

VOZES EM UMA BIOGRAFIA: O CASO DO EX-ESCRAVO M.G. BAQUAQUA

ANDREY SOARES PINTO¹



Resumo

O presente artigo busca analisar a obra biográfica acerca da vida do ex-escravo Mahommah Gardo Baquaqua, originário de Djougou e que passou por experiências como cativo no Brasil, nas regiões de Pernambuco e Rio de Janeiro, e nos Estados Unidos, local em conquistou a sua liberdade. A fonte histórica foi escrita e editada pelo abolicionista Samuel Moore de vertente religiosa batista. Busca-se aqui tentar apreender as duas vozes que surgem no decorrer do texto – sendo a primeira de Moore, o biógrafo, e a segunda de Baquaqua, o biografado. Para tanto, uma breve reflexão acerca do gênero biográfico é feita para entendermos a versatilidade desse tipo textual na apreensão das representações postas por Baquaqua e Moore sobre a escravidão. Assim, procuramos nos debruçar sobre passagens da fonte que demonstram a presença dos discursos emitidos por esses dois sujeitos, reconhecendo suas proximidades e dessemelhanças; e manifestando, inclusive, visões distintas acerca do entendimento do próprio abolicionismo.

Palavras-chave: Biografia. Análise do discurso. Narrativas de escravos e ex-escravos.

Abstract

This article seeks to analyze the biographical work about the life of the former slave Mahommah Gardo Baquaqua, who was born in Djougou and who had experience as a captive in Brazil, in the regions of Pernambuco and Rio de Janeiro, and in the United States, where he conquered his freedom. The historical source was written and edited by the abolitionist, Baptist religious strand, Samuel Moore. We try to apprehend the two voices that appear throughout the text - being Moore's first, the biographer, and Baquaqua's second, the biographed. For this, a brief reflection on the biographical genre is made to understand the versatility of this textual type in the apprehension of the representations made by Baquaqua and Moore on slavery. Thus, we try to look for passages of the source that demonstrate the presence of the discourses emitted by these two subjects, recognizing their proximity and dissimilarities; and even manifesting different views on the understanding of abolitionism itself.

Keywords: Biography. Discourse analyze. Slave narratives.

Introdução

Na historiografia e nas pesquisas acerca da escravidão existe uma busca pelas visões e interpretações de mundo dos sujeitos que se encontravam na posição de cativos, algo que vem crescendo cada vez mais. Devido as lacunas documentais, e por uma construção sócio-histórica que marginalizou e omitiu as falas desses milhões de seres humanos, quase não há fontes escritas por esses próprios sujeitos que possam ser usadas

¹ Mestrando em História pela Universidade de Brasília (UNB). E-mail: andreyrhp@gmail.com.



nas operações exercidas pelos historiadores, para a reconstrução das memórias e representações dos que sofreram nessa instituição. Mas uma “luz no fim do túnel” para essas intenções historiográficas pode ser identificada com as chamadas *slave narratives* – narrativas de escravos e ex-escravos – (DAVIS; GATES, 1985), muitas vezes intituladas de biografias, que se manifestaram vigorosamente presentes no contexto do século XIX, principalmente voltadas para as ações abolicionistas (CABRAL; CAROLA, 2019, p. 117). Tal gênero documental viabiliza um leque de opções de análise para nos aproximarmos desses sujeitos do passado.

Na busca de compreender essas personalidades silenciadas, este artigo tomará como fonte de estudo a biografia e narrativa de Baquaqua, que foi publicada pela primeira vez no ano de 1854, cujo título é *Biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in the interior of Africa* escrita pelo editor abolicionista Samuel Moore². O intento é desenvolver uma reflexão sobre sua estrutura e a forma como são apresentados os discursos emitidos tanto pelo biografado quanto pelo editor sobre a natureza da escravidão e os propósitos abolicionistas. Para tanto, reflexões acerca do gênero biográfico serão indispensáveis para se analisar este caso.

Quando se toma uma biografia como fonte, como no caso de Mahomma Gardo Baquaqua e as análises discursivas que podem ser executadas acerca do exemplo desse protagonista, certos cuidados – e algumas doses de atenção – devem ser tomados pelo olhar do historiador.

No caso do escrito sobre Baquaqua, o documento possui certa versatilidade, característica que não é exclusiva de uma biografia, mas, que acompanha as variadas fontes usadas por historiadores, dependendo, principalmente, do olhar e questionamento feito pelo pesquisador. Embora seja possível tanto captar representações periféricas, quanto as que eram originárias de um centro hegemônico, muitas vezes as vozes parecem pactuar um ideal de sociedade livre da escravidão comum. Porém, uma análise acurada dos discursos presentes no texto pode revelar fraturas que apontam posições dissonantes no que tange aos locais de fala de onde são emitidas as expressões abolicionistas.

Ao identificarmos as vozes de Baquaqua e de Samuel Moore, é possível fazermos certas acareações entre essas duas falas no que se refere as semelhanças, mas também as

² Nos utilizamos das seguintes traduções: BAQUAQUA, Mahommah Gardo. Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro. Tradução Robert Krueger, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. Série Prometeu; LARA, Sílvia Hunold. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. In: Revista Brasileira de História, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.



distinções presentes na forma de se pensar a abolição. A narrativa nos apresenta a coexistência de duas visões: de um lado, o abolicionismo crítico, mas ainda repleto de um viés colonizador e civilizador, ilustrado pela voz de Samuel Moore; e do outro lado, um abolicionismo oriundo de um indivíduo que teve sua própria vida marcada pelos grilhões da escravidão e que resistiu, de maneiras distintas, as perspectivas colonizadoras.

O protagonista dessa história nasceu em Djougou – na África Central –, em uma família muçulmana, provavelmente no ano de 1824 (LOVEJOY, 2002). Em 1844, foi capturado e tornado escravo – por um governante local. Em seguida foi trazido ao Brasil, para a região de Pernambuco, onde foi vendido a um padeiro, sob cujo domínio permaneceu por dois anos. Depois de ser vendido para fora de Pernambuco, tornou-se escravo do capitão (e co-proprietário) do navio “Lembrança” no Rio de Janeiro (VÉRAS, 2014, p. 232). Executando trabalhos a bordo desse navio, chegou a realizar viagens ao Rio Grande do Sul. Em 1846 – em uma viagem de exportação de café para Nova York – conseguiu fugir para os Estados Unidos. Com a ajuda de abolicionistas norte-americanos buscou refúgio no Haiti, onde converteu-se ao cristianismo em 1848 (LOVEJOY, 2002, p. 12). Ao retornar aos Estados Unidos, frequentou o Central College durante três anos – 1850-53 – no Estado de Nova York em McGrawville. Em 1854 tomou a decisão de publicar a sua história com a ajuda do abolicionista e futuro editor da obra, Samuel Downing Moore.

Baquaqua possuía o propósito de retornar a sua terra natal. Por meio de contatos com a Missão Livre Batista Americana na busca por assistência, tentou fazer parte da Missão Mendi em Serra Leoa (1853-54); uma maneira de poder voltar ao continente do qual foi tirado a força. Todavia, aparentemente a missão nunca foi enviada. Depois dos acontecimentos mencionados, até o momento não foram encontradas outras fontes que viabilizem rastrear a trajetória posterior de Mahomma (LOVEJOY, 2002, p. 12).

Como dito anteriormente, a principal fonte que nos possibilita entrar em contato com o nosso personagem é justamente o escrito biográfico, o qual surgiu da iniciativa de Baquaqua, porém, teria sido editado e escrito por Samuel Moore. Portanto, logo de início cabe uma pergunta simples, mas que pode fazer total diferença: o documento que apresenta a vida de Mahomma G. Baquaqua pode ser considerado uma biografia ou uma autobiografia?

O gênero biográfico: as vozes do biografado e do biógrafo



Algumas considerações acerca da natureza do gênero documental da biografia enquanto fonte se faz mister. A biografia se constitui como a narrativa do trajeto de vida de uma pessoa, escrita por um terceiro. A autobiografia se enquadraria como a escrita dessa vivência pela pessoa que a vivenciou. Nesse caso, podemos fazer uma comparação com a própria ação hermenêutica/interpretativa feita pelos historiadores para com o fato/acontecimento. Enquanto o fato é aquilo que ocorreu no passado, a forma de se interpretar tal evento pode ser dado de diferentes maneiras – no entanto, sempre atrelado as fontes que comprovem tal ocorrido, dando limites ao ato interpretativo; uma nítida relação entre heurística e hermenêutica (RUSEN, 2010).

O historiador François Dosse (2009) em uma frutífera obra acerca da categoria biográfica, trouxe importantes reflexões para se pensar e esmiuçar esse tipo de escrita. Uma característica marcante, defendida repetidamente pelo autor, é a aproximação da biografia com o romance – a elaboração artística. A princípio, o olhar biográfico busca reproduzir na grafia o caráter humano daquele que é objeto dessa produção. Procura captar um pouco da subjetividade do ser e posicioná-la – de maneira compreensível – na superfície de um papel. Porém, tal empreitada seria um tanto quanto presunçosa ao tentar ser capaz de tanger plenamente a complexidade que é a subjetividade humana. Pois, além de ser quase impraticável lidar com essa complexa multiplicidade, existem inúmeras lacunas e vazios que o biógrafo terá que enfrentar para finalizar o seu trabalho (BOURDIEU, 1998).

