tratamento para brancos e negros, a dificuldade de representatividade nos negros na política e o direito à instrução como algumas destas sequelas. Publicada pela primeira vez em 1948, esta alocução integra o livro *Escravidão e colonização*, publicação que examina os meandros da colonização francesa nas Américas, dentre os quais se destacam a diáspora africana e a escravização.

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) publicados na edição de 11 de maio de 2018 da revista *Retratos*, revista oficial do instituto, demonstram os caminhos da desigualdade no país entre brancos, pardos e negros. Na edição *Somos todos iguais? – O que dizem as estatísticas*, dados de 2016 acerca da disparidade de oportunidades e das sequelas da escravidão contribuem para nossas análises. No que tange ao analfabetismo, ele atinge 4,2% dos brancos e 9,9% dos negros e pardos. No tocante às 1.835 crianças de 5 a 7 anos que trabalhavam, os dados apontam para 35,8% de crianças brancas e 63,8% de negras ou pardas. Acerca do rendimento médio de todos os trabalhadores, os brancos recebem R\$ 2.814,00, os pardos R\$ 1.606,00 e os negros R\$ 1.570,00. Sobre a taxa de desocupação, 9,5% dos desempregados são brancos, 14,5% são pardos e 13,6% são pretos.

O Brasil detém o lamentável título de último país das Américas a promover a abolição da escravatura, o que ocorrera, a título de exemplo, em 1793 no Haiti, em 1822 na República Dominicana e em 1848 nas ilhas de Martinica e de

Guadalupe. No âmbito da América do Sul, a abolição no Brasil ocorreu 65 após a abolição no Chile, primeiro país a libertar os escravizados, em 1823. De fato, nada há a comemorar nos cento e trinta anos deste acontecimento histórico. Tanto no Brasil quanto em todo o continente americano, o período pós-colonial se caracteriza fortemente por desigualdades sociais que reiteram os anúncios de Schœlcher no que tange ao valor atribuído aos negros e aos brancos nas mais diversas dinâmicas. Lélia Gonzalez, política, antropóloga e intelectual brasileira líder do movimento anti-racista, defende que:

o negro brasileiro, exposto ininterruptamente às imagens de um mundo branco dominante, ficará confinado às alternativas de uma auto-imagem negativa ou a adoção de um ideal de ego branco nos seus intentos de ascensão social. (1982, p.113)

Neste sentido, Sueli Carneiro denuncia que:

a fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro

que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando... (2004, s/p)

O caminho entre uma reivindicação positiva de sua negritude se mostrou um árduo e longo percurso, como reconhece Lázaro Ramos:

O negro é estigmatizado aqui e não há como negar. Há então de assumir-se diferente e, com esta diferença, marcar a história deste país. Mudar em negras as brancas nuvens e fazer chover, fertilizar. Assumir-se coautor da cultura brasileira. Exercer seu papel de protagonista neste enredo. Pintar de preto a face deste país pardo, auriverde, cor de anil. Pintar também de preto o Brasil. (2017, p.93)

Lázaro faz um apelo ao protagonismo negro, à necessidade de o negro impor sua participação na história brasileira e de escapar do anonimato que sempre lhe foi associado. Trata-se de romper o silêncio e os não-ditos que imperaram na escrita oficial da história na qual os negros são deliberadamente desprovidos de protagonismo e de relevância. Christiane Taubira, deputada da Guiana Francesa e Ministra da Justiça francesa, autora da lei que tornou a escravidão um crime humanitário em 2001 na França, salienta que “é a responsabilidade dos poderes públicos de levar em conta as desigualdades presentes enraizadas na injustiça passada e de incentivar diálogo, conversa, compromisso e consenso para erradicá-las” (2015, p.121). Taubira insiste que a única reparação possível para o crime da escravatura deve ser a luta para que as desigualdades por ela engendradas sejam dirimidas nos mais diversos contextos. As diretrizes de

reparação consistem em transformar o fardo da escravidão em luta, resistência, redução de privilégios na tentativa de forjar uma sociedade mais igualitária e democrática.

No Brasil, a tentativa de cerceamento das denúncias e da memória da escravidão assim como das mazelas infligidas ao povo negro remontam aos momentos imediatamente posteriores ao anúncio da Lei Áurea. Em 1890 foi publicado em Diário Oficial o Hino da Proclamação da República Brasileira com letra de José Joaquim de Campos da Costa de Medeiros e Albuquerque e música de Leopoldo Miguez. A canção foi vencedora de um concurso promovido por Marechal Deodoro da Fonseca, militar que governou provisoriamente o país de 1889 a 1891. A iniciativa era consagrá-la como o novo hino brasileiro, contudo críticas contrárias e protestos o demoveram da ideia e o levaram a atribuir ao hino a alcunha de hino da Proclamação da República. Sua letra coteja o célebre refrão “Liberdade! Liberdade! / Abre as asas sobre nós!/ Das lutas na tempestade/ Dá que ouçamos tua voz!” aos seguintes versos da terceira estrofe: “Nós nem cremos que escravos outrora / Tenha havido em tão nobre País...”.

Assim, apenas dois anos após a abolição, o poder constituído se esmera em promover o esquecimento coletivo dos séculos de escravidão no Brasil. Tudo ocorre como se a liberdade e toda a celebração do novo momento histórico pudessem extinguir as feridas abertas do tráfico negreiro e da exploração servil da força de trabalho dos negros. Há claramente um estímulo ao apagamento do trauma e ao questionamento dele haver de fato existido em tão nobre país. Por um lado, se exalta da voz da liberdade a ser continuamente entoada e, por outro, emerge o apelo ao silenciamento das vozes dos escravizados e de seus herdeiros

em um país no qual a amnésia se forja como premissa política e cultural alimentada quotidianamente. A amnésia caracterizada, neste contexto, como desvio das responsabilidades e pulverização dos erros e dos culpados; absolvição inquestionável da elite opressora e impedimento de reparação aos humilhados e reprimidos.

Logo, o estímulo à amnésia da experiência de escravidão configura, além de um grande desvio moral e ético, uma maneira de promover novos crimes. “O silêncio oficial. Era por sinal uma recomendação martelada pelos governantes” (TAUBIRA, 2015, p.81), lembra-nos Taubira, o que reitera uma cumplicidade opressora de governantes de diversos países no que se refere ao tratamento dado ao período do pós-abolição. Ela reproduz falas como “Nós devemos esquecer o passado. Há nas colônias somente homens livres e irmãos” (2015, p.81) que revelam que “os opressores tinham todo o interesse de organizar este esquecimento. Os antigos escravos, não. Mas a relação de forças era desfavorável para eles” (2015, p.81). Taubira evoca um provérbio africano segundo o qual “se as histórias de caça fossem contadas pelos leões, elas não se pareceriam com as que contam os caçadores” (2015, p.144). Nele os holofotes recaem sobre o controle da narrativa e o poder de relatar as histórias com as cores e as nuances que atendem a objetivos claramente delineados. Como sabemos, inexistente um discurso de teor neutro, todo discurso se tecendo a partir de prerrogativas, desejos de convencimento e de reiteração de determinada leitura de mundo. Retomando a metáfora africana, impedir o leão – e todos os que se encontram em posição análoga a ele na sociedade – de contar sua versão da experiência da caça configura o cerceamento do registro da história sob o ponto de vista da presa, da vítima e do

oprimido. Trata-se de respeitar a conduta do silêncio oficial, da técnica do faz de conta institucional, do apagamento dos traumas passados que se faz pelo esquecimento e pelo esvaziamento do diálogo e da memória.

Na lei de sua autoria, Taubira defende que “dizer o crime, qualificá-lo, dar-lhe um status, chamá-lo de imprescritível, é reparar. [...]. Nomear os fatos, qualificá-los, também é uma maneira de reparar” (2015, p.117). Assegurar o relato do leão bem como todas as suas implicações e desdobramentos consiste em um meio de reparação. Reparar pela desobediência ao silêncio e ao esquecimento. Reparar pelo discurso, pelo testemunho, pela literatura, pela música, pelas manifestações artísticas em todas as suas acepções.

A jovem poeta Jessica Campos se dedica aos *slams* e através deles rompe o paradigma do silêncio e impõe sua presença como coautora da história brasileira, como preconiza Ramos. Ela brada no programa *Manos e Minas*, produção televisiva sobre a música urbana em suas várias vertentes (rap, funk, soul, reggae, samba): “Pare de querer embranquecer o meu legado e entenda que eu não sou uma vírgula na sua cultura, eu sou ponto, vírgula, exclamação e interrogação” (2017, s/p). Campos reivindica toda a potencialidade e a pluralidade da fala negra no cenário brasileiro. Denuncia o racismo e o esvaziamento do imaginário negro em suas especificidades, questiona a apropriação cultural e demonstra ser a produção artística o espaço de atuação e de resistência adotado pelos negros para fazerem ecoar suas vozes e suas artes de viver as heranças da escravidão e de uma abolição tardia e desastrosa. Ela se utiliza reiteradas vezes do modo imperativo e de palavras de ordem que buscam promover uma inversão dos valores canônicos, segundo os quais aos negros eram dirigidas todas

as determinações e a eles só era permitido obedecer. A jovem reclama o uso de diferentes sinais de pontuação que dão o tom do discurso, dentre os quais a exclamação e a interrogação, a denúncia e o questionamento, a exaltação e a busca de esclarecimento. Caetano Veloso anuncia na canção *O herói*, de 2006: “Já fui mulato, eu sou uma legião de ex mulatos, quero ser negro 100%”. A música repercute a reivindicação da condição negra em toda a sua inteireza, sem estratégias de embranquecimento, sem defesa de tons mais claros e mais tacitamente aceitos na sociedade, sem manobras cínicas entre fenótipos e tezes: ser negro com ponto, vírgula, exclamação e interrogação, como defende Jéssica Campos.

Ecoa aqui a afirmação da cantora baiana Pitty para encerrar debate acalorado com um seguidor que questionou sua recusa em marchar ao lado de extremistas de direita, fanáticos religiosos e de saudosos da ditadura. “Pois eu não volto pra cozinha, nem o negro pra senzala, nem o gay pro armário” (O GLOBO, 2016), sentenciou a artista no *Twitter* em 2015. A resposta gerou grande repercussão, tendo sido adotada como palavra de ordem em coletivos negros e grupos organizados da sociedade civil em prol da memória da escravidão e da revisão da presença negra na sociedade. É importante ressaltarmos a força da temática escravagista no âmbito de pautas urgentes no cenário brasileiro, tais como o feminismo e a homofobia, todos elencados como crimes de ódio que precisam ser denunciados e que devem ocupar a linha de frente nos debates a serem travados no país. Pitty espelha vozes progressistas que rejeitam o retrocesso em ascensão no país e assinala que não há retorno possível para o passado. Os negros não retornam para a senzala. Eles carregam consigo as lembranças desse espaço de privação de

liberdade e de sofrimento para construir novas vivências no presente e no futuro. Por certo, as sequelas da escravidão e seu legado conturbado insistem em se imprimir no corpo negro, produzindo todo o tipo de clivagem, de preconceito e de racismo. Todavia, é partir desse espaço de dor e de humilhação – e em resposta a ele – que se delineia a identidade negra em sua plenitude. Não há retorno, mas também não há esquecimento tampouco rasura. O espaço da senzala, com todas as suas implicações, precisa ser reivindicado para a manutenção da memória e para a composição de uma identidade plenamente plural.

A escritora Conceição Evaristo propõe, no romance *Becos da memória*, a palavra “senzala-favela” (2013, p.104), unindo as experiências traumáticas que os negros enfrentaram e continuam a enfrentar no que tange à exploração, à moradia e à precarização de suas existências e identidades. A favela sendo uma continuidade das mazelas geográficas experimentadas no espaço da senzala, as duas como espaços-cativeiros de humilhações e desigualdades que se inscrevem na ótica de rebaixamento imposta aos escravizados e a seus herdeiros. *Becos da memória*, segundo romance a ser publicado pela mineira radicada no Rio de Janeiro, versa sobre a desfavelização de uma comunidade de Belo Horizonte por causa das especulações imobiliárias. Maria-Nova, a jovem protagonista, decide enfrentar escavadeiras, demolições e expropriações com o registro de um mosaico de histórias, histórias dos personagens, dos lugares e dos festejos que povoavam a favela, tornando-a viva, única. Percorre a comunidade em busca de nomes de moradores e de suas narrativas, dedicando-se a compor a memória do espaço em vias de extinção. Através de sua senzala-favela, a narradora reitera a resistência do lembrar



diante do anonimato que insiste em se impor diante da destruição da favela e da expulsão de seus moradores.

No poema *Do velho ao jovem*, Conceição Evaristo reitera a importância da memória:

O que os livros escondem, /as palavras ditas libertam./ E não há quem ponha / um ponto final na história / Infinitas são as personagens... / Vovó Kalinda, Tia Mambene, Primo Sendó, Ya Tapuli, / Menina Meká, Menino Kambi, / Neide do Brás, Cíntia da Lapa, / Piter do Estácio, Cris de Acari, / Mabel do Pelô, Sil de Manaíra, / E também de Santana e de Belô / e mais e mais, outras e outros... / Nos olhos do jovem / também o brilho de muitas histórias. / e não há quem ponha / um ponto final no rap / É preciso eternizar as palavras / da liberdade ainda e agora... (2017, p.89)

Evaristo faz alusão à importância de se eternizar palavras da liberdade, em versos retomados no título deste artigo, além de propor uma lista de personagens resgatados do silêncio e do anonimato. O recurso literário da escrita de listas, verdadeiros inventários de personagens e histórias desconhecidos, se torna mais um aspecto a aproximar as literaturas do pós-abolição no Brasil e nas Antilhas francesas. Simone Schwarz-Bart, um dos maiores expoentes da literatura do arquipélago de Guadalupe, faz eco às enumerações propostas por Evaristo. Em seu romance *Ti Jean l'horizon*, de 1979, traduzido por Eurídice Figueiredo como *Joãozinho do além* em 1988, a caribenha oferece aos leitores um emocionante diálogo entre Joãozinho e seu avô:

Vi muitos sóis nascerem, e há muitos outros negros dos quais gostaria de lhe falar: Ako, Mindumu, N'Décondé, Djuka o Grande, com o qual cheguei no navio, e outros, muitos outros... Mas se você voltar nessas paragens, debruce-se na grama e respire seu odor, pois são os cabelos dos heróis que dormem sob a terra... (1988, p.63)

Nele, a sequência de nomes de heróis anônimos se faz acompanhar de reticências e da certeza de que há ainda muito a ser desvendado nas tramas da pós-colonização e nos diálogos entre a historiografia e tessitura literária.