É aqui, então, que surge a necessidade do uso da ficcionalidade. Ficção não no sentido de “simulação” e “mentira”, mas, como uma criação/construção. Assim como uma linha de costura que se dedica a “tampar os buracos” de um velho tecido; preenchendo os vazios para que haja algo uniforme e regular para ser apreciado. Todavia, esse “fio da ficcionalidade” não pode ser confundido com a ficcionalidade em si, que é justamente a ferramenta usada pelos poetas e romancistas no momento em que constroem mundos, universos, contextos, sentidos e personagens para suas obras; devido ao fato de que ainda há um compromisso para com a vivência concreta do biografado. Voltando à comparação entre o historiador e o biógrafo: ambos não seriam demiurgos – criando experiências e fatos ao seu bel-prazer.

Por conseguinte, Dosse traz a categoria da biografia como sendo uma espécie de retrato (2009, p. 56). Uma representação ou pintura sólida e fixa do real; buscando exibir toda a vivacidade possível, porém, ainda assim permanece como uma imagem congelada da realidade. Já aquele que é retratado de maneira iconográfica possui uma vida pulsante.



Esse sujeito respira além do retrato. Experimenta novas vivências, muda de ideias, muda de roupagens e sofre modificações e transformações ao longo do tempo. Tal relato se coloca como a representação de um momento, por isso, não podemos – de forma alguma – pensar que essa manifestação aborda de modo absoluto o sujeito que é representado. Deve-se ter cautela com certas problemáticas ao lidar com essa categoria documental, no quesito de tentar captar aspectos identitários de um indivíduo, sendo o “caráter fragmentário e dinâmico da identidade e dos momentos contraditórios de sua constituição” como um dos pontos principais (LEVI, 1998, p. 169).

No caso de Baquaqua, quando sua biografia foi publicada ele teria em torno de trinta anos de idade (LOVEJOY, 2002, p.12). Ainda se encontrava em idade que propiciava muitas vivências e mudanças em seu futuro, dessa forma, a obra somente captou uma parcela de sua vida – principalmente a que foi marcada pelo cativeiro –, mas não demarcava todas as experiências vividas por ele.

Os tipos biográficos seriam puras representações e interpretações daquilo que é o real, sempre rastreando verossimilhanças do biografado. Em vista disso, esse gênero textual – pelo fato de ter sua flexibilidade de acordo com o olhar de quem analisa – possibilita uma miríade de imagens e panoramas possíveis acerca de uma personalidade. Mas e quando o autor da biografia é justamente o próprio biografado? Surge, em tal caso, uma nova configuração. A autobiografia traz a tona relatos ligados intrinsecamente com a memória, as lembranças pessoais e a vivência de seu próprio autor – que ao mesmo tempo é o personagem central em sua escrita. Há um relevante contato com os chamados “biografemas” que são citados por Dosse (2009, p. 306); estes seriam os pequenos detalhes que trazem, com maior força, ricas informações que oportunizam uma observação do lado humano do sujeito; sejam os gostos e preferências, as posições políticas, a forma de entender o mundo, a maneira como se colocar nas relações com os demais. Todo esse conjunto torna possível uma aproximação para com as experiências pessoais.

Contudo, ainda estamos falando de uma imagem, uma pintura, que é levada ao leitor. O que há no trabalho autobiográfico são as representações do próprio biografado – a biografia do eu (DOSSE, 2009, p. 308) –; o qual pode dar ênfase a determinados pontos de sua vida, enfeitar determinadas informações e lembranças, até mesmo omitir certos fatos – ainda mais quando estamos abordando relatos encobertos de violência e humilhação, tanto físicas como psíquicas. Assim como na oralidade, devemos lembrar que o fato de permanecer em silêncio possui uma significação, e que nem tudo é dito de



forma aberta pelo sujeito. E quando é dito, é porque há intencionalidades ao exercer tal fala.

O sociólogo Pierre Bourdieu já chamou a atenção acerca da natureza narrativa, e até certo ponto literária – de teor ficcional – da escrita biográfica. Pois, trata-se da composição de um ordenamento entre memórias, lembranças e relatos para que se produza sentido. Uma pura transformação da vivência do biografado em uma história, com significação e direção, havendo uma “ilusão retórica” (BOURDIEU, 1998, p. 185), e não se pode negligenciar o fato de que há intenções por trás de tal ação construtiva.

Ou seja, entre a “biografia” e “autobiografia” existem representações distintas, mesmo que ambas estejam relatando a mesma vivência. E tal distinção pode ser marcante para a forma como se analisa um documento como esse. Acerca disso, poderíamos observar as próprias pesquisas de autores que se debruçaram sobre o caso Baquaqua. O historiador Robert Krueger, que traduziu para o português a biografia de Mahommah, relata como é exercida com certa dificuldade a hermenêutica dessa fonte:

Estabelecer a ontogenia do texto é problemático e impossível. Como muitos dos textos escravos nos Estados Unidos, esta narrativa é uma colaboração entre um copista e um narrador ex-escravo. O ato-fala de Baquaqua é mediado pela ingerência estética e ideológica do editor abolicionista e cristão. A hermenêutica completa do texto é, por isso, impossível, já que não há maneira de estabelecer a dicção infletida de Baquaqua. (BAQUAQUA, 1997, p. 12)

A análise interpretativa de tal texto, para a busca da voz desse sujeito que foi escravizado possui barreiras e obstáculos, porém, Krueger ressalta que “um mapa sintônico localiza no texto, a voz de Moore e a de Baquaqua, até sentir-se o estilo e o tom da exposição oral de Baquaqua. [...] É uma autobiografia escravizada, porém uma biografia.” (BAQUAQUA, 1997, p. 12-13).

O autor norte-americano não nega a existência da fala obstinada de Mahommah em tal documento, ao ponto de concluir que – mesmo sendo uma biografia – há um viés autobiográfico no interior do texto. Não seria somente Krueger que defenderia esta posição, tantos autores como Robin Law e Paul Lovejoy ressaltam as potencialidades autobiográficas evidenciadas ao longo da fonte (VERÁS, 2014). Esta posição pode ser afirmada por meio de outros vestígios documentais que comprovam os acontecimentos ditos na narrativa oriunda da fala de Mahommah, como informações de jornais da época que relatam certas passagens que foram descritas na biografia (como o caso da fuga dos “tripulantes escravos” do navio Lembrança, que também levaram à produção de



documentos legais e jurídicos); além de cartas escritas pelos amigos missionários de Baquaqua e por ele mesmo (LAW; LOVEJOY, 2007).

A vista disso, podemos responder a pergunta feita nas páginas anteriores como sendo, de fato, uma biografia, mas havendo também uma resistente presença autobiográfica. Baquaqua se faz presente nesse escrito; suas memórias, sua dor, suas vontades e sua voz se conservam e se manifestam ao longo da escrita – em alguns momentos de forma mais enfática, em outras de maneira subliminar.

Um exemplo nítido dessa correlação entre as duas vozes, e da coexistência entre escrita biográfica e autobiográfica seria o trecho em que Moore concede espaço para a fala de M.G. Baquaqua:

Agora vamos, imediatamente, nos voltar à porção mais interessante da história de Mahommah, a que trata do seu cativo na África e a subsequente escravidão. Falaremos do assunto quase como se fossem suas próprias palavras.

“Como já dito, quando se vê alguém ganhar posição eminente na nação, ele é imediatamente invejado, e tomam medidas para afastá-lo. [...] fui escolhido como objeto de vingança por uma invejosa classe de meus compatriotas, enganado e vendido a escravidão. [...] Quando me levantei ao amanhecer, era prisioneiro, e todos os meus companheiros desaparecidos. Horror! Então descobri que tinha sido traído pelas mãos dos meus inimigos e vendido como escravo. Jamais esqueço dos meus sentimentos naquele momento; lembranças de minha pobre mãe me atormentaram muito, e a perda da minha liberdade e da honrosa posição junto ao rei afligiram-me muitíssimo.” (BAQUAQUA, 1997, p. 71-72.)

Na própria construção do texto é possível perceber uma mudança de ângulo e de narrativa. O editor, no momento em que entra na parte mais relevante da obra – que é justamente o início do sofrimento de Baquaqua na sua entrada a condição de escravo –, busca trazer a voz de Mahommah. Algo constatado na mudança para a escrita em primeira pessoa. Entretanto, ele coloca “quase como se fossem suas próprias palavras”, isto é, ainda é uma voz mediada pela escrita do copista. O discurso que é emitido pelo nativo de Djougou é constantemente transpassado pela redação de Moore, mas baseado em suas narrativas.

Por isso, podemos afirmar que é nessa ação do relatar e do narrar que a fala desse protagonista se posiciona possibilitando um caráter autobiográfico. Quando se é mostrado acerca de seus sentimentos e sensações de surpresa, de horror e medo, seria a demonstração de vivências próprias daquele que foi escravizado, mesmo que sendo escrito por outro. Como dito por Krueger (1997), o texto é uma autobiografia escravizada na mediação exercida pelo editor, mas, ainda assim, persiste como autobiografia no momento que encontramos a voz que narra aquilo que foi vivido.



Dessa forma, o fato de ser uma biografia de caráter autobiográfico nos leva ao contato para com duas falas distintas, dois discursos que vão se enredando no decorrer da obra – a primeira sendo do editor, Samuel Moore, e a segunda sendo a de Mahommah. Uma relação que se desdobra na própria estrutura em que é organizado o escrito.

Isto posto, vale ressaltar as formas em que a operação historiográfica pode se servir para tirar melhor proveito do texto biográfico. Giovanni Levi (LEVI, 1998, p. 174) cita uma tipologia, baseada em quatro maneiras de estudar tais documentos: a prosopografia/biografia modal; a biografia e contexto; biografia e os casos extremos; e por fim, a biografia e hermenêutica. O primeiro se preocuparia com a análise biográfica de um indivíduo no intuito de perceber as características do grupo em que faz parte, tendo foco em sua coletividade. O segundo atenta-se ao biografado, mas observando o contexto em que este viveu, para melhor compreender as lacunas e ações do mesmo. A terceira forma faz o inverso, foca nas ações extremadas – marginais – do indivíduo para apreender os padrões existentes na conjuntura social. Já a última é centralizada na análise do sentido ao ato biográfico, a biografia torna-se intrinsecamente discursiva (LEVI, 1998, p. 178). Esta e a segunda categoria são as principais perspectivas que nos utilizamos neste artigo, pois estamos indo de encontro aos discursos presentes nessa fonte e o contexto sócio-histórico em que foram emitidos.

A obra se constitui em oito partes: o prefácio, feito por Moore; o capítulo 1º até o 6º (que tratam sobre a vida anterior a escravização de Baquaqua, a forma que se dava o governo, a agricultura, artes, os costumes e rituais de matrimônio de sua terra natal), são marcados por forte presença das interpretações de mundo de Moore. Já o 7º capítulo é a parte que contém a vivência de Baquaqua no cativo, seu sofrimento, sua liberdade e suas impressões – aqui é onde percebemos a voz do protagonista de forma mais nítida, como que tomando o controle da narrativa. (BAQUAQUA, 1997).

Uma análise voltada as relações discursivas desse documento e a existência de uma retórica autobiográfica deve ser realçada nas pesquisas feitas acerca desse caso histórico. Inclusive, para uma melhor compreensão sobre como as relações entre discursos se dão nas experiências sociais e de representações de mundo, para uma apropriada compreensão acerca das dessemelhanças e as possibilidades de uma influenciar a outra, e vice-versa.

Em razão de propormos uma identificação desses atos de fala (que em certos momentos aparentam se distanciar um do outro e em outros instantes ocorrem certas



aproximações), torna-se imprescindível utilizarmos como categoria metodológica a chamada análise de discurso – apresentada pela autora Eni P. Orlandi (1999).

A escritora traça uma esquemática que possibilita o entendimento da correlação entre os chamados interdiscurso e intradiscurso. O primeiro seria fruto dos processos sócio-históricos que constituem e formam os campos mais amplos de nossa vida em coletividade. Já o segundo conceito é justamente aquilo que é emitido dentro do interdiscurso pelos sujeitos, grupos, instituições. Este último conceito, de acordo com a autora, seria influenciado pelo primeiro, pois, para ter sentido, o ato de fala teria que já possuir sentido no campo do interdiscurso (ORLANDI, 1999, p. 33). Caso contrário, não compartilharia das significações existentes.

Todavia, quando abordamos essa influência daquilo que é amplo (interdiscurso) para com os discursos emitidos pelos sujeitos, não podemos confundir como sendo um forjar/moldar os atos individuais, devido ao fato de que é uma relação em que tais indivíduos se manifestam como sendo seres ativos e atuantes. Ou seja, são seres políticos, contribuindo para a reprodução ou transformação dos contextos vivenciados pelos sujeitos.

Sobre esse viés ativo dos agentes sociais, o historiador John Pocock (2003) comenta sobre os contextos linguísticos em que há a formulação desses discursos, os quais possuem mobilidade e fluem por todo o corpo social, possibilitando o movimento dos mesmos. Dessa forma, podem ser colocados como atos de fala que buscam conservar a situação vigente, reproduzi-la, rerepresentá-la em um novo formato, até mesmo de maneira crítica, insurgente, incitando a possibilidade de modificação das estruturas de linguagem – algo árduo de ser executado, mas não impossível.

Podemos fazer a analogia com um cenário que se organiza como sendo um jogo, com suas regras, normas e limites, porém, estes aspectos não anulam os sujeitos, uma vez que, sendo jogadores, constroem estratégias e manobras táticas para atingir seus interesses – lances, como dito por Pocock (2003, p. 39). Ou até mesmo modificar as normas, constituir um novo ordenamento para este jogo social.

No capítulo em que ocorre a descrição da passagem de Mahommah pelo tumbeiro, o navio negreiro, pode-se observar aquilo que é colocado pelo historiador:

Que horror! Ó! Quem pode descrever? Ninguém pode verdadeiramente descrever seus horrores como o pobre desafortunado, miserável, que ali foi confinado. Ó amigos da humanidade, tende piedade do pobre africano, que tem sido enganado e vendido para longe de seus amigos e de sua casa; e condenado aos porões de um navio negreiro para esperar ainda mais horrores e misérias



numa distante terra, **entre religiosos e benévolos. Sim, até mesmo entre eles (escravagistas);** [...] Deixai que aqueles “indivíduos humanitários”, que favorecem a escravidão, consintam tomar o lugar do escravo no porão do navio negreiro, apenas por uma viagem da África à América, e sem entrar nos horrores da escravidão. Se eles não se converterem em abolicionistas convictos, então eu não tenho nada mais a dizer a favor da abolição. Mas penso que seus sentimentos e perspectivas sobre a escravidão serão mudados em algum grau. (Grifo meu) (BAQUAQUA, 1997, p. 84-85).

Ao demonstrar a cruel realidade pelas quais passavam os indivíduos que faziam o cruzamento do Atlântico, na condição de mercadorias, é apontada a indiferença e insensibilidade de grupos da sociedade americana, sendo o caso mais problemático – e que é citado de forma enfática no texto – o dos ditos religiosos e benévolos. Uma das táticas usadas para defender o abolicionismo e desenvolver uma opinião pública contrária ao escravismo, seria demonstrar essa contradição entre religião e escravidão.

Tal manifestação linguística pode ser associada com a ideia, que se mostra constante no decorrer desse escrito oitocentista, de “atos de fala indiretos” (SEARLE, 1995, p.47) em que, no momento que é feito um ato ilocucionário expondo um determinado pensamento ocorre, de forma simultânea, a referência a outra ideia que é inserida de forma sutil no interior do discurso. O falante, no caso, comunica ao ouvinte mais do que realmente diz (SEARLE, 1995, p. 50). Na situação demonstrada da biografia, não era somente o inconformismo do escravizado, mas o questionamento e denúncia da incompatibilidade entre o posicionamento das perspectivas humanistas/religiosas para com o escravismo.

Porém, nesse trecho, assim como as demais passagens da biografia, aparenta que a voz de Moore acompanha a fala de Mahommah. Certamente, ambos concordavam com essa denúncia que era feita acerca do contato entre o sistema escravista e o olhar religioso. Mas talvez a fala de Baquaqua teria sido ofuscada pela do editor. Sendo que, novamente, ela se torna nítida quando trata da vivência mais íntima:

Fomos jogados no porão em estado de nudez, os homens muito apertados num lado e as mulheres no outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar de pé, mas obrigados a agachar-nos no chão ou sentar-nos. Dia e noite eram iguais para nós, sendo privados do sono por causa da posição apertada dos corpos, e ficávamos desesperados pelo sofrimento e cansaço.
[...] A única comida que tivemos na viagem foi milho seco cozido. Não posso dizer quanto tempo ficamos presos assim, mas pareceu um tempo muito longo. Sofremos muita sede, mas negaram a água que necessitávamos. Uma caneca por dia foi a dose permitida, nada mais; e muitos escravos morreram na travessia. Havia um pobrezinho que ficou tão desesperado de sede que tentou pegar a faca do branco que nos trazia água; foi levado ao convés e eu nunca soube o que se passou com ele. Creio que foi jogado ao mar. (1997, p. 84-86)



As memórias e as lembranças, que são bem explicitadas nessa narrativa, mesmo que mediadas por uma construção textual de um terceiro – um “retrato”, como dito por Dosse (2009) –, ainda traz ao leitor uma imagem daquilo que foi vivido por uma pessoa. Aqui percebemos um vestígio da narrativa autobiográfica do protagonista. Seriam justamente os chamados “biografemas”, citados anteriormente por Dosse, que representam os aspectos mais íntimos e profundos do sujeito. Pois a dor e o trauma podem chegar a constituir marcas e cicatrizes, não somente no corpo, mas também na alma/psique. Da forma como dito por Mahommah “Enquanto existir lembrança nesta mente maltratada, vou lembrar-me sempre. O coração até hoje adoce só em pensar naquilo.” (1997, p. 85).