Diva Damato, especialista na literatura antilhana, esclarece que

na emergência dessa história reprimida, o escritor tem um papel particularmente importante. Cabe a ele vasculhar a memória coletiva à procura de vestígios aparentemente anódinos, mas que podem ser o testemunho de uma carência não-admitida, de um gesto incompreensivelmente renegado. Um personagem lendário, uma expressão popular, um hábito generalizado são marcas constitutivas de um povo que precisam ser reveladas. (1982, p.113)

A atualidade do debate acerca da escravidão se revela, a título de exemplificação, no poema de Campos, no desabafo de Pitty e no enredo da escola de samba carioca Acadêmicos do Tuiuti, todos ocorridos nos últimos anos. Desenvolvido pelo carnavalesco Jack Vasconcelos, o enredo “Meu Deus,

Meu Deus, Está Extinta a Escravidão?” se debruçou na relação de forças entre negros e brancos e nas heranças da escravidão no mundo contemporâneo. No histórico do enredo apresentado à Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro como justificativa e apresentação do enredo, Vasconcelos resume, com verve poética, o pós-abolição brasileiro:

Ouviu os ventos soprados de longe que ressoaram brados iluminados de liberdade pelas paragens brasileiras. Abolir-te foi palavra de ordem. Utopia e justiça para uns. Falência e loucura para outros. Caminho sem volta para muitos. O “homem de cor” ganhou voz pelas ruas, força nos punhos da população, para além das leis parcialmente libertadoras. Contudo, mesmo enfraquecida, sobrevivia sob a égide dos grandes latifundiários e nas vistas grossas da hipocrisia. Ferida com a ponta afiada da pena de ouro que a áurea princesa empunhou ao assinar sua redentora extinção, maquinada por uma sedenta revolução industrial de sotaque inglês, caiu. Uma voz na varanda do Passo ecoou: – Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão!

Folguedos, bailes, discursos inflamados e fogos de artifício mergulharam o povo em dias de êxtase e glória. Pão e circo para aclamação de uma bondade cruel, pois não houve um preparo para a libertação e ela não trouxera cidadania, integração e igualdade de direitos. Mais viva do que nunca, os aprisionou com os

grilhões do cativeiro social. Ainda é possível ouvir o estalar de seu açoite pelos campos e metrópoles. Consumimos seus produtos. Negligenciamos sua existência. Não atualizamos sua imagem e, assim, preservamos nossas consciências limpas sobre as marcas que deixou tempos atrás. Segue vivendo espreitada no antigo pensamento de “nós” e “eles” e não nos permite enxergar que estamos todos no mesmo barco, no mesmo temeroso Tumbeiro, modernizando carteiras de trabalho em reformadas cartas de alforria. (2018, p.179-180)

Vasconcelos investiga de que maneira os grilhões da escravidão continuam a acorrentar os negros – e os mais humildes, por extensão – nos dias de hoje. Ele se debruça nas novas etapas da escravidão, na chamada escravidão “moderna” e na reprodução de procedimentos escravagistas nas relações contemporâneas, notadamente nas relações de trabalho. Defende que estamos todos no tumbeiro, nos arrastando para relações de exploração, de desrespeito e marcadas pelos açoites invisíveis da intimidação, do medo, da ameaça e do cerceamento da liberdade. Ao se questionar acerca da efetiva abolição da escravidão, o pesquisador e carnavalesco demonstra como vivenciamos rotineiramente seus legados, reiterando que as premissas da escravidão repousam nos privilégios de uns poucos e na maciça opressão das minorias e daqueles que não detém os meios de produção. Cabe salientar que a agremiação teve origem no Morro do Tuiuti, no bairro de São Cristóvão, na zona central e humilde da cidade do Rio de Janeiro em 1954. Ao apresentar

este enredo, a escola de pouca expressão e de pouquíssimos desfiles realizados no Grupo Especial do carnaval carioca sagrou-se vice-campeã do desfile de 2018, com diferença de apenas um décimo na pontuação final para a campeã Beija-Flor de Nilópolis. A agremiação Acadêmicos do Tuiuti foi reconhecida como a campeã do povo, tendo recebido grande aclamação popular ao longo do desfile.

A comissão de frente, desenvolvida por Patrick Carvalho e nomeada de “O grito de liberdade”, apresentou quatorze negros amordaçados e acorrentados que encenaram cenas de açoite executadas por capitães do mato e cenas de resistência negra no exaustivo trabalho realizado nas fazendas. No fim da apresentação, os negros rompem as amarras e conquistam a tão sonhada liberdade. Além de receber nota máxima dos jurados, a comissão foi laureada com o Estandarte de Ouro do jornal *O Globo*. Assim que pisou na avenida, como se diz no jargão carnavalesco, a escola arrancou choros, aplausos e suspiros do público presente no Sambódromo do Rio de Janeiro e rapidamente se tornou o assunto mais comentado no país. O samba-enredo, composto por Claudio Russo, Moacyr Luz, Dona Zezé, Jurandir e Aníbal, iniciava com a seguinte estrofe “Não sou escravo de nenhum senhor / Meu Paraíso é meu bastião / Meu Tuiuti, o quilombo da favela / É sentinela na libertação”. Outros versos como “Qual será o seu valor? Pobre artigo de mercado”, “Onde mora a Senhora Liberdade / Não tem ferro nem feitor” e “Se eu chorar, não leve a mal / Pela luz do candeeiro / Liberte o cativo social” dão um tom de um samba crítico, fortemente engajado em mostrar a experiência da escravidão e suas heranças.

A menção ao choro presente na parte final do samba-enredo manifesta a outrora contestada humanização dos

escravizados, definidos costumeiramente por meio de nomes de objetos ou de animais. Em 1952, o martinicano Aimé Césaire denunciou a coisificação no negro ao longo do processo colonial. Césaire propôs a canônica equação segundo a qual “colonização = coisificação”, entendendo que

entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizado em criado, ajudante, comitre, chicote. (2015, p.23)

Por sua vez, Schwarcz faz menção aos “escravizados que, como coisas ao menos diante da lei permaneceram formalmente impedidos de usufruir das benesses no Estado” (2012, p.37). Logo, ao encerrar o samba com referência ao choro dos escravos, os autores colocam por terra as ilações acerca de os negros possuírem alma e de serem humanos. O choro capaz de desvendar a aviltação, a resiliência e o fardo do crime humanitário da escravidão. O choro que, segundo o ditado popular, lava a alma, reenergiza o corpo e renova as forças de resistência. O choro que acompanha a denúncia do cativo social que transpõe senzalas em favelas e moradias humildes e que reproduz a dinâmica o racismo.