Além do mais, ainda que o relato por Mahommah possa ter sido reinterpretado e reposicionado pelo copista, as recordações da violência são idênticas às relatadas por outros sujeitos que tiveram as mesmas experiências. Ao ler estas descrições, é possível relembrarmos de experiências muito parecidas com as que foram colocadas no poema de Castro Alves, “O navio negreiro” (1869).

Entretanto, quando analisamos o ato de fala de M. G. Baquaqua e de Samuel Moore, devemos lembrar que são discursos emitidos por sujeitos diferentes. Assim sendo, podemos encontrar no abolicionista norte americano traços de um abolicionismo crítico – objetivando o fim da instituição escravista – mas ainda permeado por uma mentalidade civilizadora, impondo as concepções ocidentais. Já do outro lado, temos Baquaqua, que experimentou horrendos anos na escravidão, tendo que modificar aspectos de sua identidade originária; contudo, sempre lembrando de sua terra, sua cultura, sua família, procurando emitir sua voz de forma resistente para com a mesma instituição em que sofreu. Dois personagens que exercem locais de fala distintos.

No tocante ao entendimento do pensamento abolicionista, torna-se de extrema importância ressaltarmos as distinções entre este movimento no Brasil dos oitocentos e nos Estados Unidos na mesma temporalidade histórica, visto que Mahommah teve suas experiências nas duas nações, sendo que na última conquistou de fato a liberdade. A historiadora Célia Maria M. Azevedo, em uma obra significativa, aponta quatro fatores que devem ser observados para compreendermos as diferenças do abolicionismo desses dois países. A primeira seria o modo em que se deu a independência política, sendo que nos EUA houve uma ruptura drástica levando à vitória da República, já no contexto brasileiro houveram permanências que podem ser representadas pelo modelo político adotado – monarquia –, um ponto que ensejou formas diferenciadas no como os



abolicionistas pensaram a identidade nacional, a cidadania, a igualdade social e política (AZEVEDO, 2003, p.24). O segundo trata acerca da amplitude da escravidão, a qual no Brasil era transpassada em toda a ordem social, tendo uma população negra e mestiça de grande proporção, inclusive de libertos; longe do que ocorria nos EUA, em que a mão de obra cativa se concentrava no sul e que a população negra livre era menor em comparação ao caso brasileiro. A experiência da imigração europeia, apontada como o terceiro fator, também influenciou para tais distinções; esse país do norte recebeu levas significativas de imigrantes europeus em detrimento do país latino. Por último, mas não menos importante, havia dessemelhanças entre as religiões protestantes, de um lado, e católica, do outro, inclusive nas relações que cada uma obteve com as tradições de origem africana, algo que levou a uma ética distinta entre abolicionistas dos EUA e do Brasil (AZEVEDO, 2003, p. 25).

Além do mais, ainda referente a esse ponto derradeiro, havia uma semelhança entre o “liberalismo iluminista” e a “reação evangélica” no quesito de haver uma confiança na lenta evolução de um plano divino ou natural de progresso histórico (AZEVEDO, 2003, p.28). Aspecto muito marcante no protestantismo norte americano, como será visto mais a frente no discurso do editor da biografia de Baquaqua. Por conseguinte, os atos discursivos desses dois sujeitos devem ser analisados no contexto em que foram inseridos.

Sendo assim, surge a necessidade de reconhecer a presença da fala do editor Samuel Moore e, como foi dito por Krueger (1997), observar as ingerências estéticas e ideológicas desse agente. Nesse caso, temos uma nítida e clara ilustração dessa fala nas primeiras partes da obra. No prefácio, onde é visualizado somente a voz de Moore, percebemos a intencionalidade abolicionista que permeia todo o escrito – algo em comum entre os dois indivíduos, tanto em Baquaqua quanto Moore. Pelo fato de ser de tradição religiosa batista, o copista coloca variadas referências da perspectiva cristã para abordar a questão da escravidão e o sofrimento que o povo africano veio sofrendo sob tal estatuto – assim como visto na passagem do navio negreiro. Pode-se observar outro momento em que é indicada a incoerência existente no fato de uma sociedade que se diz de base cristã ter, ao mesmo tempo, uma estrutura escravista. Conforme colocado por Samuel Moore no prefácio:

[...] como poderia alguém que se orgulha de ser cristão apoiar a escravidão? Não, não poderia. O sistema de escravidão e as doutrinas de Cristo são opostos, não fazendo diferença o que dizem os defensores! Leitores, julgai por vós mesmos, e agi por vós mesmos. Não dependais dos dogmas de qualquer



homem nem classe social, mas lede, marcai, aprendei e digeri o assunto destas páginas e comparai o tratamento dessas pobres criaturas sob a escravidão com o Evangelho de Cristo, vós logo concluireis que ele não resiste a qualquer comparação com nenhuma porção do bom Livro [...]” (BAQUAQUA, 1997, p. 22).

A obra biográfica sobre M.G. Baquaqua ao mesmo tempo em que narra a vida desse personagem, também funciona como ferramenta de militância, denúncia, crítica ao *status quo* escravista. Mas nesse trecho vemos somente a voz de uma militância própria de Moore, que vai constituindo suas táticas de argumentação baseadas em seu olhar evangelizador batista, em que estão assentadas representações baseadas em seus ideais e cultura.

Stuart Hall (2016) nos mostra como a cultura – sendo um termo amplamente discutido nas ciências humanas – se manifesta como um processo de produção e intercâmbio de sentidos/significações feitos acerca do mundo em torno de nós, e todos os elementos externos aos sujeitos. Porém, tais sentidos são elaborados em “diferentes áreas e perpassados por vários processos ou práticas” (2016, p. 21), os quais são intitulados pelo autor como “circuito da cultura”. As representações também fazem parte de todo esse processo de constituição cultural, pois engendram valores e sentidos que são embutidos nos objetos e fatos sociais. Temos, então, no caso das representações do copista sobre a escravidão e o sentido da abolição, uma visão baseada em sua cultura e concepção de mundo que é influenciada por sua base religiosa.

Nessa situação, é interessante lembrar como as próprias perspectivas religiosas não são homogêneas e sofrem metamorfoses ao longo do tempo. Desde os primeiros séculos da era moderna, o pensamento religioso conviveu e até mesmo justificou a instituição escravista. Eugene Genovese mostrou como tal linha de pensamento contribuía para amansar os cativos, torná-los submissos, manifestando-se como um mecanismo de controle das massas. Todavia, ao comentar de forma crítica a perspectiva de Nietzsche acerca da filosofia cristã, o historiador observava também outro lado do discurso religioso que fornecia argumentos de luta e resistência. Para ele, os dois principais legados do entendimento de mundo cristão seria a doutrina da liberdade espiritual e de igualdade perante Deus (GENOVESE, 1988, p. 261), pontos centrais nas argumentações do movimento abolicionista e do cristianismo engendrado pelas populações negras nos EUA, os quais foram nitidamente utilizados na construção da biografia de Baquaqua.



Desse modo, na passagem do século XVIII para o XIX, ocorriam mudanças – lentas e graduais – nas perspectivas ideológicas para com o escravismo. Citando Luther P. Jackson, Eugene aborda uma divisão da história do cristianismo dos negros na Virgínia em três períodos: de 1750-1790; de 1790-1830 e 1830-1860 (GENOVESE, 1988, p.286). No primeiro momento a religião obteve um aspecto popular, levando à inserção de pessoas negras nos grupos religiosos, ao ponto de exercerem a função de pregadores. Os Batistas e Metodistas já esboçavam ideais antiescravistas, cobrando um tratamento humano para os escravos. Mas vale ressaltar que em outras regiões, além da Virgínia, o conservadorismo escravocrata permaneceu firme, como no caso da Carolina do Sul.

No período seguinte (1790-1830), a pressão das aristocracias escravistas – que estavam presentes nas instituições fundamentais da sociedade daquele período – levou a uma dissolução do viés crítico das igrejas para com a escravidão. Havia leis contra a existência de pregadores negros, proibindo os cativos de aprenderem a ler e escrever. Surgiu, da mesma forma, querelas entre os grupos e ordenamentos religiosos acerca do posicionamento para com o escravismo. Por último, a partir de 1830, como colocado por Azevedo (2003, p. 28), ocorre uma grande mudança no abolicionismo americano desencadeando um “imediatismo no pensamento antiescravista”. Havendo uma forte influência religiosa e participação crescente de pessoas de ascendência africana, livres ou escravas, o movimento passou a ser mais ferrenho e militante (AZEVEDO, 2003, p.29).

A fala de Moore e as ações missionárias em políticas abolicionistas, são reflexos dessas transformações, que também originavam litígios entre as próprias correntes e ordenamentos religiosos devido suas perspectivas.³ Um exemplo seria a Sociedade da Missão Livre Batista Americana, oriunda do Movimento Batista da Livre Vontade, que rompeu com a igreja Batista principal devido as posições distintas para com o escravismo – inclusive foi desse primeiro grupo que Baquaqua participou e com quem manteve redes de contato (LOVEJOY, 2002, p. 27). Ou seja, conflitualidades discursivas – e até um certo ponto, políticas – transitavam em tais grupos sociais e religiosos.

No entanto, algo que vai se colocando de forma ressaltada na composição de Moore, é uma ideia de trazer Mahomma a posição de um futuro missionário. Um escravo que poderia levar não somente a luta contra a escravidão, mas a expansão da

³ Devemos destacar que, nesse trabalho, não iremos abordar de forma aprofundada a relação que era dada entre a perspectiva religiosa cristã e a escravidão. Para tal temática, sugerimos as obras “Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860” de Rafael de Bivar Marquese e “Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos” de Jorge Benci S.I.



perspectiva religiosa ocidental para seus conterrâneos no continente africano – algo colocado de forma mais entusiasta pelo editor. Nesse caso, certas indagações podem surgir para os olhares de historiadores e pesquisadores da contemporaneidade. Haveria mesmo essa intenção por parte de M. G. Baquaqua? Ou estaria ele simplesmente buscando uma estratégia que possibilitasse seu retorno à sua terra? São questões para as quais poderíamos construir hipóteses e deduções, mas que talvez não seja possível achar uma resposta assertiva e definitiva.

Apesar disso, poderíamos mencionar passagens em que essa problemática hermenêutica é encontrada. Elas também contribuem para entender como se dá o entrelaçamento dessas vozes. Um exemplo seria o trecho em que Mahommah relembra os castigos e a frieza do capitão do navio “Lembrança”, o qual fora seu senhor durante um determinado tempo, antes de obter a liberdade:

A escravidão é má, a escravidão é errada. Este capitão fez muitas outras crueldades que seria horrível relatar. Ele tratava as escravas com muita crueldade. Tinha tudo a sua disposição; não havia ninguém que intercedesse por nós. Ele foi, naquele tempo, o “monarca que tudo via”, o “rei da casa flutuante”, ninguém se atrevia a se opor ao seu poder nem a controlar sua vontade. Mas virá o dia em que seu poder será transferido a outro, e de seu comando terá que prestar contas. Ai! Como irá ele prestar contas dos crimes cometidos sem piedade contra os trêmulos corpos daquelas pobres criaturas sob seu comando. Quando acabar seu reinado e for chamado a juízo, como responderá ele? Qual será sua pena? Isso será conhecido somente quando se abrir o grande Livro. Que Deus o perdoe (na sua misericórdia infinita) pelas torturas infligidas a seus semelhantes, embora de cor diferente. (1997, p. 102-103).

Baquaqua relembra da aflição e do martírio que era vivido naquele período, principalmente do domínio e do poder autoritário que o capitão possuía sob seus cativos e servos. Logo em seguida, foram feitas referências ao dia do “Juízo final” e a abertura do “grande livro”, menção ao livro do apocalipse da Bíblia. Nesse mesmo instante, foi feita a predição da chegada da justiça divina, do fim da escravidão do povo africano – assim como o dia em que a escravidão dos hebreus, no Egito, teria chegado ao fim. No entanto, por demonstrar uma leitura aprofundada desses aspectos da tradição cristã, podemos supor que haveria uma maior presença da ótica de Moore do que a de Baquaqua – apesar de haver suas lembranças nesses trechos e de que Baquaqua já se encontrava convertido ao cristianismo. Os últimos termos colocados nesse trecho, “embora de cor diferente”, também chama a atenção, pois, ainda demarca uma diferenciação. Sendo que, mesmo considerando os africanos e afrodescendentes seus semelhantes, ainda assim, não os considera iguais. Poderia ser outra demonstração das impressões de Moore no texto?



Devemos ressaltar que o uso da memória se dá como um processo político, ela pode ser fruto de embates acerca de entendimentos da própria contemporaneidade, a vivência em sociedade, constituição de uma identidade coletiva. Pocock (2003) nos relembra como no interior dos contextos linguísticos são perceptíveis certas conflitualidades e contendas: a própria política seria – até certo ponto – o enfrentamento entre múltiplas vontades. As memórias seriam alvos de disputas e as maneiras como são interpretadas revelam certos interesses, sejam eles políticos, de crenças, de sustentação de perspectivas de mundo, entre outros. Apesar das recordações e lembranças serem do próprio Baquaqua, o editor da biografia exerce uma “competição” pelo modo de interpretá-las.

Dessa maneira, não podemos esquecer que quem possui o poder da escrita é justamente o copista. E como dito anteriormente, a fala de Mahommah é transpassada a todo instante pela construção textual de Samuel. Sendo assim, pode-se chegar à voz de Baquaqua por meio das lembranças, da memória presente no relato, os ditos “biografemas”. Porém, ainda assim, entramos em contato com sua fala de maneira indireta, maquiada pelo uso do “fio da ficcionalidade” de Samuel Moore.

Além disso, ao trabalharmos com a memória devemos nos atentar com o risco do esquecimento, seja causado pelas situações extremadas ou levadas por omissões deliberadas, tanto por parte de Mahommah como de Moore. Nielson Rosa Bezerra, ao tratar dessa biografia, aponta prováveis omissões de informação no decorrer do texto, como a possibilidade de Mahommah ter convivido com uma variedade maior de pessoas no decorrer das viagens abordo do “Lembrança”, já que era um navio de grandes proporções e voltado para longas distâncias (BEZERRA, 2015, p. 168.). Retratar tais indivíduos talvez não fosse do interesse do autor e seu editor, pois, estamos lidando com uma “pintura” feita pelos dois sujeitos, e esses artistas se utilizaram das cores que desejavam. Ou competiram para ver qual cor seria usada e qual seria desprezada.

Outro instante em que ocorreu esse encontro entre memórias e o ato da escrita é o relato de M.G. Baquaqua acerca de seu contato com o catolicismo, quando estava sob a posse de um padeiro, em Pernambuco. As práticas de oração desse senhor se davam regularmente duas vezes ao dia; acerca disso, é dito por Baquaqua:

Ele tinha um relógio grande na entrada da casa onde havia umas imagens feitas de barro, que eram usadas na cerimônia. Todos nós tínhamos que ajoelhar diante delas, a família na frente e os escravos atrás. Fomos instruídos a cantar algumas palavras cujos significados não sabíamos. Também tínhamos que fazer o sinal da cruz várias vezes. Enquanto rezávamos, o meu senhor segurava

um chicote na mão, e aqueles que davam sinais de desatenção ou sonolência eram rapidamente trazidos à consciência com uma forte aplicação do chicote. Isso recaía mais sobre as escravas, que muitas vezes dormiam apesar das imagens, dos sinais-da-cruz, e outras pecinhas de divertimento. (1997, p. 89)

É perceptível o estranhamento e choque de culturas que teria sido vivido pelo nativo de Djougou. Ele que vinha de uma tradição islamizada provavelmente enxergava tais costumes e práticas como algo estranho, sem compreender o sentido e a simbologia por detrás dessas ações e ritos. Ele se viu em uma situação de coerção simbólica e não via outra forma de agir a não ser simplesmente se submeter aquela prática – pois, além de coerção simbólica, também havia a física.

Mas as palavras usadas para exercer a descrição desse contato com a religião católica – como “pecinhas de divertimento” referindo-se aos santos católicos, etc. – ilustram não somente o estranhamento de Mahommah, mas também a representação do “anticatolicismo” de Moore, de acordo com a citação de Allan D. Austin (1997, p. 137). De um lado, teríamos as representações do nativo de Djougou, que nos apresenta o seu contato com o catolicismo na posição de escravo; um contato sem muitos sentidos e significados para ele, mas que seria representado como uma extensão de sua condição de cativo. Porém, para Moore, haveria uma ilustração de como essa vertente religiosa – dominante na América Latina – era intrinsecamente associada ao escravismo, a barbaridade e violência; algo que, para ele, seria distinto do protestantismo norte-americano. Novamente, a narrativa propicia um vislumbre do contato entre as perspectivas de ambos os indivíduos.

Contudo, voltemos a analisar a voz de Samuel Moore. O primeiro capítulo da obra procura descrever um pouco da vida de Baquaqua em sua nação, Djougou. Ali é engendrada uma breve descrição da vida familiar, mas principalmente dos costumes religiosos praticados pelo seu povo. Como dito anteriormente, o contexto em que esta biografia foi escrita se encaixava em um período no qual houveram variadas produções das chamadas “narrativas de escravos e ex-escravos”, sendo que alguns eram originários do continente africano. Por esse motivo, capítulos que se dedicavam a expor hábitos, vivências, relações entre os indivíduos nessas regiões africanas eram uma ação de praxe – principalmente para familiarizar os leitores para com as terras desconhecidas pelos mesmos (DAVIS; GATES, 1985). Não teria sido diferente na biografia de Mahommah.

Neste trecho, há um momento em que Moore parece ceder, novamente, espaço para Baquaqua, deixando que os relatos fossem ditos por ele. Logo após escrever “Procedamos com os detalhes expostos pelo próprio Mahommah” (BAQUAQUA, 1997,





p. 28), as próximas frases são escritas de um modo que simbolizam a fala de Baquaqua. No relato, percebe-se que o pai do personagem era um maometano rigidamente dedicado aos exercícios devocionais, sempre executando quatro momentos de adorações e preces por dia (às quatro da manhã, ao nascer do sol, ao meio-dia e ao pôr-do-sol).