Nas palavras de Sueli Carneiro, “uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os

racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade” (2004, s/p). E um pequeno inventário de termos que aludem à condição negra mostra os legados perenes da condição colonial e da escravidão. Para a ação de difamar e manchar a reputação de alguém, temos o verbo denegrir. Denegrir consiste em fazer ficar mais negro, tornar escuro, obscurecer, reduzir a transparência. Esclarecer, ao contrário, remete a iluminar, fazer ficar claro, disseminar a luminosidade. Quando a situação está crítica, não hesitamos em caracterizá-la de preta. A “coisa está preta” revela que fomos pegos em uma emboscada do destino e que nos afastamos da brancura da paz e da normalidade. O mercado negro faz alusão ao comércio clandestino, sorrateiro e ilegal de produtos. É aquele comércio exercido na marginalidade das normas, que burla as regras estabelecidas e não conhece posturas éticas. Consumir um produto do mercado negro é se expor ao contrabando, à contravenção, à possibilidade de o artefato adquirido ser ilegítimo. Por sua vez, a expressão “amanhã é dia de branco” evoca o dia do trabalho, do compromisso e da responsabilidade. O trabalhador não deverá, sob pena de colocar em risco seu emprego, fazer um “serviço de preto”, um serviço sujo, desleixado. Ter inveja é algo repudiado na sociedade, mas quem nunca teve aquela “inveja branca” de um conhecido? Aquela inveja boa e sem malícia; o lado bom, aceitável da inveja que até os mais corretos dos seres não conseguem se furtar a sentir. Uma inveja esvaziada da negatividade porque foi beber na fonte da pureza e da candura dos brancos. Aquela inveja que renuncia à carga de pecado capital para passar a assumir uma faceta jocosa, pueril. Os lápis escolares de cor salmão ou bege são também conhecidos como lápis cor da pele, como se os tons

claros fossem os legítimos representantes da tez humana... Os paradigmas são todos brancos.

Reitera-se o preceito de que:

quanto mais branco melhor, quanto mais claro mais superior, eis aí uma máxima difundida, que vê no branco não só uma cor mas também uma qualidade social: aquele que sabe ler, que é mais educado e que ocupa uma posição social mais elevada. (SCHWARCZ, 2012, p.44)

O branco simboliza a pureza, a castidade, o reino dos céus, enquanto o negro alude ao pecado, ao sujo, ao erro, ao demoníaco. Lilia Schwarcz conta a história de Rosa Negra no conto *A princesa negrina*, de autoria de Crysanthème, conto que integra a coletânea *Contos para crianças* publicada no Brasil pela Francisco Alves em 1912. Conta a referida história que uma rainha sem filhos e bastante incomodada com a não-maternidade após o matrimônio faz o seguinte pedido à fada madrinha: “Oh! Como eu gostaria de ter uma filha, mesmo que fosse escura como a noite que reina lá fora” (SCHWARCZ, 2012, p.10). O desejo foi literalmente atendido e uma menina “preta como carvão” nasceu, para comoção de todo o reino. Diante do alvoroço, a fada precisou alterar seu feito:

Não podendo transformar “a cor preta na mimosa cor do leite”, prometeu que, se a menina permanecesse no castelo até seu aniversário de dezesseis anos, teria sua cor subitamente transformada “na cor branca que seus pais tanto almejavam”. Contudo, se desobedecesse à ordem, a profecia não se realizaria e o futuro dela “não seria



negro só na cor”. Dessa maneira, Rosa Negra cresceu sendo descrita pelos poucos serviçais que com ela conviviam como “terrivelmente preta”, mas, “a despeito dessa falta, imensamente bela”. (2012, p.10)

Rosa Negra vive reclusa como uma vergonha a ser escondida dos súditos do reino, como se sua cor fosse a prova de sua estranheza, de uma mácula na sua integridade, de um rebaixamento de suas qualidades e de uma incongruência aos valores monárquicos vigentes. No fim, após passar por alguns périplos, ela se torna branca, para alívio de todos, e pode finalmente conhecer a felicidade, o respeito e a inclusão. O mesmo ocorre, por determinado período de tempo, com o personagem Macunaíma, do romance homônimo de Mário de Andrade de 1928 que se tornou um dos marcos do modernismo brasileiro. O negro Macunaíma, o herói sem caráter, se torna um rapaz branco de olhos azuis ao se banhar numa água encantada:

O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas.

Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão do Sumé. Porém, a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água pra todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo. Macunaíma teve dó e consolou:

– Olhe, mano Jiguê, branco você ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz.

Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifava toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa. (1975, p.48)

O texto de Andrade faz alusão à formação étnica miscigenada do brasileiro e no mito das três raças de Darcy Ribeiro. Neste artigo, nos debruçaremos tão somente no fato de Macunaíma ter conquistado milagrosamente sua brancura. A história reitera o fato de a cor preta ser associada à sujeira, de modo que, ao se banhar, Macunaíma viu as águas mágicas lavarem seu pretume, sua cor encardida. Os demais se apressam para obterem a mesma dádiva do herói, sem obterem sucesso, todavia. A brancura invejada pelos demais e suas frustrações pelo insucesso da empreitada aparecem de modo latente na narrativa. O herói se compadece na tentativa frustrada de Jiguê, sente dó pelo fato de o colega permanecer

da cor do bronze. A cor negra, nesta lógica, evoca a piedade, a lamentação e a lamúria pelo fato do não-agraciamento pela cor branca. Ao contrário de Caetano Veloso que entoava nos versos da canção *O herói* o desejo de largar a tez mulata e se tornar 100% negro, Macunaíma e seus amigos não escondem a excitação com a nova aparência e as novas promessas que ela lhes acena. Este episódio de Macunaíma remete ao testemunho emocionante da professora Diva Guimarães no âmbito da 15ª Festa Internacional Literária de Paraty (FLIP), ocorrida em julho de 2017. Guimarães integrava a plateia da mesa de debates “Pele que habito”, composta por Joana Gorjão Henriques e Lázaro Ramos. Ao decidir fazer um relato acerca da escravidão e do racismo, Diva viu sua fala merecer todos os holofotes e se tornar o episódio referencial daquela edição da FLIP:

Eu amadureci aos 6 anos. As freiras contavam a seguinte história: Que Jesus/Deus (eu demorei muito para aceitar o tal de Jesus) criou um lago, um rio e mandou todos tomarem banho e se banhar na água abençoada daquele maldito rio. As pessoas brancas, pessoas trabalhadoras e inteligentes, chegaram nesse rio, tomaram banho, ficaram brancas. Nós, como negros, somos preguiçosos (o que não é verdade. Este país vive hoje porque meus antepassados deram condição) e chegamos no final, quando todos tinham tomado banho. O rio só tinha lama. Então, como a gente era preguiçoso, temos a palma da mão clara e a sola dos pés porque nós só conseguimos tocar as mãos e os pés.

Isso não é verdade. Não somos preguiçosos. Se fosse verdade, nós não teríamos sobrevivido. (2017, s/p)

O martinicano Frantz Fanon pondera que “o branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo” e que “o pecado é negro como a virtude é branca” (2008, p.117, 125). De fato, “a cor branca, poucas vezes explicitada, é sempre uma alusão, quase uma benção; um símbolo dos mais operantes e significativos, até o dia de hoje” (SCHWARCZ, 2012, p.11). Fanon explica amiúde que:

na Europa, o Mal é representado pelo negro. [...] Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro”. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. [...] Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores

inferiores é representado pelo negro.  
(2008, p.160)

Em épocas que associam o negro à escória da civilização humana, encontramos refúgio nas palavras de Caetano Veloso na canção *Milagre do povo*, na qual o cantor e compositor sentencia: “Quem descobriu o Brasil? /Foi o negro que viu a crueldade bem de frente /E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente” (1985, s/p).

### **“A SUA LUTA ZIGUEZAGUEIA D’ÁFRICA À DIÁSPORA ESPALHANDO SEMENTES BAOBÁS EM CADA UMA/UM DE NÓS”**

E, se nos faltam palavras para mensurar o crime humanitário da escravidão em toda a amplitude de suas barbáries, obras da literatura caribenha colocam em relevo as denúncias e a tentativa de compreensão deste inegável esteio da colonização. As ilhas de Martinica e Guadalupe foram colônias de exploração francesas a partir de 1635. De 1642 até 1848 as ilhas recebem mão de obra de diversos países africanos para trabalho escravo notadamente nos engenhos de açúcar.

No âmbito da expressão literária, muitos escritores colocaram em cena os enredamentos, as heranças e os vestígios da colonização nas práticas contemporâneas. Eles contemplaram, respeitadas todas as vicissitudes de suas obras, a construção da nova sociedade caribenha que experimenta o tráfico negreiro, a abolição de 1848, a construção das cidades, a departamentalização de 1946, a construção matrifocal das famílias e o papel da gastronomia, da música, das lendas e contos orais compartilhados nas rodas noturnas.

A experiência traumática de quase dois séculos de tráfico negreiro e de escravidão permitiu à escritora guadalupense Simone Schwarz-Bart cunhar a expressão “a escravidão nos habita” (*Apud TRIAY, 2017, s/p*). Patrick Chamoiseau, maior expoente da literatura martinicana contemporânea, reflete sobre a influência da escravidão sobre a poética caribenha e ressalta que “o horror foi uma matriz, o crime foi fundador” (2016, s/p) fazendo eco à premissa de Schwarz-Bart. Chamoiseau preconiza que “não é o traumatismo da escravidão que se deve temer, mas não poder, não saber, transformá-lo em pulso de vida” (2016, s/p). Ao discorrer sobre o que se considera ser a “dominação silenciosa” na Martinica, Chamoiseau nos lembra que “nestas ilhas das Antilhas que conheceram o tráfico negreiro, a escravidão nas plantações de cana de açúcar, as dominações coloniais mais brutais, nos sentíamos fora do mundo, e não somente fora do mundo mas quase fora da Humanidade” (1997, p.48). É contra este silêncio imposto e o preceito de escrever em país dominado que se eleva o escritor, buscando nas possibilidades das tramas artísticas, sobretudo na literatura, um espaço de representação e de denúncia da escravidão.

No conto “Montagne de feu” (Montanha de fogo), presente na coletânea *Rue Monte au ciel* (Rua Sobe ao céu), a martinicana Suzanne Dracius conta a história de Léona, doméstica em Saint Pierre quando da erupção da Montanha Pelée em 1902 e da destruição da cidade. Léona é uma das únicas pessoas a conseguir se salvar da tragédia na antiga capital da Martinica. A história de exploração e abusos sofridos por Léona evoca a história de Léonard et Himitée, cativos africanos transportados para a ilha. O conto evoca o código negro, série de leis escritas por Colbert que

regulamentavam o tráfico negreiro e a escravidão. Algumas passagens do texto denunciam as perversidades cometidas aos personagens: “os negros morriam como moscas” (DRACIUS, 2013, p.26), “o capitão teve então a ideia maligna de alimentar os cachorros com o cadáver dos negros” (2013, p.27) e “estava nas suas atribuições cuidar que negras engravidassem de homens da tripulação brancos, para fabricar de antemão, antes das vendas, um mestiço [...] Grávida, uma negra valia o dobro. Grávida de um branco, uma negrinha se vendia ainda mais caro” (2013, p.29).

A guadalupense Dominique Deblaine, em seu livro *Paroles d'une île vagabonde* (Palavras de uma ilha vagabunda), de 2011, dá voz ao arquipélago de Guadalupe para que ele fale de suas ilhas, de seus moradores, de suas histórias, de suas cores, de suas práticas e de sua história em diferentes épocas. Composto de poemas em prosa ou de prosas poéticas, o texto de Deblaine mostra um arquipélago em busca de si mesmo, ilhas dispostas a tecer inventários pra melhor compreender suas complexidades e as violências reiteradas sofridas.

No entanto, antigamente, eu, a  
populosa, despovoada, repovoada,  
estripada, saqueada, vivendo  
monstruosidades, de imagens de  
Crusoé, quiseram me dominar,  
  
me exigiram novas plantações, novo  
mundo  
  
me ordenaram riquezas e devastações,  
mentiras e calamidades  
  
me impuseram sofrimentos, torpores,  
lágrimas de sangue e de água

fui governada como fazem com as  
mulheres

fui convocada a renascer e crescer na  
violência de uma língua bastarda e  
corajosa

traficaram, traficam ainda, minha  
memória,

combinam nas minhas costas, se  
ajeitam com a minha história

manobram incansavelmente

especulam falsamente, ingenuamente,  
sobre meu devir,

tramam complôs, assopram sobre  
minhas brasas,

tecem arquivos, jornal oficial, linhagem  
do meus subjugados. (2011, p.21-22)

Mais adiante, a sentença final: “sou soberana para dizer que me bateram, me desorientaram, me insultaram, me estropiaram, violentaram” (2011, p.23). Trata-se de um testemunho pungente das dores acumuladas, das histórias manipuladas e dos subjugados atingidos.

Dentre as numerosas obras que acolhem a temática escravagista, destaca-se *La Rue Cases-nègres*, do martinicano Joseph Zobel, de 1952, romance incontornável no qual se destacam as agruras da vida rural pós-colonização, as penúrias da plantação de açúcar, a difícil ascensão à formação escolar e a uma posição social superior, o preconceito de cor e os empregos subalternos reservados aos negros e aos oriundos do campo. Em uma conversa entre M’man Tine e seu neto José Hassan, a matriarca retrata as penúrias de sua vida e as violências que conheceu:



Eu, quando era pequena, não dei aborrecimento a ninguém. Longe disso. Na morte da minha mãe, ninguém quis saber de mim, com exceção de titio Gilbert. E o que ele fez de mim, titio Gilbert? Ele me embarcou no grupo dos pequenos, para arrancar ervas daninha no pé de jovens pés de cana, para que eu lhe levasse alguns trocados no sábado à noite. [...] Eu estava sempre abaixada da manhã até a noite em um sulco, minha cabeça mais baixa que meu traseiro, até que o comendador, Sr. Valbrun, tendo visto como eu era feita, me segurou, me rolou na terra e me empurrou uma criança no ventre. (1974, p.43)

Nele transparecem as penúrias rurais que se mantiveram presentes na vida dos camponeses mesmo após a escravidão: o abandono, o trabalho e a exploração infantis, a submissão e o estupro. A vida de M'man Tine e seus percalços retomam os sofrimentos de seus ancestrais que foram escravizados séculos antes no espaço martinicano. Abolida a escravidão, os antigos cativos permaneceram em grande número no espaço do campo e não conseguiram fugir do círculo vicioso de exploração, de humilhação e de perda de dignidade, pilares incontornáveis da servitude.