Entretanto, chama atenção uma breve passagem entre os relatos dos hábitos devocionais, um instante em que se aborda os espaços voltados para as devoções públicas, chamados no texto de *Gui-ge-rah*: “Este lugar, consagrado à **devoção do falso profeta**, é um dos ‘Primeiros Templos de Deus [Alá]’” (grifo meu) (1997, p. 29). O autor Allan D. Austin, em uma nota de rodapé, lança a seguinte indagação “de quem são as palavras ‘o profeta falso?’” (BAQUAQUA, 1997, p. 128). A resposta para essa pergunta é um tanto quanto problemática e exemplifica a dificuldade em se trabalhar na interpretação de tal fonte, pois, estaríamos observando a voz de Mahommah – e suas impressões – ou seria o discurso e palavra do próprio Moore? Tudo leva a crer que seria uma interferência de Samuel Moore.

Prossigamos nas observações acerca das falas do editor no decorrer das primeiras partes da obra. A escrita que vai sendo concebida no transcorrer das páginas é totalmente voltada ao trabalho de apresentar um panorama acerca do modo de governo, da representação do rei, da maneira como são tratados certos crimes (como o roubo e o adultério, que também era visto como um delito), da forma como lidavam com dívidas e sua cobrança.

Um pouco acerca da geografia, clima e a arquitetura da cidade de Djougou são abordados de relance. Em certos instantes são feitas algumas comparações entre a cidade africana e conhecidas cidades europeias, como Londres, talvez uma estratégia para trazer uma melhor visualização dessa região para os leitores americanos, tendo como referência uma localidade famosa e conhecida.

Alguns aspectos da agricultura e pecuária também são mencionados, sempre representados como de caráter rudimentar, porém, lembrando das potencialidades produtivas dessas terras; assim como dito na frase: “E supondo que tivessem os recursos e o cultivo, os mesmos que há nos países civilizados, a África seria capaz de prover sua imensa população” (1997, p. 40). Interessante observar como a característica “rudimentar” e “rústica” sempre é direcionada para a terra natal de Baquaqua.

Quando se trata dos costumes, Moore demonstra admiração para com o grande respeito e veneração que há aos anciãos de Djougou. De acordo com o texto eram ensinadas as crianças, desde pequenas, ações de apreço e afeição aos mais velhos, referido



sempre como pais ou mães. Uma educação que preza pela tradição de reconhecer a importância e autoridade dos idosos dentro dos costumes dessa sociedade. O abolicionista norte americano dedica alguns parágrafos para uma análise desse fator:

Não deveriam esses fatos envergonhar as maneiras dos filhos para com os idosos neste país? [...] É aqui que deve começar a grande regeneração moral do nosso país (EUA). As crianças devem ser instruídas desde cedo a prestar obediência e respeito aos seus superiores [...] Que o leitor perdoe essa digressão, que é apresentada com a finalidade de chamar a atenção para um assunto, que é de vital importância ao bem-estar de qualquer comunidade: que a juventude seja apropriadamente educada no bom caminho, para quando crescer não se desviar dele. E se **esse contraste na conduta dessas pobres crianças africanas com a conduta das crianças da nossa iluminada nação** puder ser um passo para a melhoria [...], o compilador dessas páginas se sentirá amplamente recompensado pelo pequeno esforço conferido a estas linhas extras. (Grifo meu) (1997, p. 44).

Samuel Moore, nesses trechos, acentua um aspecto dessa região africana como sendo um tipo de espelho em que a própria cultura ocidental – nesse caso, de maneira mais específica, a dos Estados Unidos – deveria se utilizar como um exemplo a ser seguido. A educação dos jovens no tocante a como se posicionar as autoridades e aos integrantes mais velhos dessa sociedade, visto como algo que estava se perdendo aos poucos na América, poderia ser resgatada por meio da lição demonstrada pela cultura de Djougou. Todavia, a exposição feita pelo compilador aparenta demonstrar a presença de poucos pontos considerados como positivos entre os aspectos culturais dessa cidade. Na frase colocada por ele próprio – e em outros momentos de sua escrita – é marcado uma representação hierárquica sutil, mas que pode ser percebida ao se atentar em expressões como “pobres crianças africanas” e as “crianças da nossa iluminada nação”, onde ocorre um nítido contraste entre os dois grupos/povos – apresentando os EUA como uma “terra iluminada”; algo que vai se manifestando amiúde na escrita desse autor. Já quando Moore se refere à África, adjetivos como rudimentar, pobre, feiticeiros, ignorantes, apontam para uma ideia recorrente do continente como um lugar em que não se configura a racionalidade moderna.

Em outras situações do texto é possível constatar tais ideias de maneira clara e límpida. Quando trata da crença em “feitiçarias” e “entidades sobrenaturais” – tidas como supersticiosas –, Moore aponta tais práticas e concepções de mundo como sendo frutos de uma “grosseira ignorância”:

Essa prática assemelha-se ao que era praticado nos estados do leste dos EUA, na maior parte da Inglaterra antiga e, decerto, pela Europa, em geral “nos dias passados”. Com certeza, em muitas partes da Inglaterra, em pequenos povoados e em vilas isoladas, o mesmo se faz hoje, pois tais crenças são fruto

da mais grosseira ignorância, daí a necessidade de educar as massas em todas as partes do mundo. (1997, p.50-51)

A identificação desses costumes, práticas e representações de mundo (posicionadas como simples superstições) são reconhecidas como algo que não seria exclusividade da terra natal de Mahomma G. Baquaqua, pois, como dito pelo editor, também eram existentes no ocidente, tanto nos EUA – nos primórdios da colonização –, quanto no continente europeu – tendo o exemplo da Inglaterra. Porém, o autor escreve de imediato que tais fatores eram características dos “dias passados” dessas nações ocidentais, justamente um momento temporal em que não haveria “conhecimento” e entendimento científico do mundo. Quando Moore aponta que essa ignorância e falta de ciência se encontrava manifestada em Djougou, seria para identificar que a cultura e a sociedade dessa localidade estavam “atrasadas no tempo”. Tais povos seriam incivilizados, ou chamados “primitivos” – expressão frequentemente usada em textos acadêmicos do século XIX para se referir aos povos que não compartilhavam dos mesmos modos de vida política, social e cultural da Europa (SILVEIRA, 2000).

A representação colocada por Samuel Moore poderia ser comparada aos discursos da ciência no Oitocentos, baseados nos ideais evolucionistas que resultavam em uma ótica segregacionista das diferenças, muito bem ilustrada pela lógica do darwinismo social. A própria antropologia surgia nesse contexto como um conhecimento que contribuía para o processo de dominação e colonização dos continentes asiático e africano, sem falar na expansão territorial dos EUA que se dava em nome do chamado “destino manifesto” em que imputava a essa sociedade o dever de levar o progresso para os nativos americanos (SILVEIRA, 2000).

Tais ideias e percepções estão presentes na fala de Moore desde o momento em que se refere a sua nação como uma “terra iluminada” até o instante em que cita a necessidade de “educar as massas em todas as partes do mundo” e a obrigação de levar a iluminação para esses “pobres” povos afundados em “grosseira ignorância” – segundo o próprio abolicionista estadunidense.

Cabe nessa mesma lógica argumentativa, o reconhecimento de certas doses de etnocentrismo; uma perspectiva em que – no momento em que se entra em contato com outra cultura/etnia – há a interpretação desse diferente por meio de uma visão centrada no “eu cultural” (SILVEIRA, 2000). Onde entendo a cultura do outro por meio de meus referenciais culturais, tendo a minha visão de mundo como modelo. Sendo assim, este





outro acaba por ser classificado como inculto e ignaro pelo fato de não compartilhar das minhas concepções; posicionadas como corretas.

Esse discurso de expansão das “luzes” ocidentais, que estava em voga no contexto vivido por essas duas personalidades, pode ser percebido nas passagens em que ocorrem referências religiosas, na escrita de Moore. No mesmo segmento onde há descrições referentes a variados costumes – alguns sobre a formação dos matrimônios – mencionam-se as constantes querelas e contendas que ocorriam entre reinos, muitos dos quais resultavam em embates sangrentos, além de outros fatores que acabavam levando ao mesmo resultado, como no caso da própria instituição escravista em solo africano. Sobre tal questão, Samuel Moore coloca da seguinte forma:

Isso, infelizmente, tem sido frequentemente causa de guerra, não só na África, mas em todas as partes onde luta sangrenta se trava. Quando o Evangelho com suas belas verdades for totalmente entendido e apreciado pela gente em geral, a paz e a boa vontade reinarão supremas e jamais haverá “guerras e rumores de guerras”.