E eis que estas vozes por muito tempo silenciadas da crônica social emergem e reivindicam seus lugares de fala. Quilombolas, escravos, camponeses, população não-escolarizada, personagens humildes, mulheres violentadas, contadores de histórias, moradores de cortiços, vendedores, cozinheiras, feiticeiros, seres errantes,... eis um pequeno mosaico da pluralidade caribenha anteriormente ausente das

narrativas. Com a produção literária que se avoluma a partir do fim da década de 50, os seres da periferia assumem novas posições nas tessituras culturais. Relegam à margem o passado sombrio e reivindicam o protagonismo das histórias, preenchendo as páginas com vivacidade incomum e com imensa disposição para espelhar a realidade crioula em toda sua plenitude. Falam, gritam, esbravejam, rompem o silêncio com a fúria dos que foram excluídos, fazendo jus à ideia de que “os oprimidos, se tiverem a oportunidade, [...] podem falar e conhecer suas condições” (SPIVAK, 2014, p.70).

A martinicana Fabienne Kanor inicia seu romance *Humus*, de 2006, com uma epígrafe de perder o fôlego do escritor Derek Walcott, originário da pequena ilha caribenha de Santa Lúcia e premiado em 1992 com o Nobel. Walcott enaltece o mar enquanto espaço identitário por excelência da alteridade antilhana: “Onde estão seus monumentos, suas batalhas, seus mártires? Onde está sua memória tribal? Senhores, neste acinzentado cofre-forte. O mar. O mar os aprisionou. O mar é a História” (*Apud* KANOR, 2006, p.9).

Em seguida, Kanor formula um aviso pungente aos leitores. O trecho parece longo, porém merece ser citado na íntegra:

Tudo partiu de lá. Desta anedota contada por um capitão de navio negreiro em 1774 e encontrada nos arquivos de Nantes. Tudo partiu disso. De um desejo de troca. Trocar o discurso técnico pelo testemunho. A língua dos marinheiros pelo grito dos cativos. Tudo partiu de uma interrogação. Como dizer, como redizer esta história aos homens? Sem ruídos

ou maquiagens. De outra maneira. Na contramão das expectativas do leitor.

Deixe aqui toda esperança, você que talvez pense que uma história sobre a escravidão é necessariamente um romance de aventuras. Uma narrativa épica, uma epopéia trágica onde há estupro, roubos, agressões, morte em todo lugar. Vai e vem em todas essas direções. Onde não nos entediamos nunca porque sempre acontece alguma coisa. Necessariamente.

Abandone qualquer esperança, você que espera que eu vá contar uma história. Alguma coisa enorme. Exótica. Incrível, com fortes detalhes, estatísticas. Ação. Cores, para melhor emocionar, dar a impressão de que eu lá estava. Eu não estava lá, é tudo do que eu tenho certeza. Certeza também que nós poderíamos ter estado lá tantas são as provas universais. Familiares, próximas, por assim dizer.

Refaça o caminho você que sonha pegar a estrada. Você será pego. Acorrentado apesar de suas palavras. Circunscrito nesta história que se repete como um cântico, prefere ao ponto final às continuações, as conclusões radicais ao mais seguro balbucio.

Essa história não é uma história. Mas um poema. Essa história não é uma história, mas uma tentativa de deslizamento, lá onde não há mais testemunhos para dizer, lá onde o

homem, mergulhado na escuridão dos mares, este azul-preto não acaba, afronta a pior prova possível: a morte da palavra, a aporia.

Como essas sombras estão desde então acorrentadas, o leitor é desde agora condenado a não se mover. Apenas escutar, sem outra distração, este coral de mulheres. Escutar, até o final, sob o risco de se atordoar, estes corações que batem. (2006, p.13-14)

Kanor revisita a escravidão a partir do ponto de vista de mulheres que, mesmo na impossibilidade de se comunicarem verbalmente, organizam um ato de resistência na forma de um suicídio coletivo ao se lançarem no mar durante a travessia da África para as Américas. De diferentes línguas, origens, idades e estatutos sociais, as mulheres organizam o motim e se lançam ao mar para romper a cadeia de explorações e de desumanização que se prolongava desde a captura em território africano, passando pelas intempéries do deslocamento em tumbeiro. Desde a apresentação, Kanor aponta para o caráter literário de sua narrativa, se abstendo de falar da escravidão por meios de dados oficiais e gráficos e tomando como premissa o grito das cativas, seus testemunhos, ao invés da palavra dos marinheiros. O romance se organiza em torno de capítulos fragmentados nos quais um capítulo preenche as lacunas de outro sem completá-lo integralmente. As lacunas insistindo em se impor numa narrativa que parece misturar ações e lembranças, confundindo seus limiares. Como sugere seu título, húmus são matérias orgânicas depositadas no solo, fruto da decomposição de animais e plantas, matérias que, mortas,

servirão de alimentos para novas vidas no ciclo de mortes e nascimentos. Kanor) explica seu procedimento literário em entrevista ao pesquisador americano Jason Herbeck:

Ao longo dos capítulos, me acomodei neste vazio, aceitei a ideia que seria necessário tudo reinventar, fazer como se eu fosse a primeira a ouvir estas vozes dos cativos, a primeira a me formular a pergunta das origens. Não queria escrever com preconceitos, não queria que minha narrativa fosse de segunda, talvez de última mão. Desejava brincar com esta ausência (de lugares, de língua, dos mortos, dos vivos) e me autorizar a tudo reinventar, quer dizer a completar as “lacunas”. (Kanor, *Apud* HERBECK, 2013, p.967)

Sem dúvida, essa literatura promove um “descentramento do olhar” (VERGÈS, 2011, p.102) que traz as experiências e os testemunhos dos que viveram a escravidão – e de seus herdeiros – para o plano central da cena pós-colonial. Vergès, no estudo *O homem predador – o que nos ensina a escravidão sobre nosso tempo*, atesta que

é preciso imaginar as milhões de vidas *singulares* que foram modeladas pela escravidão. Cada uma destas vidas conta. O escravo é uma mulher, um homem, uma criança, que sonha, sofre, fala uma língua, canta, cria, cuida, conhece o desespero, a fome, a amizade, o amor, a separação; ele é a irmã, o irmão, o companheiro, o filho, a filha de alguém. A abstração dos debates mascara uma realidade vivida

na carne que começa com a captura, prossegue nos comboios e no embarque. (2011, p.143)