Que estranho que as nações, que se orgulham de ser governadas pelo iluminismo e pelo poder do glorioso Evangelho de Cristo, possam se engajar no corpo a corpo nessas cenas de carnificina e de destruição. Como podem nações cristãs pensar no êxito de sua missão de converter o pagão quando, em suas próprias casas divergem tanto das belas verdades expostas no sagrado Livro? [...] Mas não está distante o dia quando do ermo brotará a roseira enfeitada para a decoração da paz e da santidade. Cristãos e professos das doutrinas do Evangelho devem fazer tudo o que estiver ao seu alcance para banir a guerra. Então seria seu “jugo fácilimo e seu peso mais leve”, e o trabalho da conversão, mais rápido. (BAQUAQUA, 1997, p. 54-55)

Ocorre no relato a construção de uma imagem em que, existindo a propagação das percepções de mundo ocidentais – tanto científicas como religiosas –, haverá a resolução de qualquer problemática vivida pelos povos da África. Porém, ao mesmo tempo em que o editor estadunidense vê a expansão do evangelho cristão como forma de dar fim às contendas e guerras no continente africano, ele reconhece a existência desses mesmos problemas nas nações do ocidente, ditas “Iluministas” e cristãs. Há a identificação de certa contradição entre essas próprias sociedades que se colocam como modernas e progressistas, mas que, mantêm em suas práticas tais tipos de barbaridades e violências. A guerra e o conflito seriam alguns desses traços de arcaísmo, todavia, um tipo de permanência arcaica é destacada e constantemente citada no decorrer da obra como um todo: o sistema escravocrata.

Apesar de um discurso encharcado de proselitismo, há uma estratégia em demonstrar o quanto a instituição da escravidão representa um fator arcaico, violento, bárbaro e – acima de tudo – não atrelado ao modo cristão de vida. Ou seja, fora de todo



tipo ideal de progresso. Tal fala é posicionada em prol da abolição, mas, ainda assim, pode ser um argumento que contribua para o ideal de disseminação daquilo que é visto como moderno e civilizado – a ótica de mundo ocidental (SILVEIRA, 2000). Não a toa, Moore coloca o trabalho de conversão dos chamados “pagãos” como um dos principais objetivos:

“A África é rica em tudo (menos em conhecimento). Falta a sabedoria do homem branco, mas não seus vícios. Falta a religião do homem branco, porém muito mais o espírito da verdadeira religião, como a Bíblia ensina, “amor a Deus e amor ao próximo”. Quem irá a África? Quem levará a Bíblia para lá? E quem ensinará ao pobre africano ignaro as artes e as ciências? Quem fará tudo isso? Que seja pronta a resposta, que esteja cheia de vida e de energia! Que se cumpra o mandamento do Redentor: ‘Ide vós pelo mundo e pregai o Evangelho’. Salvai todos que estão morrendo por falta de conhecimento que tendes vós o poder de dar. Não mais hesitei, pois é chegada a hora, a hora certa, ‘vem a noite quando o homem nem pode trabalhar’, e o dia (nosso dia) está rapidamente se desvanecendo. Oh! Amigos cristãos, levantai-vos e executai a obra.” (Grifo meu) (BAQUAQUA, 1997, p. 62).

Nesse trecho fica visível qual o entendimento que Moore possuía acerca do conceito de civilização/civilizado, era propriamente aquilo que se associava ao conhecimento, religião, ciência e arte do homem branco europeu. O africano é posicionado, em seu discurso, como um ser ignaro, com nenhuma sabedoria, detentor de nenhum aspecto positivo do homem branco, porém, seria cheio dos vícios e mazelas que este último também teria. Seria associado somente a problemas e disfunções, sendo, ao mesmo tempo, demonstrado o ideal do pobre selvagem que deve ser resgatado, educado, iluminado e assimilado. Dado que, nos meados dos oitocentos, a infantilização e animalização das sociedades africanas eram explícitas nas produções da época (SILVEIRA, 2000).

Enfim, poderíamos fazer um apanhado das representações colocadas pelo copista que contribuiu para a construção da biografia de Baquaqua. O que observamos é uma fala, uma voz, que se posiciona de maneira crítica ao escravismo, porém, ainda seria um discurso com vestígios de visão colonizadora/civilizadora. Ora, durante muito tempo a própria escravidão era justificada por argumentos civilizatórios, a exemplo das interpretações desenvolvidas por jesuítas no Brasil colonial⁴, onde esse sistema não era somente visto como forma de obtenção de mão de obra, mas como ferramenta para “salvar as almas desses pobres sujeitos” (MATTOS, 2001, p.145). Vestir, alimentar e evangelizar faziam parte dos deveres dos senhores para com seus cativos. Contudo, os contextos

⁴ Principalmente nos casos de André Antonil em “Cultura e opulência do Brasil” e a obra, citada anteriormente, de Jorge Benci S.I.



históricos mudaram pouco a pouco e assim, a visão sobre escravidão também se alterou. Essa instituição passou a ser vista como uma grande falha do discurso progressista, a qual teria que ser mudada. Entretanto, o olhar civilizador permaneceu – não da mesma maneira e formato, mas mantendo certos resquícios. Nessa conjuntura, o discurso racial se edificava como argumento constantemente trabalhado na ciência e na lógica de ações civilizadoras, algo institucionalizado nas representações políticas e culturais do século XIX (SILVEIRA, 2000, p. 89).

O sociólogo Edward Shils (1992), em um escrito onde analisa as relações e o estabelecimento entre o que é centro e o que é periférico na organização social, demonstra um entendimento que aborda a pluralidade de grupos e discursos tanto naquilo que é considerado como “centro”, quanto na região classificada como “periferia”. Apesar de serem dois lados distintos, não seriam homogêneos e uniformes, e haveria certas ideias – muitas oriundas desse centro – que permeariam todo o corpo social, inclusive as regiões periféricas. Dessa forma, utilizando a teoria de Shils, poderíamos enxergar no abolicionismo de Moore um ato crítico e contrário a um fator proveniente do discurso central e hegemônico, todavia, ainda possuindo aspectos desse mesmo centro. O ideal de expansionismo daquilo que é “civilizado” e “superior” – que se encontra presente na voz de Moore – pode ser tido como um exemplo.

No entanto, quando observamos a figura de Baquaqua e o fato de ter ocupado uma posição periférica, de ter sido compelido a vivenciar as margens de uma lógica de mundo senhorial/escravista, em que opressão física e simbólica eram tidas como fatores costumeiros, trazia a esse sujeito uma bagagem de experiências que proporcionavam um entendimento de mundo diferente da do copista – apesar de algumas semelhanças. Tais vivências, com certeza, influenciaram inclusive na forma como era entendido o ideal abolicionista por esse sujeito, pois, para Mahommah não era somente acabar com um aspecto arcaico em prol de um processo civilizador baseado no modelo ocidental, era dar fim a uma sistemática de desumanização da qual ele fora vítima e que já, inclusive, buscava variadas formas de resistir; ou seja, de manter a sua humanidade.

Paul Lovejoy cita que em toda a trajetória desse nativo de Djougou em busca de sua liberdade há a demonstração de um caminho de múltiplas identidades ocupadas por esse indivíduo (LOVEJOY, 2002, p.10), tal estratégia poderia ser entendida como forma de autopreservação de sua personalidade e de sua subjetividade. Nesse quesito, uma questão trabalhada pela autora Katia M. de Queirós Mattoso, referente a quebra da personalidade (2016, p.126), contribui para melhor ilustrar esse ponto, pois, quando



estamos falando de um sujeito, o qual possuía sua cultura, crenças, costumes, um cargo relevante no governo de seu país, sua família, estamos tratando de condições que se encontram como a base da formação física e psicológica dessa personalidade. No instante em que ele é tornado cativo, uma propriedade, e que passa pelo tráfico de escravos – como uma simples *commodity* – para uma terra estranha, e em uma cultura estranha, ocorre uma implacável ruptura na própria psique desse indivíduo. A viagem pelo navio negreiro, como mostrado anteriormente, representaria o marco dessa quebra da subjetividade.

Apesar disso, por questões de sobrevivência do ser e para manter a sua individualidade, é pretendida uma constante reconstituição de sua personalidade. A etnicidade, aqui, é apresentada como uma roupagem que pode ser trocada, modificada, para disfarçar o indivíduo. Ou seja, seria como uma miragem (LOVEJOY, 2002, p.10) da qual o sujeito se utiliza dependendo dos contextos experimentados por ele.

Um trecho da biografia permite observar as estratégias diárias usadas por Baquaqua para lidar com o seu senhor, durante o período em que estava em Pernambuco:

Logo melhorei a habilidade com a língua portuguesa enquanto estive ali, e aprendi em pouco tempo contar até cem. Fui então mandado a vender pão para o meu senhor, [...]. Sendo bastante honesto e persistente, logo eu vendia tudo, mas às vezes não tinha tal sorte, então o chicote era o meu pagamento. Meus companheiros na escravidão não eram tão confiáveis quanto eu, sendo dados à bebida, assim não eram tão rentáveis ao meu senhor. Aproveitei-me disso para elevar-me na estima dele, por ser bem atento e obediente. Mas dava no mesmo, fizesse o que fizesse. [...] Então, entreguei-me à bebida também [...] procurei ver o que poderia beneficiar-me se fosse infiel e preguiçoso (BAQUAQUA, 1997, p. 90).

Na ânsia em constituir um melhor viver na condição de escravo, Mahommah procurou se apresentar como um bom cativo, obediente e aplicado para com as tarefas exigidas pelo senhor, porém, não obteve o resultado desejado – ainda sendo tratado com violência e truculência. Após tantas tentativas nessa estratégia, Baquaqua resolveu se utilizar de uma tática totalmente oposta, a de ser “indolente” e se entregar à bebida como os demais companheiros de cativo.