Neste sentido, “é preciso mostrar estas presenças, esses nomes esquecidos, esses destinos apagados” (2011, p.153), é preciso evidenciar estas sequelas que permaneceram como chagas abertas do sofrimento vivido. Aimé Césaire reafirma na entrevista *Negro eu sou, negro eu permanecerei* que “a escravidão nunca será resolvida em termos morais. Não há reparação possível” (*Apud* VERGÈS, 2005, p.39). É preciso, contudo que não deixemos de cantá-la, de entoá-la, de desnudá-la como faz Elza Soares na canção *A carne*, escrita por Marcelo Yuka, Ulisses Cappelletti e Seu Jorge, música que integra o álbum da cantora de 2003: *Do cóccix até o pescoço*. A canção de protesto denuncia a violência sofrida e as alarmantes estatísticas em torno da taxa de homicídios contra negros e acerca da quantidade de afro-descendentes nas prisões. A canção se atém igualmente ao desemprego, ao subemprego, às poucas oportunidades, à perda de lucidez e à rotina dos negros no Brasil. Ela elenca os revezes que parecem sempre a espreita dos negros, para os quais nada está ganho e tudo deve ser bravamente conquistado. Por fim, a canção enaltece a resistência, os combates e a força dos negros em, diante de todas as mazelas, perseguirem seus caminhos e ainda exaltarem seus antepassados. A carne negra presente no título e no refrão da música faz explícita referência à forma como os negros eram vendidos ao longo do tráfico negreiro, época em que eram contabilizados por peso, tal como o são os gados e demais animais vendidos por lotes, por cargas.

Publicado em 2017, o Atlas da violência, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e pelo Fórum

Brasileiro de Segurança Pública, apresenta os seguintes dados, resumidos em artigo de Caroline Oliveira para *A Carta Capital*:

A população negra corresponde a maioria (78,9%) dos 10% dos indivíduos com mais chances de serem vítimas de homicídios. Atualmente, de cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. Os negros possuem chances 23,5% maiores de serem assassinados em relação a brasileiros de outras raças, já descontado o efeito da idade, escolaridade, do sexo, estado civil e bairro de residência. [...] Outro dado revela a persistência da relação entre o recorte racial e a violência no Brasil. Enquanto a mortalidade de não-negras (brancas, amarelas e indígenas) caiu 7,4% entre 2005 e 2015, entre as mulheres negras o índice subiu 22%. (2017, s/p)

Nestes dados, a desproteção da “carne” negra na sociedade brasileira se mostra flagrante no que concernem os indicativos de violência e de óbitos. E concluímos o panorama das tramas da escravidão e do pós-abolição com a música entoada de maneira militante e emocionada por Elza Soares, num tom de resiliência e denúncia que somente uma intérprete com suas qualidades e com sua vivência poderia nos brindar:

A carne mais barata do mercado é a  
carne negra

Que vai de graça pro presídio

E para debaixo do plástico

Que vai de graça pro subemprego  
E pros hospitais psiquiátricos  
A carne mais barata do mercado é a  
carne negra  
Que fez e faz história  
Segurando esse país no braço  
O cabra aqui não se sente revoltado  
Porque o revólver já está engatilhado  
E o vingador é lento  
Mas muito bem intencionado  
E esse país  
Vai deixando todo mundo preto  
E o cabelo esticado  
Ainda guardo o direito  
De algum antepassado da cor  
Brigar sutilmente por respeito  
Brigar bravamente por respeito  
Brigar por justiça e por respeito  
De algum antepassado da cor  
Brigar, brigar, brigar  
A carne mais barata do mercado é a  
carne negra  
A carne mais barata do mercado é a  
carne negra  
A carne mais barata do mercado é a  
carne negra





## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário de (1975). *Macunaíma* – o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Martins.

CAMPOS, Jéssica (2017). *Não sou racista*. In <https://www.youtube.com/watch?v=lmsawgUbauc> Acesso em: 15.Fev.2018.

CARNEIRO, Sueli (2014). *Negros de pele clara*. In <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/> Acesso em: 18.Fev.2018.

CERQUEIRA, Daniel *et al* (2017). *Atlas da violência 2017*. In <https://drive.google.com/file/d/0BzuqMfbpwX4wOGQtTmp1SWdXWmM/view> Acesso em: 20.Mar.2018.

CESAIRE, Aimé (2015). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.

CHAMOISEAU, Patrick (1997). *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (2016). *L'esclavage: quelle influence sur notre poétique?* In <https://www.facebook.com/notes/patrick-chamoiseau/patrick-chamoiseau-lesclavage-quelle-influence-sur-notre-poetique-/10154280554678791> Acesso em: 07.Abril.2016.

CHIZIANE, Paulina (2017). *O canto dos escravos*. Maputo: Matiko e Arte.

DAMATO, Diva (1995). *Édouard Glissant: Poética e política*. São Paulo: Annablume.

DEBLAINE, Dominique (2011). *Paroles d'une île vagabonde*. Paris: Arpents Riveneuve éditions.

DRACIUS, Suzanne (2013). *Rue Monte au ciel*. Paris: Item.

EVARISTO, Conceição (2013). *Becos da memória*. Florianópolis. Editora Mulheres.

\_\_\_\_\_. (2017). *Poemas da recordação outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê.

FANON, Frantz (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.

GLISSANT, Edouard (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1997). *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

GUIMARÃES, Diva (2017). *Depoimento na FLIP 2017*. In <https://www.youtube.com/watch?v=Z5aS8bukb2o> Acesso em: 22.Out.2017.

HERBECK, Jason (2013). “Entretien avec Fabienne Kanor”. *The french review*, (Vol.86), (nº.5). EUA: Marion.

IBGE (2018). “Somos todos iguais? – O que dizem as estatísticas”. *Revista Retratos*, (nº.11). In [https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com\\_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf) Acesso em: 18.Maio.2018.

KANOR, Fabienne (2006). *Humus*. Paris: Gallimard.

O GLOBO (2016). “Após ser provocada, Pitty dá uma aula de igualdade no Twitter”. In <https://oglobo.globo.com/sociedade/apos-ser-provocada-pitty-da-uma-aula-de-igualdade-seguidor-no-witter-15614014> Acesso em: 06.Fev.2018.

OLIVEIRA, Carolina (2017). *Atlas da Violência 2017: negros e jovens são as maiores vítimas*. In <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/atlas-da-violencia->

2017-negros-e-jovens-sao-as-maiores-vitimas Acesso em:  
10.Mar.2018.

RAMOS, Lázaro (2017). *Na minha pele*. Rio de Janeiro: Objetiva.

RIBEIRO, Djamila (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

RUSSO, Cláudio *et alii* (2018). “Meu Deus, Meu Deus, Está Extinta a Escravidão?”. In <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/carnaval/2018/noticia/paraiso-do-tuiuti-veja-a-letra-do-samba-enredo-para-o-carnaval-2018.ghtml> Acesso em: 13.Mai.2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (2012). *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma.

SCHWARZ-BART, Simone (1988). *Joãozinho no Além*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

SCHOELCHER, Victor (2008). *Esclavage et colonisation*. Paris: Presses Universitaires de France.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2014). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.

TAUBIRA, Christiane (2015). *L'esclavage raconté à ma fille*. Paris: Éditions Philippe Rey.