Tais modificações de comportamento podem ser caracterizadas como a reconstituição de sua individualidade e como agir nos contextos em que ele era submetido. São puros mecanismos de defesa da sua própria subjetividade, na tentativa de juntar os pedaços, que se encontravam fragmentados, em busca de se preservar como sujeito. Outra questão importante que é demonstrada nesse trecho seria a sua adaptação ao idioma local; uma peça fundamental para compreender o mundo a sua volta, e assim poder agir nele.



Por esse ângulo, podemos utilizar como suporte teórico e metodológico um arranjo elaborado pela autora Denise Jodelet (2009) acerca das representações sociais, a sua gênese e funções. Tal esquema é composto por três esferas que interagem entre si: a esfera subjetiva, a intersubjetiva e a transubjetiva. No campo subjetivo, haveria a formulação dos entendimentos – e pensamentos – dos sujeitos para com os objetos e o mundo ao redor, algo que se dá no íntimo do indivíduo. Na esfera intersubjetiva há as concepções elaboradas na interação entre os sujeitos (feitos por meio da comunicação, da linguagem e dos discursos). Na transubjetividade é onde encontramos aquilo que atravessa os níveis subjetivos e intersubjetivos; o que dá o “pano de fundo” oferecendo os critérios de codificação e de classificação da realidade, possibilitando a intercompreensão (2009, p. 698). Nesse último conceito, pode-se fazer uma analogia com a ideia de interdiscurso trabalhada por Orlandi.

O campo subjetivo, se demonstra “cercado” pelas outras esferas, mas é nessa área que podem ser vistas as posturas e práticas dos sujeitos, seja na intenção de reproduzir o *status quo* ou de criticá-lo, ambicionando a sua mudança. Baquaqua, na conjuntura em que viveu, posicionava-se e manifestava a sua voz, assim como em uma das passagens em que recordou os castigos que sofreu nas mãos do capitão do navio “Lembrança”:

Os três homens me agarraram e me prenderam de braços sobre o canhão; foram ordenados a açoitar-me, o que fizeram com bastante diligência; ele então exigiu que eu me submetesse e lhe implorasse por misericórdia, mas isso eu não faria. Eu disse a ele para me matar se assim quisesse, mas por misericórdia em suas mãos eu não iria implorar! [...]; naquele dia, enquanto examinava meu corpo dilacerado sangrando, refleti que, **embora estivesse machucado e despedaçado, meu coração não estava subjugado** (grifo meu) (LARA, 1989, p. 280).

Mesmo na dor, na tortura de observar e sentir seu corpo ultrajado por açoites, Mahommah continuava como dono de si ao pressupor que a escravização era indigna, surrupiava dos escravizados suas subjetividades, que de maneira alguma eram bárbaras e ignaras, como supunha o copista. Sua voz, mesmo sendo abafada pela relação de dominação e opressão, ainda se mantinha viva, ao pressupor a necessidade da reintegração da liberdade plena aos escravizados com a possibilidade de retorno à terra de origem, à terra mãe! Ainda que sendo a sua voz interna, ela persiste em se manter íntegra, não convergindo com as representações de Moore sobre como deveria se dar a abolição e os sentidos por detrás da mesma. É justamente a ação originada do campo subjetivo que busca ecoar nas demais esferas, tanto a intersubjetiva quanto a



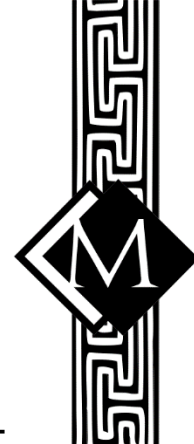
transubjetiva. Por meio de sua biografia, Baquaqua tem o objetivo de alcançar a última área – também vista como o interdiscurso.

Considerações Finais

Diante do exposto em tela, é possível afirmar que o discurso sobre a escravidão seja algo heterogêneo. Situada em um tempo e espaço, essa fonte permite a emergência de representações distintas de como tal heterogeneidade foi apreendida e narrada pelos discursos que tentaram compreender o processo de subjugação dos povos negros de origem africana. O trabalho biográfico, que foi fruto das contribuições das lembranças e memórias de Mahommah junto à composição editada por Samuel Moore, não simboliza somente a luta contra um sistema opressivo, mas também as diferentes visões de mundo geradas em regiões distintas – uma no campo periférico e a outra em uma região central.

Essa fonte histórica, além de demonstrar o lado que foi marginalizado e omitido em nossa construção sócio-histórica, exterioriza um exemplo do como há a existência – e coexistência – de variados discursos, vozes e falas que são emitidas nas conjunturas sociais; as vezes próximas entre si em determinados aspectos, mas ao mesmo tempo possuindo dessemelhanças. É o constante entrelaçamento entre as alteridades que vão contribuindo para a formação dos contextos sociais/políticos e para as atuações dentro desses contextos, sejam contatos de solidariedade, alianças ou de embates e conflitualidades.

Na voz de Moore, percebe-se de forma evidente a presença daquilo que era intitulado pelo poeta inglês, Rudyard Kipling (1899), de “o fardo do homem branco”. A ideia de que o homem europeu – com sua ciência e “sabedoria” – tinha o árduo dever de ensinar, evangelizar, apagar a “grosseira ignorância” dos povos africanos, asiáticos e ameríndios por meio das “luzes” ocidentais; um discurso nitidamente colonizador e imperialista. Já a de Baquaqua, é a emissão de uma luta diária em busca da reconstituição de sua subjetividade e individualidade; de manutenção de sua identidade. Pois, apesar das passagens na escravidão, de ser subjogado a simbolismos institucionais e religiosos, ele não se esquece de suas raízes. Aliás, dedica-se para retornar a sua terra natal; e mesmo com sua conversão ao cristianismo, com a qual poderia adotar um nome de origem cristã/ocidental, mantém o seu nome de origem Maometana, até os finais de sua vida: Mahommah Gardo Baquaqua.



Data de Submissão: 24/09/2019

Data de Aceite: 22/07/2020

Fontes:

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. **Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro**. Tradução Robert Krueger, comentários de Allan D. Austin, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. Série Prometeu.

_____; MOORE, Samuel. **Biography of Mohammed Gardo Baquaqua: a native of Zoogoo, in the interior of Africa**. Detroit: Geo. E. Pomeroy & Co., 1854.

LARA, Silvia Hunold. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. In: **Revista Brasileira de História**, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.

Artigos:

CABRAL, Gladir da Silva; CAROLA, Carlos Renato. **A escrita de si e a busca de liberdade: A narrativa de Mohammah Baquaqua**. In: **ANTARES: Letras e Humanidades**, Caxias do Sul, v. 11, n. 22, p. 116-141, jan./abr. 2019.

JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set./dez. 2009.

LOVEJOY, Paul E. Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. In: **Afro-Ásia**, 27 (2002), 9-39.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. In: **Afro-Ásia**, Salvador: Ed. UFBA, n.23, p.87-144, 2000.

VERÁS, Bruno Rafael. Resenha: Memórias diaspóricas de Djougou para as Américas. In: **Revista África(s)**, v.1, n.1, jan./jun. 2014. p. 227-236.

Poemas:

ALVES, Castro. **O navio negreiro. 1869**. Ex! Editora. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/O_Navio_Negreiro.html?id=LTrYCwAAQB

[AJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books/about/O_Navio_Negreiro.html?id=LTrYCwAAQB)

KIPLING, Rudyard. **The White Man's Burden**. Modern History Sourcebook, 1899.

Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/kipling.asp>



Referências Bibliográficas

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. Ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982.

AZEVEDO, C. M. M. **Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)**. São Paulo: Annablume, 2003.

BENCI S.I., Jorge. **Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos**:(livro brasileiro de 1700) /Jorge Benci; estudo preliminar de Pedro de Alcântara Figueira, Claudinei M. M. Mendes. São Paulo, SP :Grijalbo,1977.

BEZERRA, Nielson Rosa. The trajectory of Mahoman Bardo Baquaqua in Brazil: slavery, freedom and emancipation in the Atlantic World. In: Elaine Pereira Rocha; Nielson Rosa Bezerra. (Org.). **Another black like me: the construction of identities and solidarity in the African Diaspora**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015. p. 159-174.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 183-191.

DAVIS, Charles T.; GATES, Henry Louis, Jr. (ed.). **The Slaves' Narrative**. New York: Oxford University Press, 1985.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico: escrever uma vida**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2009.

GENOVESE, Eugene. **A terra prometida: o mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu: Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America**. 2. ed. Priceton: Markus Wiener Publishers, 2007.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 167-182.



MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MATTOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império Português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista, GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org). **O Antigo Regime nos trópicos: A dinâmica Imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX.** Tradução de Sonia Furhmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso. Princípios e procedimentos.** Campinas, SP: Pontes, 1999.

PATTERSON, Orlando. A condição da escravidão. In: **Escravidão e morte social: um estudo comparativo.** São Paulo: EDUSP, 2008. p. 249-299.

POCOCK, J.G.A. **Linguagens do ideário político.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

RUSEN, Jorn. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª reimpressão, 2010.

SEARLE, John R. **Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SHILLS, Edward. **Centro e periferia.** Lisboa: Difel, 1992.