TRIAI, Philippe (2017). *8 mars: “Nous sommes le fruit de la rencontre des mondes”, dit la romancière guadeloupéenne Simone Schwarz-Bart*. In <https://la1ere.francetvinfo.fr/8-mars-nous-sommes-fruit-rencontre-mondes-dit-romanciere-guadeloupeen-simone-schwarz-bart-450583.html> Acesso em: 09.Mai.2017.

VASCONCELOS, Jack (2018). “Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?”. In <https://liesa.globo.com/material/carnaval18/abrealas/Abre->

Alas%20-%20Domingo%20-%20Carnaval%202018%20-%20Atual.pdf  
Acesso em: 12.Set.18. p.173-224.

VELOSO, Caetano (1985). *Milagre do povo*. In <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44749> Acesso em: 15.Fev.2018.

\_\_\_\_\_. (2006). *O herói*. In <https://www.vagalume.com.br/caetano-veloso/o-heroi.html> Acesso em: 15.Fev.2018.

VERGES, Françoise (2005). *Nègre je suis, nègre je resterai – entretiens ave Aimé Césaire*. Paris: Albin Michel.

\_\_\_\_\_. (2011). *L’homme prédateur – ce que nous enseigne l’esclavage sur notre temps*. Paris: Albin Michel.

YUKA, Marcelo *et alii* (2003). *A carne*. In <https://www.lettras.mus.br/elza-soares/281242/> Acesso em: 30.Mar.2018.

ZOBEL, Joseph (1974). *La Rue Cases-Nègres*. Paris: Présence Africain.

---

## NOTAS DE FIM

<sup>i</sup> Un épique et un tragique modernes proposeraient de rallier la spécificité des nations, l'opacité consentie – mais non plus comme en-soi – de chaque culture, et en même temps d'imaginer la transparence de leurs relations. Imaginer. Car cette transparence n'est précisément pas en soi. Elle ne s'enracine dans aucune légitimité particulière. On supposera ainsi que le dévoilement tragique porterait sur un continuum (en étendue) et nos pas sur un passé (mis en filiation).

<sup>ii</sup> Le sacré, l'ordre supposé dans le désordre de la Relation, nous le fixerons sans stupeur. [...] Imaginer la transparence de la Relation, c'est fonder aussi bien l'opacité de ce qui l'anime. Le sacré est de nous, de cette trame de notre errance.

<sup>iii</sup> Puis, l'étendue, la multiplication du rhizome, que les philosophes des *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari, établiraient plus tard dans le paysage de l'imagerie, une sorte de prescience du Tout-monde, et qui "prendraient contact", à l'infini avec toute chose recommencée, en bousculade et grand plaisir.

<sup>iv</sup> De cette verticalité à cette étendue, Mathieu pour sa part avait tâché de marquer la relation, (même si à ce moment il ne fréquentait qu'enimagination et par pressentiment la spectaculaire poussée de la pensée du rhizome, et même s'il s'était méfié alors de ce que la pensée du banian recouvrait,) et c'était par la présence du figuier maudit des campagnes martiniquaises. Le figuier maudit, un banian qui fouillait dans toutes les histoires maudites, qui déracinait dans les temps écoulés ou à venir [...]. Baniens, rizhomes, figuiers maudits. La même désordonnance du chaos, sous des espèces identiques et dissemblables.

<sup>v</sup>(remarquez ainsi la multiplication, à partir de Mathieu Béluse: Mathieu, le chroniqueur, le poète, le romancier, celui ou cela-ci qui écrit là en ce moment et qui ne se confond ni avec Mathieu, ce chroniqueur, ce romancier ni ce poète, ils prolifèrent, peut-on dire qu'ils sont un seul divisé en lui-même, ou plusieurs qui se rencontrent en un).

<sup>vi</sup> “[el concepto] se empezó a utilizar en la guerra fría, referido tanto a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial de metrópolis europeas en lo político, económico, social y cultural, como a aquellos procesos que sucedieron en América entre 1783 y 1900 de los cuales surgen los Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas; los que suceden entre 1920 y 1945 en relación

---

con las independencias del Imperio Otomano y desde donde surgieron las dependencias de buena parte de los estados del Oriente Medio y el Maghreb; y los que acontecieron entre 1945 y 1970, a raíz de los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, el Pacífico y el Caribe se estructuraron en unidades políticas independientes”.

<sup>vii</sup> “La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea [raza], produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población. [...] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista”.

<sup>viii</sup> “procesos de irrupción o violencia simbólica, epistémica, y/o material a través de los cuales se intenta restaurar la humanidad del humano en todos los órdenes de la existencia de las relaciones sociales, de los símbolos y del pensamiento. Un proceso de deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural [...] La descolonización implica acción por parte del colonizado”.

<sup>ix</sup> “El feminismo latinoamericano es vasto, disperso y múltiple y así como tiene una cara fecunda y esperanzadora de grupos y grupos minúsculos, pequeños, medianos y grandes de toda índole, compuestos por mujeres que una vez más se asocian para rebelarse y seguir atizando el fuego de las rebeldías, hay una serie de instituciones que han ido devorándose, institucionalizándolo y tratando de anular su poder subversivo. No es un movimiento sino muchos, no tiene cabezas visibles, ni teoría única que lo aglutine o contenga”.

<sup>x</sup> “El feminismo descolonial es un heredero directo del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU, en su crítica a la teorización feminista clásica centrada en género y su propuesta de un tratamiento interseccional de las opresiones (de clase, raza, género, sexualidad). Al mismo tiempo se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el

---

problema de su invisibilidad e inferiorización dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades”.

<sup>xi</sup> “En la continua hegemónica representación universal de “la mujer” a partir de experiencias de mujeres blancas, de clase media, sin considerar otras experiencias atravesadas por la raza, la clase, la sexualidad y otras opresiones. Sostuve que las mujeres racializadas y sin privilegios de clase, como las indígenas y afrodescendientes, se constituían en “las otras” del feminismo de la región, asumidas como víctimas, como testimonios, irreconocidas en sus teorizaciones y epistemes, pero sí utilizadas como materia prima para la búsqueda de financiamientos y créditos académicos”.

<sup>xii</sup> En setecientos veintiséis de los casos examinados en Santiago de Cuba, la libertad fue comprada por el esclavo o por una persona a la cual le unían en la mayoría de los casos vínculos sanguíneos. [...] Los casos de compra de la libertad del esclavo por otras personas son abundantes. Se trata de madres, padres, hermanas, etc., así como de personas sin vínculos consanguíneos.

<sup>xiii</sup> Esta elección [alforrias para as mulheres] no respondía exclusivamente a motivaciones morales, sino que también poseía un trasfondo económico. No había que desviar un solo peso del capital ahorrado por la familia en la compra de la carta de libertad de los hijos, sólo del padre.

La unidad familiar compuesta por un creciente número de personas libres tenía mayor capacidad de capitalización, lo que reducía considerablemente el tiempo necesario para la compra de la libertad del padre y podía servir para conseguir mejores condiciones de vida en un plazo de tiempo relativamente corto. Debemos manifestar que el concepto de familia no se ajustaba necesariamente a lazos sanguíneos, si no que en ocasiones los hijos ilegítimos eran introducidos con total normalidad dentro del núcleo familiar esclavo.